

Sesión 2: Subjetivismo

Fernando Rudy

1. Introducción

En la vida diaria utilizamos todo el tiempo lenguaje **normativo**, es decir, lenguaje que evalúa cosas del mundo. El lenguaje normativo se opone al lenguaje **descriptivo**, el cual, como su nombre lo indica, describe cosas del mundo. Al usar lenguaje normativo decimos, por ejemplo, de ciertas **personas** que son malvadas, crueles, desconsideradas, egoístas; de otras, por el contrario, decimos que son bondadosas, agradables, atentas, compartidas. Pero no sólo evaluamos personas, también evaluamos **acciones**. De ciertas acciones decimos que son malas, incorrectas, inmorales, inhumanas, desconsideradas, cobardes; de otras, por el contrario, que son buenas, correctas, humanas, valientes. Finalmente, además de evaluar a personas y a acciones, evaluamos **estados de cosas**. Así, por ejemplo, de ciertas situaciones decimos que son terribles, desafortunadas, injustas; de otras, por el contrario, decimos que son maravillosas, afortunadas, justas.

El lenguaje normativo tiene dos peculiaridades. Por un lado, como quedó dicho, **evalúa** aquello a lo que se refiere. Por otro lado, está conectado con **razones para la acción**: cuando decimos de una persona que es, por ejemplo, egoísta, implícitamente estamos sugiriendo que la persona tiene razones para modificar su carácter o, por lo menos, para intentar que sus rasgos egoístas no se manifiesten en acciones egoístas; también estamos sugiriendo que el resto de las personas tenemos razones para censurarlo por ser egoísta. De igual manera, cuando decimos que una acción es mala, implícitamente estamos comprometidos con la presencia de razones para evitar dicha acción y, también, con la presencia de razones para censurar a quien la llevó a cabo. Por el contrario, cuando decimos que una acción es buena, estamos comprometidos con la presencia de razones para llevarla a cabo; más aún, si decimos que cierta acción es **requerida** u **obligatoria**, estamos sugiriendo que hay **razones decisivas** para llevarla a cabo. Si alguien expresara lo siguiente, “estoy de acuerdo en que hacer X en esta situación es obligatorio, ¿pero qué razones tengo yo para hacer X?”, pensaríamos o bien que no es sincero al juzgar que debe hacer X o bien que no entiende cómo se usa el concepto de deber u obligación.

El lenguaje normativo no se agota en la ética; otros ámbitos lo emplean también. Cuando, por ejemplo, llevamos a cabo **juicios estéticos** como “ese cuadro es muy bello” o “esa canción es

hermosa” también estamos evaluando cosas y, por tanto, estamos usando lenguaje normativo. Ello implica, de nuevo, ciertas razones para la acción, por ejemplo, razones para apreciar el cuadro, mirarlo más de cerca o preservarlo, escuchar con atención la canción, etc. Sin embargo, la peculiaridad de los juicios morales frente a los juicios estéticos es doble: por un lado, los juicios morales suelen conllevar una presunción de **objetividad**: quien dice, por ejemplo, “es inadmisibles el asesinato de una persona inocente” no parece estar expresando una mera opinión o juicio de gusto (a diferencia de “a mí me gusta esa canción”), sino expresando una verdad, a saber, que el asesinato de inocentes es inaceptable. Por otro lado, los juicios morales suelen estar conectados con la (aparente) presencia de **razones decisivas** para la acción: quien afirma que el asesinato de inocentes es inadmisibles suele querer decir no sólo que hay *buenas* razones para refrenarse de asesinar a un inocente, sino que tales razones *opacan* a todas las demás (por ejemplo, a posibles razones de auto interés para asesinar a alguien, como quedarse con su dinero).

Ambas características de los juicios morales—su *aparente* objetividad y su *aparente* conexión con razones decisivas— dan lugar a numerosas preguntas: ¿No es posible que sea un error pensar que la moralidad es objetiva y que, más bien, sea el caso que es un producto de ciertos contextos sociales y culturales? ¿Las obligaciones, distinciones y valores morales existen con independencia de los seres humanos o son, más bien, expresiones de ciertas propensiones básicas de la naturaleza humana? Si la moralidad es objetiva, ¿entonces por qué hay tanto desacuerdo moral (aparentemente irresoluble) entre miembros de una misma sociedad en ciertas cuestiones morales y, más aún, enorme variabilidad en lo que distintas sociedades (y distintas épocas) consideran como bueno y malo, correcto e incorrecto? Si hay requisitos o valores morales objetivos, ello querría decir que cualquier persona racional que se tope con ellos se verá motivado a actuar en consecuencia independientemente de sus deseos o intereses propios, pero ¿es posible adquirir la motivación para hacer algo con independencia de deseos o metas propias que nos ‘empujen’ hacia ese algo?

Esta sesión y las dos siguientes estarán dedicadas a analizar diversas respuestas a estas preguntas. En esta sesión nos dedicaremos a analizar algunas posturas que ameritan el calificativo de **subjetivistas** (o **proyectivistas**), debido a que niegan que los valores, obligaciones y requisitos morales tengan realidad objetiva, independiente de las opiniones,

reacciones o actitudes de los seres humanos. Como veremos, hay importantes diferencias entre dichas posturas, y un objetivo importante será detectarlas y evaluar su importancia.

(He aquí una importante diferencia entre los filósofos que leyeron para esta sesión que vale la pena notar desde el inicio. El subjetivismo tal como lo presenta Rachels se caracteriza por la idea de que las reacciones morales tienen que ver con los sentimientos y no con la razón; esta caracterización aplica muy bien para Hume. Por otro lado, para Mackie el subjetivismo es la tesis de que no hay valores morales objetivos, sino que éstos son producto de las actitudes de las personas. Sin embargo, “actitudes” para Mackie no quiere decir únicamente sentimientos; de hecho, él enfatiza que las actitudes relevantes en la “objetivación” de los valores morales no son sentimientos, sino exigencias y deseos. Más aún, para Mackie, a diferencia de Hume, los enunciados morales sí son susceptibles de verdad o falsedad. No obstante, como veremos, para Mackie todos los enunciados morales son falsos dado que no existen valores morales objetivos.)

2. Rachels

En su texto “El subjetivismo”, James Rachels (1941-2003) ofrece una caracterización del subjetivismo en ética, comenzando con una versión muy simple y claramente inadecuada de esta posición (el llamado “subjetivismo del hablante”) y después mostrando algunos refinamientos que se han hecho para volverla más plausible. Inicialmente, Rachels caracteriza al subjetivismo como “una teoría que afirma que, al realizar juicios morales, las personas no hacen más que expresar sus deseos o sentimientos personales. De acuerdo con esta concepción, no existen «hechos» morales.” (581).

Subjetivismo y tolerancia. Una razón aparentemente plausible para ser subjetivistas es que el subjetivismo da cabida a la tolerancia hacia quienes piensan distinto. Si no hay verdades morales y la moralidad es sólo cuestión de opiniones personales, parece seguirse que debemos ser tolerantes con quienes discrepan de nosotros. Sin embargo, la prescripción “sé tolerante” no se sigue del subjetivismo (ninguna otra lo hace); el punto del subjetivismo es que las prescripciones morales no representan verdades sino reacciones personales. Además, una posición objetivista respecto de la moral puede también dar cabida a la tolerancia.

Subjetivismo y nihilismo. No debe confundirse el subjetivismo con el nihilismo: ser subjetivista no quiere decir que nada sea bueno o malo moralmente, sólo quiere decir que nuestras opiniones al respecto carecen de verdad objetiva con independencia de nuestras

actitudes. Por ello, el subjetivismo no prescribe ninguna posición moral sustantiva ni ninguna idea moral en particular; es sólo “una concepción filosófica particular del contenido de estas ideas” (584).

Subjetivismo del hablante. Hay diferentes maneras de desarrollar la idea inicial de que los juicios morales no expresan verdades objetivas sino únicamente las actitudes del hablante. Una versión muy simple, y claramente inviable, del subjetivismo es lo que se conoce como *subjetivismo del hablante* o *subjetivismo simple*. De acuerdo con esta posición, el significado de un juicio como “el asesinato de inocentes está mal” es “yo desapruuebo el asesinato de inocentes”. Los enunciados morales serían así meros *reportes* de las actitudes del hablante. Hay dos problemas graves con esta posición. Primero, el problema de la **infalibilidad**: la gente puede equivocarse en cuestiones morales, pero el subjetivismo simple implica que esto no es el caso, a menos que la gente reporte de manera inadecuada sus actitudes. Si yo reporto adecuadamente aquello que apruebo o desapruuebo, se sigue que mis juicios morales son todos verdaderos. Segundo, el problema del **desacuerdo**: la gente a menudo discrepa respecto de cuestiones morales, pero si el subjetivismo simple fuera cierto, los desacuerdos morales serían imposibles o serían muy extraños. Considera el siguiente diálogo:

A: El asesinato está mal (querría decir: “yo desapruuebo el asesinato”).

B: El asesinato no está mal (querría decir: “yo no desapruuebo el asesinato”).

A y B parece que discrepan, pero en realidad cada quien está en lo correcto y no hay contradicción entre sus afirmaciones si éstas se entienden como sugiere el subjetivismo simple.

Emotivismo. Una versión mejorada del subjetivismo es lo que se conoce como **emotivismo**, una posición desarrollada por filósofos como A.J. Ayer y Charles Stevenson. La diferencia central del emotivismo frente al subjetivismo simple es ésta: de acuerdo con el emotivismo, los juicios morales no **describen** (ni **reportan**) las actitudes del hablante sino que las **expresan**. Por ejemplo, al decir “El asesinato está mal” no estoy describiendo o reportando mis actitudes hacia el asesinato, sino que estoy *expresando mi desaprobación*, algo así como si dijera “¡Qué horror el asesinato!” De acuerdo con el emotivismo, los juicios morales, al no ser descriptivos (ni siquiera de las actitudes del hablante), no son sujetos de verdad o falsedad. Así se evita el problema de la **infalibilidad** que aquejaba al subjetivismo simple. También se evita el

problema del **desacuerdo**: cuando A y B expresan actitudes contrarias respecto del asesinato, evidencian un desacuerdo *de actitud* (algo así como el tipo de desacuerdo que se manifiesta cuando dos personas expresan diferentes deseos respecto de qué hacer en cierto contexto). Así pues, el emotivismo representa claramente un avance respecto del subjetivismo del hablante.

Subjetivismo reflexivo. Rachels sostiene que el principal problema del emotivismo es que no puede capturar la relación entre los juicios morales y las razones que los respaldan. Cuando alguien emite un juicio moral, podemos pedirle razones que respalden su juicio; el problema con el emotivismo es que según esta posición *cualquier* consideración que sea capaz de influir en la opinión de alguien cuenta como una buena razón, aunque dicha consideración no sea relevante. Pero eso no parece correcto: si alguien intenta modificar tu posición respecto de cierto asunto (por ejemplo, si es permitido o no abortar), no parece legítimo hacerlo apelando únicamente a consideraciones emocionales; tiene que dar buenas razones, y una buena razón es una consideración que *lógicamente* apoya un juicio. Además, el emotivismo en su versión más simple parece contar *cualquier* sentimiento relacionado con una acción como la expresión de un juicio moral, y ello parece inadecuado (como veremos, Hume concuerda con ello). Por ello, filósofos como Dewey o Falk argumentaron que los sentimientos que cuentan como propiamente morales son aquellos que surgen tras considerar detenidamente varios aspectos relevantes relacionados con la acción en cuestión. Esta posición podría denominarse “subjetivismo reflexivo”. Rachels expresa de este modo la conclusión a la que nos lleva el subjetivismo reflexivo: “algo es moralmente correcto si es tal que el proceso de reflexionar sobre su naturaleza y consecuencias lleva a mantener un sentimiento de aprobación hacia ello en una persona tan razonable e imparcial como sea humanamente posible” (591). Como veremos, Hume es de una opinión similar. Nótese que esta posición aún cuenta como subjetivismo, si por subjetivismo entendemos la posición que niega que los valores morales existan con independencia de las actitudes de los seres humanos; pero ya no sería subjetivista si por subjetivismo entendemos la posición según la cual cada uno tiene su opinión propia en materia moral y ninguna opinión es más o menos correcta que cualquier otra.

3. Hume

David Hume (1711-1776) perteneció a una tradición de filósofos morales llamados **sentimentalistas** debido a que argumentaban que la moralidad tiene más que ver con sentimientos que con la razón. En los fragmentos que leeremos Hume intenta probar dos cosas principales: primero, que la razón no puede por sí misma motivar a la acción; segundo, que los juicios morales, así como las distinciones morales básicas (vicio y virtud, bueno y malo), no provienen de la razón sino de cierta clase de sentimientos que experimentamos los seres humanos al contemplar ciertas acciones, motivos y caracteres.

2.3.3 De los motivos que influyen en la voluntad

Hume propone mostrar dos cosas en esta sección: 1) que la razón por sí sola nunca puede proveer un motivo para la acción; 2) que la razón nunca puede oponerse a una pasión para dirigir la voluntad.

Para probar 1) Hume argumenta como sigue. El entendimiento (o la razón) es la facultad para reconocer la verdad o la falsedad y opera de dos maneras: llevando a cabo juicios demostrativos (matemáticos) o de probabilidad (empíricos, causa-efecto). Ninguno de estos juicios puede por sí mismo motivarnos a actuar, sostiene Hume, en ausencia de una propensión o aversión previa hacia a alguno de sus objetos. Por tanto, la razón no puede por sí misma motivarnos a actuar.

Con respecto a 2), Hume sostiene que, dado que la razón no provee motivos por sí misma, no puede bloquear el efecto de una pasión o emoción sobre nuestra voluntad. Sólo podría hacer esto si pudiera proveer un impulso contrario a dicha pasión o emoción pero, como quedó dicho, la razón no provee por sí misma impulso alguno a la voluntad.

Hume resume su conclusión con una frase famosa: “La razón es y debe ser sólo la esclava de las pasiones” (617). A continuación Hume ofrece otras consideraciones a favor de esta conclusión:

- Una pasión es una “existencia originaria” y no contiene ninguna representación de nada (a diferencia de, por ejemplo, la creencia “afuera está lloviendo”, la cual representa al mundo de cierta manera); por tanto, no puede ser opuesta a la razón o la verdad. Ello implica que la razón no tiene nada que hacer frente a las pasiones (o impulsos) que nos mueven a actuar.

- Sólo hay dos maneras en las que una pasión pudiera decirse “irrazonable”: 1) cuando está basada en creencias inadecuadas (el objeto que excita la pasión no existe); 2) cuando impulsados por una pasión elegimos medios inadecuados para nuestros fines. Si una pasión no es errónea en alguno de estos dos sentidos, entonces no puede ser censurada por la razón. Hume enuncia su conclusión con otra frase famosa: “No es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo” (619).

3.1.1 Las distinciones morales no se derivan de la razón

En esta sección Hume busca responder la pregunta: ¿de dónde provienen las distinciones morales (como vicio y virtud), de las ideas o de las impresiones? (Para Hume, las ideas tienen que ver con la razón y las impresiones con los sentimientos o con las percepciones sensoriales.) Los filósofos llamados “racionalistas” (como Kant) piensan que dichos juicios provienen de las ideas. Pero, ¿es posible para la razón distinguir por sí misma entre el bien y el mal moral, entre el vicio y la virtud? No, sostiene Hume, debido a las siguientes cinco consideraciones:

1) Los juicios morales tienen efectos prácticos: quien juzga que algo es su deber, se ve motivado a llevar a cabo la acción en cuestión. Dado que la razón por sí misma no puede motivar a la acción, se sigue que los juicios morales no provienen de la razón.

2) La razón tiene que ver con el descubrimiento de la verdad y la falsedad; dado que las pasiones, voliciones y acciones, que son los objetos de evaluación moral, no pueden ser verdaderos o falsos, se sigue que las evaluaciones morales no provienen de la razón.

3) La razón influye en la conducta de dos maneras posibles: primero, al informarnos de la *presencia* de algo respecto de lo cual tenemos una pasión o deseo; segundo, al informarnos de los *medios* para obtener ese algo que deseamos. Podemos equivocarnos en ambos tipos de juicios, pero se trata de un error de hecho y no de un error moral; de lo contrario, *cualquier* error en un juicio de hecho sobre *cualquier* asunto sería digno de censura moral, lo cual es absurdo. Por tanto, los juicios provenientes de la razón no son del tipo relevante para las evaluaciones morales.

4) Si la razón pudiera determinar por sí sola cuáles acciones son virtuosas y cuáles viciosas, el vicio y la virtud dependerían o bien de ciertas *relaciones* entre objetos o bien de ciertas *cuestiones de hecho*, debido a que la razón sólo trata con juicios acerca de la verdad o la falsedad. Pero hay problemas con ambas opciones. El problema con la primera opción es que,

según Hume, hay sólo cuatro relaciones reconocidas (semejanza, diferencia, grado de cualidad y proporciones de cantidad) y ninguna da lugar a distinciones de vicio o virtud. Además, si ciertas relaciones entre objetos dieran lugar por sí mismas al vicio o a la virtud, entonces los objetos *inanimados* también podrían ser virtuosos o viciosos, dado que dichos objetos también pueden hallarse en tales relaciones. Hume usa un curioso ejemplo para ilustrar su argumento, el ejemplo del vicio de la ingratitud hacia los progenitores. En este caso, las relaciones entre, por un lado, un hijo ingrato y su padre y, por otro, el retoño que termina por destruir al árbol del que surgió, son idénticas, pero no diríamos por ello que el retoño es vicioso por haber destruido a su progenitor. Hume concluye que la culpa o “fealdad moral” no consiste en ciertas relaciones discernibles por la razón, sino que se experimenta “gracias a un sentido interno y por medio de algún sentimiento ocasionado de modo natural al reflexionar sobre esta acción” (466).

5) Finalmente, y retomando la segunda opción mencionada antes (que el vicio y la virtud dependieran de cuestiones de hecho), el vicio y la virtud tampoco son cuestiones de hecho: si contemplamos una acción claramente viciosa, como el asesinato premeditado, no encontraremos el carácter vicioso de la acción “hasta no volver la mirada a nuestro propio pecho y encontrar un sentimiento de desaprobación respecto de la acción” (468-9).

3.1.2 Las distinciones morales se derivan de un sentido moral

Dado que el vicio y la virtud no pueden descubrirse a través de la razón (la cual opera a través de ideas), se sigue que nos percatamos de ambos a través de una impresión o sentimiento que ciertas acciones ocasionan en nosotros. “La moralidad, por tanto, es más propiamente sentida que juzgada” (470). La pregunta que Hume busca responder en esta sección es: ¿cuál es la naturaleza de los sentimientos morales y cómo operan éstos en nosotros? Hume responde que los sentimientos relacionados con la virtud son agradables y los relacionados con el vicio son desagradables. “Una acción, sentimiento o carácter es virtuoso o vicioso, puesto que contemplarlo produce un placer o malestar de un tipo particular” (471). La cuestión central es en qué consiste la peculiaridad del placer o malestar propiamente morales. La respuesta de Hume apela a dos elementos: el punto de vista general y el hombre de buen sentido.

Punto de vista general. No cualquier sentimiento de satisfacción o desagrado producido por la contemplación de acciones y caracteres es del tipo particular que cabe calificar de moral. Más bien, dice Hume, “Es sólo cuando un carácter es considerado en general, sin hacer

referencia a nuestro particular interés, que produce un sentimiento el cual lleva a calificarlo como moralmente bueno o malo” (472).

Hombre de buen sentido. Hume concede que los sentimientos morales y del autointerés se confunden con frecuencia; por ejemplo, es difícil no considerar vicioso a un oponente, aunque su oposición a nosotros sea moralmente legítima (por ejemplo, si es el caso que ambos competimos por el mismo puesto de trabajo). Sin embargo, aquellos sentimientos son de hecho distintos, piensa Hume, y “un hombre de buen sentido y juicio puede librarse de caer en esas ilusiones” (472). Esto es relevante porque evita el subjetivismo extremo: no es el caso que *cualquier* sentimiento de desagrado producido al contemplar el carácter de una persona o una acción suya muestre que el carácter o la acción son viciosas. Más bien, la posición de Hume es que *el vicio y la virtud consisten en aquellos sentimientos de agrado y desagrado que una persona de buen sentido experimentaría al contemplar ciertas acciones y caracteres desde el punto de vista general*. Así pues, Hume introduce un criterio de corrección para que ciertos sentimientos cuenten como propiamente morales. Esta versión del subjetivismo humeano es muy similar a la tercera versión del subjetivismo que discute Rachels, el subjetivismo reflexivo.

4. Mackie

En el texto “La subjetividad de los valores” John Mackie (1917-1981) defiende tesis de que no existen valores objetivos, es decir, que los valores no forman parte “de la estructura del mundo”. Mackie se concentra en los valores *morales* (también hay, por ejemplo, valores estéticos), tales como la bondad moral, la corrección e incorrección morales, la justicia y la injusticia, el deber y la obligación. Mackie busca mostrar que los valores son *proyecciones* de las actitudes de los seres humanos, en particular de sus demandas y deseos, hacia objetos del mundo (tales como acciones o rasgos de carácter), los cuales son evaluados como si fueran buenos o malos en sí mismos.

Mackie sostiene que su posición es un tipo de **escepticismo** moral, ya que él asume que la posición moral usual (tanto de la mayoría de los filósofos como del sentido común) está comprometida con la existencia de valores objetivos. Su posición es un tipo de escepticismo en cuanto pone en duda la existencia de algo que usualmente se da por sentado. Sin embargo, Mackie deja en claro que la suya es una posición “de segundo orden” (o metaética), es decir, una posición “acerca del estatus de los valores morales y de la naturaleza de la valoración moral,

acerca de dónde y cómo encajan en el mundo” (18) (la traducción dice erróneamente “un punto de vista relacionado con el *entronque categorial* de los valores”). Una posición escéptica de primer orden rechaza de tajo todos los juicios morales ordinarios (algo así como la posición nihilista que menciona Rachels, según la cual nada es bueno o malo), pero ello no es el propósito de Mackie. Él no está tomando una posición “práctica o normativa” respecto de la moral ordinaria, sino una posición metaética acerca de la naturaleza de la moralidad misma. Mackie también clasifica su posición como subjetivista además de escéptica, aunque de nuevo la distingue de otros tipos de subjetivismo, como el subjetivismo simple o del hablante que discute Rachels.

Es importante notar que, como Mackie mismo señala, su posición desemboca en una “teoría del error” acerca de nuestros juicios morales, ya que busca mostrar que éstos son sistemáticamente falsos al presuponer algo que no existe, a saber, valores objetivos. Mackie ofrece dos argumentos negativos y uno positivo a favor de su posición subjetivista; los dos argumentos negativos son el argumento de la relatividad y el argumento de la extrañeza.

El argumento de la relatividad. Dada la gran variabilidad de códigos morales entre una sociedad y otra, entre una época y otra, e incluso entre segmentos de una sociedad en cualquier momento, parece difícil defender la existencia de algún código moral objetivamente correcto, independientemente de las prácticas de determinada sociedad. Dice Mackie: “diferencias radicales entre juicios morales de primer orden vuelve difícil tratar esos juicios como aprehensiones de verdades objetivas” (40). Más aún, a diferencia del desacuerdo en las ciencias, el cual puede atribuirse a falta de evidencia adecuada para decidir una cuestión, el desacuerdo moral parece explicarse más bien por “la adhesión de la gente a, y participación en, diferentes modos de vida” (40). Así pues, los diferentes códigos morales parecen ser expresiones de distintos modos de vida, y no intentos por aprehender una verdad moral objetiva que existe con independencia de ellos.

El argumento de la extrañeza (o singularidad). Este argumento tiene dos componentes, uno metafísico y otro epistemológico. El componente metafísico es éste: si hubiera valores objetivos, dice Mackie, éstos serían entidades o relaciones o cualidades “sumamente extrañas, radicalmente diferentes de cualquier otra cosa en el universo” (42). Esto porque los valores morales son “terminantemente prescriptivos” (43), es decir, el mero hecho de estar al tanto de ellos debe movernos a la acción (los valores morales necesariamente incorporan un “llamado a la

acción”). Así pues, si estos valores fueran objetivos, ello querría decir que existe algo en el mundo, ajeno a las prácticas y deseos humanos, que mueve a la acción a quien quiera que entre en contacto con él, independientemente de sus deseos particulares. Mackie sostiene que algo de este tipo sería sumamente extraño, diferente a cualquier otra entidad descrita por la ciencia.

El componente epistemológico es éste: si hubiera valores objetivos, ¿cómo los conoceríamos, es decir, cómo nos daríamos cuenta de que están allí? Claramente no por los sentidos, dados que los valores morales no se ven ni se sienten. Tampoco por medio de los mecanismos usuales de razonamiento empleados en las ciencias. Más bien, parece que tendríamos que postular un “sentido moral” o una facultad de “intuición moral” hecha a la medida para detectar verdades morales. Sin embargo, ese postulado es claramente *ad hoc*: no tenemos ninguna razón independiente para creer que los seres humanos contamos con dicho sentido o dicha facultad.

El argumento positivo que ofrece Mackie a favor de su teoría del error se basa en lo que él llama “patrones de objetivación”:

Patrones de objetivación. Mackie sostiene que el argumento de la relatividad y el argumento de la extrañeza muestran que es mejor abandonar la creencia en valores morales objetivos. Sin embargo, una teoría del error debe también explicar de dónde surge esa creencia y por qué es tan resistente a la crítica. Esta explicación se basa en lo que Mackie llama “patrones de objetivación”, es decir, ciertas tendencias sistemáticas de los seres humanos para *proyectar* en el mundo actitudes morales como si fueran cualidades de los objetos mismos: “podemos entender la supuesta objetividad de las cualidades morales como resultado de lo que podemos llamar la proyección u objetivación de las actitudes morales” (47). Mackie sostiene que las actitudes morales tienen un origen social: los patrones socialmente aceptados de comportamiento ejercen presión sobre los individuos para conformarse a ellos. Los individuos tienen a confundir la fuente de los requerimientos morales: sí es una fuente externa (la sociedad) de donde provienen dichos requerimientos, pero *no* se trata de una realidad moral independiente de los seres humanos. Más aún, dice Mackie, hay buenas razones por las cuales las actitudes morales tienden a objetivarse: dado que los requisitos morales regulan las interacciones entre las personas, es natural desear que los demás sigan también las reglas que uno mismo está dispuesto a obedecer. Un mecanismo por medio del cual puede hacerse más probable la obediencia de

todos es dotar a dichas reglas de validez objetiva. Por ello, hay una tendencia a olvidar que los requerimientos morales son sólo exigencias sociales.

Otro patrón de objetivación que Mackie identifica es el siguiente. Originalmente llamamos “bueno” a aquello que satisface o satisfaría algún deseo. Lo bueno se objetiva al pretender que ciertas cosas son buenas independientemente de los deseos de nadie; más bien, se acaba suponiendo que ciertas cosas deben desearse *porque* son buenas. La tendencia a objetivar lo bueno se refuerza, dice Mackie, por el hecho de que las cosas que se consideran objetiva o intrínsecamente buenas *de hecho* tienen rasgos que las vuelven aptas para ser deseadas o para satisfacer ciertos deseos. Pero, advierte Mackie, del hecho de que algo sea objetivamente deseable en este sentido no se sigue que tenga valor objetivo en el sentido relevante para la discusión: es decir, no se sigue que cualquier persona *debe* procurar obtener ese algo con independencia de sus deseos.