

PRÓLOGO

Cualquier propuesta política sensata presupone entender la realidad que las ciencias naturales y sociales investigan. También presupone juicios de valor: nociones sobre el bien y el mal, lo deseable y lo indeseable, lo correcto y lo incorrecto. De esta manera la ética entra no solo en las vidas privadas, sino también en las políticas públicas. Pero ¿cuál es el fundamento de la ética?

Durante muchas décadas, la ética utilitarista ha tenido una mala fama inmerecida, sobre todo en los círculos libertarios. Inspira el desprecio, por considerarla propia de una mentalidad de personas insensatas, codiciosas y sin principios. Supuestamente, invita a la hiperactividad gubernamental, dirigida a maximizar un bienestar colectivo mal entendido. Los críticos, en cambio, cimentarían la ética y las políticas en principios nobles e intuitivamente obvios, como el respeto inquebrantable a la dignidad humana y los derechos humanos naturales.

En este ambiente intelectual hostil, Henry Hazlitt confiesa, franca y valientemente, una ética utilitarista (aunque sí buscó una etiqueta más atractiva: quizá “cooperatismo”). Dos centros de estudio liberales clásicos, primero el Institute for Humane Studies y ahora el FEE, merecen también admiración, por mantener disponible su libro. Hazlitt no menosprecia la dignidad humana ni los derechos, por supuesto que no. Pero precisamente porque son importantes, esos valores merecen una cimentación más sólida que simples intuiciones, presentadas en un lenguaje de noble apariencia. La inviolabilidad de los derechos yace, dice él, “no... en alguna ‘ley de la naturaleza’ mística, pero manifiesta..., [sino], en última instancia (aun cuando a muchos les escandalizará escuchar esto), en consideraciones utilitaristas”. (Edición de 1964, p. 286) Los filósofos utilitaristas pueden dar razones, basadas en la realidad, para respetar valores queridos y los preceptos estándar de la moral.

Los hechos desnudos de la realidad objetiva no pueden proveer, por sí mismos, esta cimentación. También es necesario algún juicio de valor fundamental (o posiblemente más de uno): un juicio tan elemental que descansa más allá de cualquier serie de razones que uno pueda ofrecer. Ejemplos de juicios de valor relativamente *específicos* son, en contraste, las condenas habituales del asesinato, la mentira, la trampa y el robo. Respecto a ellos, uno

puede dar razones que aducen las realidades de los asuntos humanos, tanto como intuiciones adicionales y fundamentales. Solo una teoría ética descuidada apela a una variedad de intuiciones específicas, en lugar de apelar a un juicio de valor amplio y fundamental. Hazlitt recomienda aplicar la navaja de Occam a la multiplicación promiscua de intuiciones presuntas.

La intuición fundamental del utilitarismo es la aprobación del florecimiento humano, del éxito de las personas en forjarse una buena vida para sí mismas, y la desaprobación de las condiciones opuestas. Para utilizar una sola palabra en cada caso, aun cuando cada palabra requiere mucha elaboración, el utilitarismo acoge la felicidad y deplora la miseria. Sin duda, este es un juicio de valor inocuo, pero, combinado con el conocimiento positivo del mundo físico y de los asuntos humanos, contribuye mucho a la ética. ¿Qué juicio de valor fundamental o qué criterio podría ser más plausible?

La gran introspección de Henry Hazlitt, siguiendo a escritores como David Hume y Ludwig von Mises, es que rara vez es necesario apelar directamente al criterio de la felicidad sobre la miseria. Es más manejable un criterio sustitutivo. Mises y Hazlitt lo llaman “cooperación social”. Significa una sociedad que funciona bien, en la que las personas viven juntas pacíficamente, para su mutuo beneficio, cosechando todas las ganancias de la especialización y el intercambio, entendido este no solo en el sentido restringido de los negocios, sino también de las interacciones informales, favores y cortesías mutuas de la vida cotidiana. Acciones, instituciones, reglas, principios, costumbres, ideales, disposiciones y rasgos del carácter cuentan como buenos o malos, dependiendo de cómo fortalecen o socavan tal sociedad, lo cual es un requisito para la felicidad de sus miembros. La economía y las otras ciencias sociales y naturales tienen mucho que decir sobre qué fortalece o qué socava la cooperación social.

Hazlitt esgrime poderosos argumentos para repudiar la clase de utilitarismo —“utilitarismo de acciones”— que llama a realizar cualquier acción al parecer con mayores probabilidades, en cada ocasión particular, de contribuir más a la suma total de la felicidad. A pesar de que esa clase se ha reducido ahora casi al nivel de un espantapájaros, todavía es el blanco favorito de los críticos superficiales del utilitarismo. Hazlitt, en cambio, defiende un “utilitarismo de reglas”, que, siguiendo la interpretación que de John Stuart Mill hizo John Gray, mejor podría llamarse “utilitarismo indirecto”. Hazlitt llama a adherirse, sin excepción casi, a principios éticos que sí satisfagan el criterio utilitarista.

Hazlitt también argumenta que los intereses del individuo fundamentalmente no se oponen a los de la “sociedad”. El interés propio, correctamente concebido o de largo plazo, de una persona coincide con aquello que sirve a

la cooperación social. (Esta reconciliación se mantiene en un sentido de largo plazo o probabilístico, como lo han explicado el filósofo austriaco Moritz Schlick y otros, ya que la vida no ofrece garantías absolutas).

De todos los libros de Hazlitt sobre diversos temas, y de todos los libros sobre ética que he leído, *Los fundamentos de la moral* es, con mucho, mi favorito. Hazlitt mismo, en una entrevista de 1977, lo mencionó como su favorito de entre los quince que llevaba escritos hasta entonces. Sin embargo —afrontemos el hecho— hasta la fecha ha causado poco revuelo entre filósofos y economistas académicos. ¿Por qué? Una razón de ello, supongo, es que Hazlitt no tenía las credenciales académicas estándar. Él era un hombre profundamente educado, pero principalmente autodidacta. Como no tenía un profesorado, no podía formar una escuela de estudiantes y discípulos. El libro en sí, con sus muchas citas largas de otros autores, puede haber repelido a lectores potenciales, que simplemente lo hojearon. Pero Hazlitt escogió sus citas extraordinariamente bien, y las mismas ayudan a impulsar su argumento.

El libro de Hazlitt es admirable no solo por su contenido, sino también por el estilo de su autor. El editor de una edición resumida (también publicada por FEE) no pudo emplear el enfoque de *Reader's Digest*. Tal como yo lo entiendo, en ese enfoque se trata de eliminar palabras superfluas, reescribiendo incluso oraciones individuales y hasta párrafos completos. La escritura de Hazlitt dejaba poco espacio para tal reducción. En cambio, el editor tuvo que desechar grandes trozos de texto, incluyendo párrafos completos, citas y capítulos. Los lectores que se inician con una versión completa de la obra merecen que se les felicite. Se trata de una exposición total del utilitarismo inteligente, que proporciona, a mi parecer, la base filosófica más sólida para la sociedad humana, que es el ideal de los liberales clásicos.

Leland B. Yeager.

*Ludwig von Mises Distinguished Professor of Economics Emeritus at
Auburn University, Alabama*

*Paul Goodloe McIntire Professor of Economics Emeritus at the University
of Virginia*

Marzo de 1998

PREFACIO

Sería seguramente mal visto, sobre todo respecto a un tema que ha ocupado tanto la atención de las mentes más brillantes del mundo, a lo largo de veinticinco siglos, que un escritor presumiera de mucha originalidad. Tal atribución sería, además, más presuntuosa tratándose de ética que en relación con cualquier otro tema, ya que, como yo mismo puntualizo en mi introducción, cualquier sistema ético que propusiera una “nueva valoración de todos los valores (tradicionales)” estaría seguramente equivocado.

Aun así, el progreso en el ámbito de la ética es posible por las mismas razones que lo ha sido en otras ramas del saber y del pensamiento. “Un enano ve más lejos que un gigante, si está erguido sobre los hombros del gigante”. Debido a que nosotros nos alzamos sobre los hombros de nuestros grandes predecesores, y nos beneficiamos de sus introspecciones y soluciones, no es irracional esperar que podamos formular respuestas más satisfactorias, por lo menos a ciertas preguntas sobre ética, que las que ellos fueron capaces de dar. Este progreso consistirá probablemente en lograr más claridad, precisión, rigor lógico, unificación e integración con otras disciplinas.

En principio, yo mismo fui inducido a escribir este libro por la convicción de que la economía moderna había encontrado respuestas a los problemas sobre valores individuales y sociales, que la mayoría de los filósofos morales contemporáneos todavía parecen ignorar del todo. Estas respuestas no solo arrojan una gran luz sobre algunos de los problemas centrales de la ética, sino también nos permiten analizar mejor los méritos *morales* comparativos del capitalismo, el socialismo y el comunismo de lo que muchos especialistas en ética han sido capaces de hacerlo hasta la fecha.

Sin embargo, una vez que decidí escribir este libro, y empecé a pensar y a leer más sobre los problemas de la ética, me fui impresionando progresivamente frente a lo mucho que la teoría ética tenía también que aprender de lo que en jurisprudencia se había descubierto ya. No solo es cierto que la ley impone una “ética mínima”; que “la ley es un círculo con el mismo centro que la filosofía moral, pero con una circunferencia más pequeña”. También lo es que la jurisprudencia ha descubierto métodos y principios para resolver problemas legales, que pueden ser extremadamente esclarecedores, cuando

se aplican a los problemas éticos. El punto de vista legal lleva, entre otras cosas, al reconocimiento explícito de la inmensa importancia de actuar estrictamente de acuerdo con las *reglas generales* establecidas. Por eso yo he intentado presentar aquí una “teoría unificada” de la ley, la moral y los buenos modales.

Finalmente, me molestaba cada vez más la falsedad de la *antítesis*, tan comúnmente formulada por los filósofos morales, entre los intereses del individuo y los intereses de la sociedad. Cuando los intereses, bien entendidos, del individuo se consideran en el largo plazo, se puede concluir que están en armonía con, y casi coinciden —si es que no completamente, hasta el punto de llegar a identificarse con ellos— con los intereses de largo plazo de la sociedad misma. Reconocer esto nos lleva a reconocer lo conducente a la *cooperación social* como el gran criterio de la rectitud de las acciones, porque la cooperación social voluntaria es el gran medio para alcanzar no solo nuestros fines colectivos, sino también casi todos nuestros fines individuales.

Por otro lado, me deprime que la mayoría de quienes en los últimos treinta, e incluso sesenta, años han pretendido escribir con seriedad sobre ética (si comenzamos con los *Principia Ethica* de G. E. Moore) hayan mostrado una excesiva preocupación casi solamente por el análisis lingüístico. He comentado esto (en las secciones 7 y 8 del capítulo 23) de manera solo suficiente para resaltar por qué la mayor parte de esta quisquillosidad y logomaquia no es más que una digresión de la verdadera tarea de la ética.

En un campo tan frecuentemente surcado como el de la ética, la deuda intelectual de uno hacia los escritores anteriores consiste en ser tan extenso como para que los reconocimientos específicos parezcan casuales y arbitrarios. Pero los escritores antiguos de quienes más he aprendido son los *utilitaristas británicos*, empezando con Hume y pasando por Adam Smith, Bentham, Mill y Sidgwick. El más grande de ellos es Hume, cuya insistencia en la utilidad de actuar estrictamente de acuerdo con *reglas generales* fue tan extrañamente pasada por alto por casi todos sus sucesores, utilitaristas clásicos. Mucho de lo mejor, tanto en Adam Smith como en Bentham, parece poco más que una elaboración de las ideas expresadas antes y más claramente por Hume.

Mi mayor deuda con un escritor vivo (como creo que será evidente por las específicas citas que hago de su trabajo) es la que tengo con Ludwig von Mises, cuyas observaciones éticas desafortunadamente no han sido desarrolladas en profundidad, sino aparecen como breves pasajes incidentales en el ámbito de sus grandes contribuciones a la economía y a la “praxeología”. Entre los filósofos morales contemporáneos, he aprendido mucho, incluso cuando no estaba de acuerdo con ellos, de Sir David Ross, Stephen Toulmin, A. C. Ewing, Kart Baier, Richard B. Brandt, J. O. Urmson y John Hospers.

En el trazo de las relaciones entre la ley y la ética, mis fuentes principales han sido Roscoe Pound, Sir Paul Vinogradoff y F. A. Hayek.

Me siento profundamente endeudado tanto con el profesor von Mises como con el profesor Hospers (adicionalmente a la ayuda que recibí de sus escritos), por leer amablemente mi manuscrito, y brindarme sus críticas y sugerencias. Cualesquiera defectos que mi libro pueda tener aún, y no obstante lo muy corto que yo haya quedado en apreciar el valor de algunas de sus críticas, o en hacer las correcciones adecuadas, estoy seguro de que este es un libro mucho mejor de lo que sería sin su generosa ayuda.

Una pregunta que se le puede ocurrir a ciertos lectores muy al principio, y que debe perseguir a muchos de los que escriben sobre ética en algún momento, durante el transcurso de su estudio y composición, es esta: ¿Para qué sirve la filosofía moral? Un hombre puede saber qué es lo correcto y, sin embargo, no hacerlo. Puede saber que una acción es equivocada, pero carecer de la fuerza de voluntad para refrenarse. Yo solo puedo ofrecer a la teoría ética la defensa que John Stuart Mill hace en su *Autobiography* de la utilidad de su *System of Logic*: “Cualquiera que sea el valor práctico de una verdadera filosofía de estas cosas, apenas será posible exagerar los daños que puede causar una filosofía falsa”.

Henry Hazlitt
Diciembre de 1963

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Quiero expresar mi gratitud al Institute for Humane Studies por hacer posible esta nueva edición.

No se han introducido en ella cambios en relación con la edición original de 1964, excepto para corregir algunos errores tipográficos. Esto no quiere decir que mis ideas sobre la ética no hayan sufrido ningún cambio en los últimos nueve años, sino solo que estos no han sido lo suficientemente importantes como para justificar la reescritura de la obra y una nueva redacción de la misma.

Los filósofos morales cambian de opinión a menudo. Las ideas de Bertrand Russell sufrieron cambios tan frecuentes y radicales que en 1952 les escribió a dos antologistas (Sellers y Hospers), que reimprimieron un ensayo suyo, publicado en 1910: “No estoy completamente satisfecho con ninguna de las opiniones sobre ética a las que he logrado llegar, y por eso me he abstenido de escribir nuevamente sobre el tema”. (Después, sin embargo, volvió a escribir).

Yo no tengo que reportar giros tan violentos. No puedo pensar, por ejemplo, en modificar mis opiniones, tal como fueron resumidas en el capítulo final. Sin embargo, si estuviera escribiendo el libro nuevamente, no hay duda de que introduciría cambios de énfasis y modificaría algunos puntos de menor importancia. Al discutir el objeto fundamental de la ética, utilizaría la palabra “felicidad” con menos frecuencia y la sustituiría más a menudo por “satisfacción” o “bienestar”, o incluso por la palabra “bien”. De hecho, dedicaría menos atención a tratar de especificar el objeto fundamental de la conducta. Como la cooperación social es el gran medio para alcanzar casi todos nuestros fines individuales, puede pensarse que esta constituye el objetivo moral que debe alcanzarse.

Si en alguna parte hubiera escrito una oración que parezca implicar que los individuos son, o deberían ser, siempre impulsados por motivos exclusivamente egocéntricos o eudemónicos, ahora la modificaría o la eliminaría. Enfatizaría más aún de lo que lo hago en la sección que va de la página 119 a la 123, que las reglas ideales de la moral son aquellas que están mejor proyectadas para servir al interés de *todos* en el largo plazo. Habrá ocasiones en

que estas reglas demandarán a un individuo un verdadero sacrificio de sus intereses inmediatos y en que, si ellas así lo requieren, tal sacrificio deberá hacerse por la necesidad dominante de mantenerlas intactas. Este principio moral no es diferente del principio legal, universalmente reconocido, de que un hombre debe cumplir un contrato válido, aun cuando le resulte costoso hacerlo. Las reglas de la moral constituyen un contrato social tácito.

¿Es o no “utilitarista” la filosofía moral defendida en estas páginas? En el sentido de que todas las reglas de conducta deben ser juzgadas por su tendencia a conducir hacia resultados sociales deseables, más que indeseables, cualquier ética racional debe ser utilitarista. Pero, cuando se usa esta palabra, parece que a menudo trae a la mente de los lectores un punto de vista específico de algunos escritores del siglo XIX, si es que no una mera caricatura del mismo. Me pareció muy desalentador que, en una revista calificada de académica, mis ideas fuesen presentadas como “utilitarismo puro” (no sé exactamente qué pueda significar eso), a pesar de que yo había apuntado (p. 340), quizá con un poco de buen humor, que probablemente existen más de trece clases de “utilitarismo”, y que, en todo caso, había rechazado inequívocamente el utilitarismo ad hoc “clásico” implícito en Bentham, Mill y Sidgwick, y adoptado, en cambio, un “utilitarismo de reglas” como lo planteó antes Hume. La reseña recién citada solo refuerza la convicción que expresé (también en la página 340) de que el término *utilitarismo* empieza a durar más que su utilidad en la discusión ética. Yo he denominado a mi sistema propio *cooperatismo*, término este que parece ser suficientemente descriptivo.

Henry Hazlitt
Agosto de 1972

1. Religión y deterioro moral

Al igual que otros muchos pensadores, Herbert Spencer escribió su primer libro sobre moral, *The Data of Ethics*, acuciado por un sentimiento de urgencia. En el prefacio de ese volumen, escrito en junio de 1879, le decía a sus lectores que se apartaba del orden establecido originalmente para los volúmenes en su *System of Synthetic Philosophy* porque “indicios, repetidos en los últimos años con creciente frecuencia y claridad, me han mostrado que la salud puede fallar permanentemente, incluso aunque la vida no termine, antes de que llegue a la última parte de la tarea que me he impuesto”.

“Es de esta última parte de la tarea”, continuaba, “de la que considero que todas las partes precedentes son subsidiarias”. Y siguió diciendo que, desde su primer ensayo, escrito en 1842 y titulado *The Proper Sphere of Government*, “mi último propósito, subyacente a todos mis propósitos inmediatos respecto a la conducta, ha sido encontrar una base científica para los principios del bien y del mal”.

Además, él consideraba el establecimiento de reglas de buena conducta con una base científica como “... una necesidad apremiante. Ahora que los preceptos morales están perdiendo la autoridad que les daba su supuesto origen sagrado, la secularización de la moral se vuelve imperativa. Pueden suceder pocas cosas más desastrosas que la decadencia y muerte de un sistema normativo que ya no resulta apropiado, antes que se haya desarrollado otro sistema normativo más apto para reemplazarlo. La mayoría de quienes rechazan el credo actual parecen suponer que el órgano de control provisto por este puede ser desechado sin peligro y dejar un vacío, sin que lo llene ningún otro órgano de control. Mientras tanto, aquellos que defienden el credo actual sostienen que, en ausencia de la guía que este provee, no puede existir ninguna otra: piensan que la única guía posible son los mandamientos divinos”.

Los temores de hace más de ochenta años de Spencer en gran parte se han materializado en buena medida, y, en parte al menos, por las mismas razones que él expresó. Juntamente con el deterioro de la fe religiosa, se ha producido un deterioro de la moral. Ello se pone de manifiesto en todo el

mundo en el incremento del crimen, el aumento de la delincuencia juvenil, el creciente recurso a la violencia para resolver disputas económicas y políticas internas, el deterioro de la autoridad y la disciplina. Y sobre todo se ve, en sus formas más agudas, en el ascenso del comunismo, esa “religión de la inmoralidad”¹, entendida ya como doctrina, ya como una fuerza política mundial.

Ahora bien, el deterioro contemporáneo de la moral es, por lo menos en parte, resultado del deterioro de la religión. Probablemente haya millones de personas que creen, junto con Ivan Karamazov en la novela de Dostoyevsky, que de acuerdo con el ateísmo “todo es permitido”. Y muchos incluso dirán, con su medio hermano Smeyerdakov, que tomó el asunto únicamente al pie de la letra, que “si no hay Dios eterno, tampoco existe la virtud ni necesidad alguna de ella”. El marxismo no solo es beligerantemente ateo, sino que busca destruir la religión porque cree que la misma es el “opio de los pueblos”: es decir, porque apoya una moral “burguesa” que desapruueba el engaño, la mentira, la traición, la ilegalidad, la confiscación, la violencia, la guerra civil y el asesinato sistemático, que el comunismo considera necesarios para derrocar o destruir al capitalismo.

Hasta qué punto la fe religiosa sea una base necesaria de la ética lo examinaremos más adelante. Aquí yo tan solo quiero señalar que, a lo largo de la historia, por lo menos una gran parte de las reglas y costumbres morales han tenido siempre un fundamento secular. Esto es cierto no solo de las costumbres morales, sino también de la ética filosófica. Basta mencionar los nombres de moralistas precristianos tales como Confucio, Pitágoras, Heráclito, Demócrito, Sócrates, Platón, Aristóteles, los estoicos y los epicúreos, para caer en la cuenta de hasta qué punto es cierto lo que digo. Hasta los religiosos de la Edad Media, representados notablemente por Santo Tomás de Aquino, le debían más de su teoría ética a Aristóteles que a San Agustín.

2. Un problema práctico

Pero, dado que la costumbre moral y la teoría moral pueden tener una base autónoma, o parcialmente autónoma aparte de cualquier fe religiosa específica, ¿cuál es esta base y cómo se la descubre? Este es el problema central de la ética filosófica. Schopenhauer lo resumió así: “Predicar la moral es fácil, darle un fundamento es difícil”.

Tan difícil, en efecto, que parece casi imposible. Esa sensación casi de desesperanza ha sido expresada elocuentemente por Albert Schweitzer, uno de los grandes líderes morales de nuestro siglo:

1. Véase el capítulo con ese título en el libro de Max Eastman, *Reflections on the Failure of Socialism* (New York, NY: Devin-Adair, 1955).

¿Tiene algún sentido, sin embargo, arar por milésima segunda vez un campo que ha sido arado ya mil y una veces? ¿Acaso todo lo que se podría decir sobre la moral no ha sido dicho ya por Lao-Tse, Confucio, Buda y Zaratustra; Amós e Isaías; Sócrates, Platón y Aristóteles; Epicuro y los estoicos; Jesús y Pablo; los pensadores del Renacimiento, del “Aufklärung” y del Racionalismo; Locke, Shaftesbury y Hume; Espinoza y Kant; Fichte y Hegel; Schopenhauer, Nietzsche y otros? ¿Hay alguna posibilidad de ir más allá de estas convicciones contradictorias del pasado a nuevas creencias que tendrán una influencia más fuerte y perdurable? ¿Podrá reunirse el núcleo moral de los pensamientos de todos estos hombres en una idea de lo moral, que uniría todas las fuerzas a las que ellos apelan? Debemos confiar en que así sea, si es que no vamos a abandonar la esperanza sobre el destino de la raza humana².

Parecería enormemente presuntuoso, después de esta lista de grandes hombres, escribir otro libro más sobre ética, si no fuera por dos consideraciones: primero, la moral es principalmente un problema *práctico*; segundo, se trata de un problema que todavía no ha sido resuelto satisfactoriamente.

No es un menosprecio a la ética reconocer francamente que los problemas que ella plantea son principalmente prácticos. Si no fueran prácticos, no tendríamos ninguna obligación de resolverlos. Incluso Kant, uno de los más puros entre los teóricos, reconocía la naturaleza esencialmente práctica del pensamiento ético, en el mismo título de su trabajo principal sobre la ética: *La crítica de la razón práctica*. Si perdemos de vista esa meta práctica, el primer peligro es que podamos enredarnos en preguntas sin respuesta, como: ¿Para qué estamos aquí? ¿Cuál es el propósito de la existencia del universo? ¿Cuál es el destino último de la humanidad? El segundo peligro es que podemos caer en la mera trivialidad o el diletantismo, y nos encontremos con una conclusión como la de C. D. Broad:

No podemos aprender a actuar correctamente, apelando a la teoría ética de la acción correcta, como no podemos jugar bien al golf, apelando a la teoría matemática de la pelota que se usa en este deporte. De ese modo, el interés de la ética es casi completamente teórico, lo mismo que el interés de la teoría matemática del golf o del billar... La salvación no lo es todo. Y tratar de entender en términos generales lo que uno resuelve en detalle divagando sin rumbo fijo es una gran diversión para aquellas personas a las que les gusta tal cosa³.

Una actitud así conduce a la esterilidad. Lo lleva a uno a seleccionar los problemas equivocados como los más importantes, y no brinda ningún parámetro para comprobar la utilidad de una conclusión. Debido a que tantos escritores éticos han tomado una actitud similar, se han perdido a menudo en problemas puramente verbales y con frecuencia se satisfacen con soluciones puramente retóricas. Uno se puede imaginar cuán poco se habría progresado en las reformas legales, la jurisprudencia o la economía, si se hubieran abordado simplemente

2. Albert Schweitzer, *The Philosophy of Civilization* (New York, NY: Macmillan, 1957), p. 103.

3. C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory* (New York, NY: Harcourt Brace, 1930), p. 285.

problemas puramente teóricos, que apenas eran como “una gran diversión para las personas a quienes les gusta tal cosa”.

El menosprecio del “simple sentido práctico”, tan de moda en la actualidad, no era compartido por Emmanuel Kant, quien precisó: “Ceder ante cada capricho de la curiosidad, y no permitir que nuestra pasión por la investigación sea restringida por nada que no sean los límites de nuestra habilidad, muestra una avidez mental no impropia de la erudición. Pero es la sabiduría la que tiene el mérito de seleccionar, entre los innumerables problemas que se nos presentan, aquellos cuya solución es importante para la humanidad”⁴.

Pero el avance de la ética filosófica no ha sido decepcionante solo porque tantos escritores han perdido de vista sus metas prácticas últimas. También se ha retardado por la excesiva premura de algunos de los principales escritores de ser “originales”: de rehacer completamente la ética de un solo golpe; ser nuevos legisladores, compitiendo con Moisés; “reevaluar todos los valores” con Nietzsche; o agarrarse, como Bentham, a alguna prueba única y demasiado simplificada, como la del placer-y-dolor, o la de la mayor felicidad, y empezar a aplicarla de una manera demasiado directa y radical a todos los juicios morales tradicionales, desechando de plano aquellos que no parecen conformarse inmediatamente con la nueva revelación.

3. ¿Es una ciencia?

Podemos tener un progreso más sólido, creo yo, si al principio no somos muy precipitados o muy ambiciosos. En este libro no emprenderé una larga discusión en torno a la controvertida pregunta sobre si la ética es o puede ser una “ciencia”. Es suficiente señalar que la palabra “ciencia” se utiliza en la actualidad con una amplia gama de significados, y que la lucha por aplicarla a cada rama de la investigación y el estudio, o a cada teoría, es principalmente una lucha por obtener prestigio, y un intento de atribuir precisión y certeza a las conclusiones propias. Me contentaré con señalar que la ética no es una ciencia, en el sentido con que esa palabra se aplica a las ciencias físicas, a la determinación de asuntos de hechos objetivos, o al establecimiento de leyes científicas que nos permiten formular predicciones exactas. Pero la ética tiene los elementos para ser llamada ciencia, si por ello entendemos una búsqueda sistemática, conducida de acuerdo con reglas racionales. No es un mero caos. No es solo una cuestión de opinión, en la que el criterio de una persona es tan bueno como el de cualquier otra; o en la que una declaración es tan verdadera o tan falsa, o carece tanto de sentido, o es tan imposible de verificar como cualquier otra; o en la que ni la inducción racional, ni la deducción, ni los

4. Immanuel Kant, *Dreams of a Ghost Seer*, parte 2, cap. 3 (*Werke*, editado por E. Cassirer, vol. 2, p. 385). Ver también Karl Popper, *The Poverty of Historicism* (Boston, MA: Beacon Press, 1957), pp. 55-58.

principios de la investigación o de la lógica tienen algo que ver. Si por ciencia, en resumen, entendemos simplemente la investigación racional, orientada a obtener una serie de deducciones y conclusiones, unificada y sistematizada, entonces la ética es una ciencia.

La ética tiene la misma relación con la psicología y la praxeología (teoría general de la acción humana) que la medicina con la fisiología y la patología, o que la ingeniería con la física y la mecánica. Carece de poca importancia llamar a la medicina, a la ingeniería y a la ética ciencia aplicada, ciencia normativa o arte científico. La función de cada una es tratar, de manera sistemática, una clase de problemas que necesitan ser resueltos.

Que la ética sea o no calificada de ciencia es, como he dejado entrever arriba, más que otra cosa un problema semántico; un conflicto por elevar o reducir su prestigio y la seriedad con que debe ser tomada. Pero la respuesta que nosotros demos tiene consecuencias prácticas importantes. Quienes insisten en su derecho al título, y al uso de la palabra “ciencia” en su sentido más estricto, es probable que no solo reclamen para sus conclusiones una inflexibilidad y certeza que no puedan ser discutidas, sino que sigan métodos pseudocientíficos, en un esfuerzo por imitar a la física. Es probable que quienes le niegan a la ética el título de cualquier forma concluyan (o ya concluyeron): o que los problemas éticos no tienen sentido ni respuesta y que “lo posible es lo correcto”; o, por el otro lado, que ya conocen todas las respuestas por “intuición”, o por un “sentido moral”, o por revelación directa de Dios.

Convengamos entonces, provisionalmente, en que la ética es, por lo menos, una de las “ciencias morales” (en el sentido que John Stuart Mill utilizó la palabra), y en que si no es una “ciencia” en el sentido exacto y más restringido, es, por lo menos, una “disciplina”; por lo menos, una rama del conocimiento o estudio sistematizado; por lo menos, lo que los alemanes llaman un *Wissenschaft*⁵.

¿Cuál es el objeto de esta ciencia? ¿Cuál nuestra tarea frente a ella? ¿Cuáles las preguntas que intentamos contestar?

Empecemos con los objetivos más modestos y luego continuemos con los más ambiciosos. Nuestro objetivo más modesto es encontrar cuál es realmente nuestro código moral no escrito; cuáles *son* realmente nuestros juicios morales tradicionales, “espontáneos” o de “sentido común”. Nuestro siguiente objetivo debe ser preguntar hasta qué punto estos juicios forman un todo consistente. Donde sean inconsistentes, o parezcan serlo, debemos buscar algún principio o criterio que los armonice, para decidir entre ellos. Después de dos

5. Ver Fritz Machlup, “The Inferiority Complex of the Social Sciences”, en *On Freedom and Free Enterprise*, ed., Mary Sennholz (Princeton, NJ: Van Nostrand, 1956); Morris R. Cohen, *Reason and Nature* (New York, NY: Harcourt Brace, 1931; Glencoe, IL: Free Press, 1953), p. 89; John Stuart Mill, “On the Logic of the Moral Sciences”, *A System of Logic*, vol. 2, libro 6.

mil quinientos años y miles de libros, existe una enorme probabilidad de que no sea posible una teoría de la ética completamente “original”. Probablemente, todos los primeros grandes principios han sido, por lo menos, sugeridos. El progreso en la ética es probable que consista más en definición, precisión, y clarificación, armonización, generalidad y unificación de la misma.

Un “sistema” de ética, entonces, significaría un código o un conjunto de principios que forman un todo consistente, coherente e integrado. Pero, para llegar a esta coherencia, debemos buscar el criterio último, por el cual todas las acciones o reglas de acción deben ser probadas. Debemos llegar a esto tratando simplemente de explicitar lo que estaba solamente implícito, hacer consistentes reglas que solo eran inconsistentes, tornar definitivas o precisas reglas o juicios vagos o indefinidos, unificar lo separado y completar lo que solo se mostraba parcialmente.

Si encontramos este criterio moral básico, esta prueba del bien o del mal, quizás entonces nos veamos obligados a revisar por lo menos algunos de nuestros juicios morales anteriores, y a reevaluar por lo menos algunos de nuestros valores anteriores.