

## Emergencia del Derecho: de Platón a Wright

*En este documento se ofrecen distintas visiones de la emergencia de los sistemas legales y de la moral asociada a los mismos, según escritos de Platón, Hobbes, Hume, Nietzsche, Marx, Hayek y Wright. Se hace énfasis en los aportes de la teoría evolutiva.*

### 1. Trasímaco y Calicles, concepciones opuestas del Derecho

Comenzaré retomando una clasificación que hace Wojciech Załusky aplicable a Derecho, según aquellos por cuyo interés emergió el derecho (*is fecit cui prodis*).<sup>1</sup> Analizaremos en primer término la concepción según la cual el derecho es una creación destinada a favorecer a cierto grupo de personas en desmedro de los restantes. Załusky distingue entre modelos que suponen que el derecho emerge en *interés de sólo algunas personas cuya conducta es regulada*, y modelos que suponen que el derecho emerge teniendo en cuenta *los intereses de todos aquellos cuya conducta es regulada*. Distingue entre los primeros los enfoques *caliclesianos* y los *trasímacianos*. Estas denominaciones proceden de los nombres de dos personajes de diálogos de Platón, Calicles (en [Gorgias](#)) y Trasímaco (en [La República](#)). Ambos caracteres son representativos de dos concepciones opuestas: En *Gorgias* se plantea que el derecho sirve a intereses de los miembros más débiles de la sociedad y que fue inventado para subyugar a los más fuertes. *La República* versa sobre cómo debe construirse un estado justo. Trasímaco defiende en él que la justicia es sólo lo que aprovecha al más fuerte y es obedecido. Sócrates muestra que, en ocasiones, la voluntad del más fuerte transformada en derecho acatado por la sociedad termina perjudicando a su autor.

Es útil reproducir las ideas de ambos diálogos.

1.1 Para analizar la postura de Trasímaco, citaré in extenso un documento de Nicolás Zavadivker, [Trasímaco y el Derecho del más Fuerte](#).<sup>2</sup>

*“El presente trabajo tiene como objetivo la reconstrucción de la teoría sobre la naturaleza de la justicia sostenida por Trasímaco de Calcedonia, notable sofista del siglo V antes de Cristo. Dicha tarea permitirá además ampliar nuestro conocimiento de las ideas antropológico-políticas que circulaban en la tan reivindicada Atenas de su tiempo. La investigación encara da se fundamenta en dos puntos: el valor intrínseco de las ideas de Trasímaco y, como contrapartida, la escasa atención que suscitaron entre los historiadores de la filosofía antigua; y, principalmente, la actualidad del pensamiento de este sofista, que se manifiesta no tanto en los discursos circulantes cuanto en las prácticas políticas. La principal fuente con que hoy contamos para reconstruir las ideas de Trasímaco es La República de Platón, más concretamente su Libro Primero. Como en todos los diálogos platónicos, La República está protagonizado por Sócrates – representante de la posición del propio Platón-, quien va dialogando y discutiendo con los demás personajes que aparecen en escena. En el Libro Primero el principal contrapunto se produce entre Sócrates y el sofista Trasímaco, ante un numeroso y expectante público. El eje de la discusión gira en torno a cuál es la naturaleza de la justicia. Sobre este punto la posición de Trasímaco se sitúa en las antípodas de la platónica. Para el sofista “lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte”. Trasímaco aclara que los más fuertes o poderosos son quienes gobiernan las ciudades. En la época en la que se desarrolla el diálogo,*

<sup>1</sup> Wojciech Załusky, [Models of the Origin of Law. An Attempt at Appraisal from the Perspective of Evolutionary Theory](#), 2008.

<sup>2</sup> La acción y los valores, Asociación Argentina de Investigaciones Éticas -Regional Tucumán. Tucumán, 2003.

toda persona de edad había vivido bajo distintos gobiernos e incluso bajo diferentes formas de gobierno, como la tiranía, la aristocracia y la democracia. Según Trasímaco, cada gobierno establece las leyes de su ciudad en vistas de su propio provecho, y declara que tanto éstas como todo lo que a ellos les conviene es lo justo. Consecuentemente, califican de injusto a quien contraviene las leyes y lo castigan severamente. Escuchemos la exposición más completa que hace Trasímaco de sus ideas:

*“[...] la justicia y lo justo es en realidad un bien ajeno, conveniencia para el poderoso y el gobernante y daño propio del obediente y sometido; y que la injusticia es lo contrario, y que gobierna a los que son de verdad sencillos y justos, y que los gobernados realizan lo conveniente para el que es más fuerte, y sirviéndole, hacen a éste feliz, pero de ninguna manera a sí mismos. Hay que observar, candidísimo Sócrates, que al hombre justo le va peor en todas partes que al injusto. Primariamente, en las asociaciones mutuas, donde uno se junta con otro; nunca verás que, al disolverse la comunidad, el justo tenga más que el injusto, sino menos. Después, en la vida ciudadana, cuando hay algunas contribuciones, el justo con los mismos bienes contribuye más; el segundo menos. Y cuando hay que recibir, el primero sale sin nada; el segundo, con mucho. Cuando uno de los dos toma el gobierno, al justo le viene, ya que no otro castigo, el andar peor por causa del abandono en sus asuntos privados, sin aprovechar nada de lo público por ser justo, y sobre ello, el ser aborrecido de los allegados y conocidos cuando no quiera hacerles favor alguno contra justicia; con el injusto todas esas cosas se dan en sentido contrario. Me refiero, en efecto, a aquel mismo que ha poco decía, al que cuenta con poder para sacar grandes ventajas: fijate, pues, en él si quieres apreciar cuánto más conviene a su propio interés ser injusto que justo. Y lo conocerás con la máxima facilidad si te pones en la injusticia extrema, que es la que hace más feliz al injusto y más desdichados a los que padecen la injusticia y no quieren cometerla. Ella es la tiranía que arrebató lo ajeno, sea sagrado o profano, privado o público, por dolo o por fuerza, no ya en pequeñas partes, sino en masa. Si un cualquiera es descubierto al violar particularmente alguna de estas cosas, es castigado y recibe los mayores oprobios; porque, en efecto, se llama sacrílegos, secuestradores, horadadores de muros, estafadores o ladrones a aquellos que violan la justicia en alguna de sus partes con cada uno de estos crímenes. Pero cuando alguno, además de las riquezas de los ciudadanos, los secuestra a ellos mismos y los esclaviza, en lugar de ser designado con esos nombres de oprobio es llamado dichoso y feliz no sólo por los ciudadanos, sino por todos los que conocen la completa realización de su injusticia; porque los que censuran la injusticia no la censuran por miedo a cometerla, sino a sufrirla. Así, Sócrates, la injusticia, si colma su medida, es algo más fuerte, más libre y más dominador que la justicia; y como dije desde el principio, lo justo se halla ser lo conveniente para el más fuerte, y lo injusto lo que aprovecha y conviene a uno mismo”.*

*En este largo párrafo se encuentran desarrolladas las ideas centrales de Trasímaco. Para comprenderlo es menester aclarar primero a quien se refería el calcedonio mediante la palabra “injusto” y a quien mediante la palabra “justo”. Por injusto Trasímaco entiende a aquel que busca obtener ventajas sobre todos los demás, es decir, al hombre egoísta, el que quiere todo para sí y se vale de los otros para alcanzar su propio beneficio. El justo, en cambio, es aquel rige su conducta de acuerdo a la ley, no buscando obtener ventajas personales. Lo que lo caracteriza es su obediencia, el someterse a la ley dictada por el más fuerte y el hecho de que pese a que padecen la injusticia “no quieren cometerla”. El hombre justo es lo contrario del hombre egoísta, ya que no desea obtener ventajas sobre los demás. Se caracteriza por su sencillez (que connotaría peyorativamente mediocridad, ingenuidad y falta de ambiciones) y por la complacencia que exhibe ante las pretensiones impuestas por los otros. En otras partes del*

texto se sugiere que el justo lo es, en parte, debido a su debilidad. Realizadas estas caracterizaciones, comenzaremos por la interpretación del párrafo antes citado. La justicia parece ser un medio del cual se vale el que manda para obtener provecho del que obedece, es decir, de quien actúa de acuerdo a las pautas impuestas por el poderoso. El obediente o justo trabaja así en pos de intereses ajenos, abandonando los propios. La superioridad de ser injusto a ser justo – que Trasímaco defiende – se percibe en el hecho de que las relaciones mutuas entre ellos siempre benefician al primero en detrimento del segundo. Esta asimetría se verifica –por caso – en las asociaciones comerciales, donde la persona con menos escrúpulos se queda con la mejor tajada cuando ésta se disuelve. De modo similar, el injusto siempre sale más beneficiado que el justo en toda circunstancia, por ejemplo eludiendo en la medida de lo posible las contribuciones exigidas por el Estado y acaparando los beneficios que pueden obtenerse de éste. De las ideas precedentes puede deducirse que la figura del injusto no sólo incluye a los gobernantes (y, como veremos, no a todos ellos), sino también a cualquier súbdito, ya que no todos ellos son justos ni están dispuestos a subordinarse en todo al Estado. También una persona que no intenta aprovecharse de las demás sino ser imparcial y beneficiar al conjunto puede llegar a la administración del Estado. Pero el destino que le espera al político honesto no es de los mejores. Por un lado dejará su cargo con menos dinero que antes, puesto que su preocupación por la administración pública le llevará a descuidar su propia economía. Por el otro, sus amigos y parientes –menos dispuestos a fines altruistas – se sentirán traicionados por no haberlos favorecidos valiéndose de su posición. El político injusto que alcanza el gobierno, en cambio, no hace más que liberarse de sus escasas represiones –adquiridas a regañadientes y por mera conveniencia – y amplificar su egoísmo sobre la base del nuevo poder alcanzado. El paradigma del hombre injusto que alcanza el poder es el del tirano quien, carente de todo escrúpulo moral, se vale de todos los medios a su alcance –fraude, ejercicio de la violencia, etc.- para realizar sus metas. Estas no son otra cosa que la apropiación de los bienes y fortunas del Estado y de los particulares, sin las sutilezas que caracterizarían a un gobernante injusto en un grado menor. Es probable que todo ateniense que escuchase estas ideas haya tenido una referencia empírica de los tipos de personajes de los que Trasímaco estaba hablando, así como la tenemos también hoy en día. Al parecer estas ideas eran bastante populares por ese tiempo (el texto platónico lo sugiere constantemente), lo que en sí mismo es muestra de una profunda crisis simbólica del universo griego tradicional y del sistema de legitimación de las acciones, cuya consecuencia visible era un marcado individualismo en las conductas sociales. Nada cuesta establecer toda serie de paralelismos con el mundo que hoy nos toca vivir, con la significativa diferencia de que la crisis griega hizo posible el surgimiento de algunos de los más grandes pensadores de toda la humanidad. Pero volvamos a Trasímaco. El calcedonio reconoce que nada bien le va a las personas claramente injustas que logran ser atrapadas. Los delincuentes son un caso particular de hombres injustos, puesto que buscan su propio beneficio sin someterse a la ley. Por ello, en la medida que son capturados, son públicamente castigados y denostados por todos. Pero al que logra ser injusto en un grado más elevado, es decir, quien además de injusto llega a ser muy poderoso, el destino que le espera es muy diferente. Trasímaco alude al tirano que además de apropiarse de los bienes de los ciudadanos los esclaviza: éste no sólo no es denostado sino que se lo mira como un hombre que alcanzó la felicidad, aún a sabiendas de los crímenes en que incurrió. Y remata diciendo que las condenas morales contra la injusticia en realidad no son otra cosa que un intento por protegerse de ella, es decir, por disuadir a los demás de que la cometan porque se teme ser su víctima. Los temores de ser productor de injusticia, en cambio, no atormentarían al “moralista” de turno.

*En esta cosmovisión el hombre es percibido como un ser egoísta poseído por una sed de poder. La satisfacción de sus intereses depende en gran medida de su habilidad y de su fuerza para triunfar. Así el hombre egoísta puede resultar, por ejemplo, un ladrón de poca monta o un jefe de gobierno. Existen también hombres con menores pretensiones, dispuestos a someterse al injusto de turno o a las reglas de los poderosos: son para Trasímaco los eternos perdedores de todos los regímenes y de todas las relaciones humanas.*

*El orden jurídico es visto como un intento de los poderosos por mantener a raya a sus dominados a la vez que obtener provecho de ellos - en este punto considero que la posición de Trasímaco es sustancialmente diferente de la expuesta en el Libro II de La República por Glaucón, según la cual la ley tiene por objeto la mutua defensa de los ciudadanos frente a los peligros de la anomia. La ley, en la posición expuesta por Glaucón, actúa en beneficio de los súbditos; no en su perjuicio -, mientras que la moralidad es percibida como una forma de hipocresía, o bien de conformismo del hombre simple, carente de aspiraciones.*

### La Justicia como Conveniencia del más Fuerte

*A veces no se advierte el carácter meta ético que, según creo, posee la definición de justicia dada por Trasímaco (“lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte”). El sofista no está diciendo –al menos primariamente – que lo que beneficia al más fuerte es verdaderamente justo. Lo que está queriendo decir es que lo que suele considerarse “justo” no es otra cosa que lo que la autoridad instituida –es decir, el fuerte – declaró como tal, y en vistas de sus propios intereses. Ésta última no es la definición de un valor, sino una afirmación fáctica sobre lo que socialmente suele considerarse justo.*

*Que esto es así se advierte en el hecho de que Trasímaco sostiene que los auténticos gobernantes son injustos y que las leyes por él dictadas le permiten desplegar su injusticia (si se creyera en cambio que la definición de Trasímaco explicita lo que para él realmente es justo, resultaría que los poderosos son justos y no injustos. Sin embargo, el autor afirma reiteradas veces lo contrario.) El calcedonio no podría sostener esto mismo a la vez que declarar que todas las leyes son verdaderamente justas.*

*Es altamente probable que el mismo Trasímaco no tuviera clara la distinción señalada entre lo que hoy llamamos nivel ético y nivel meta ético, y que no hiciera mayores diferencias entre la afirmación descriptiva según la cual solemos considerar justo a lo que los gobernantes definen como tal, y el enunciado valorativo de acuerdo al cual todo lo que prescribe una autoridad es realmente justo. (De hecho, como veremos, Trasímaco no parece creer en la existencia de algo “realmente justo”, más allá de lo instituido por el hombre, por lo que su definición de justicia no pretendería ser valorativa.) Pero la distinción puede hacerse fácilmente. Nadie acusaría a Marx, por ejemplo, de defender el carácter justo de las leyes en el marco de una sociedad de clases cualquiera. Y sin embargo Marx sostenía, de modo similar a Trasímaco, que “las ideas dominantes en cualquier época no han sido nunca más que las ideas de la clase dominante” (Karl Marx y F. Engels, [Manifiesto del Partido Comunista](#), 1848. Marx incluía dentro de las ideas dominantes las valoraciones morales y jurídicas.) De modo que esta misma afirmación descriptiva puede ser usada tanto para cuestionar a las ideas dominantes como para defenderlas, lo que prueba que ella misma no está adherida a una valoración determinada. Traduciendo la postura de Trasímaco a la expresión marxista, lo que el sofista habría sostenido sería que “las ideas dominantes de justicia y las normas jurídicas en cualquier época no han sido nunca más que las ideas impuestas por los gobernantes”. El cinismo de Trasímaco tampoco ofrece dudas sobre su propia posición axiológica ante el hecho de que el fuerte sea el*



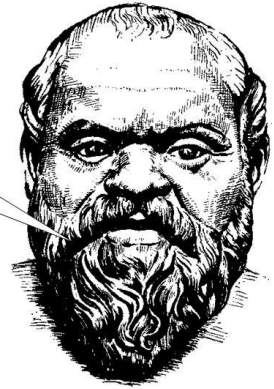
que pone las reglas: el sofista da sobradas muestras de no tener ninguna objeción moral a tal proceder. Pero eso no significa necesariamente que defienda, como a veces se ha creído, que lo justo debe convenir al poderoso, en el sentido normativo del verbo “deber”. No es que Trasímaco apoye el derecho del más fuerte –en el sentido estricto de derecho, como algo que puede ser reivindicado ante determinada instancia-, sino que sencillamente no presenta objeciones morales ante el hecho de que la fuerza sea la causa motora de las cosas. En rigor, para Trasímaco no hay ningún conflicto entre el derecho y la fuerza, puesto que para él lo que suele llamarse derecho no es otra cosa que la fuerza institucionalizada.

Caracterizaré, finalmente, la concepción de la justicia como conveniencia del más fuerte. Tal opinión implica el carácter relativo de la

justicia: lo que se considerará justo dependerá eventualmente de la voluntad y del interés del gobierno de turno. No existe algo así como la Idea de Justicia, sino que este valor es definido en base a los cambiantes intereses humanos, particularmente de los más poderosos. Se trata asimismo de una concepción formal de la justicia, puesto que su contenido no es fijo sino que varía en función de dichos intereses. En rigor de verdad, para Trasímaco lo justo no existe: lo que suele considerarse tal no es más que una de las formas en que la injusticia se manifiesta. Dicho de otra manera: cuando la injusticia del poderoso se manifiesta a través de las leyes, se la llama “justicia”. Para concluir, y anticipando algunos comentarios que este trabajo podría suscitar, permítaseme recordar que rechazar una idea debido a que sus consecuencias pudiesen resultar nocivas es un procedimiento legítimo –y hasta inevitable – sólo si es realizado desde un punto de vista moral o político, es decir, si se analizan las cosas a partir de la pregunta por el “qué debemos hacer”. Desde el punto de vista del conocimiento, en cambio, donde lo que está en juego es la verdad, este mismo rechazo –el negar una idea por sus consecuencias indeseables – constituye una falacia. Así, por ejemplo, resultaría insensato cuestionar a un geólogo que ha predicho un fuerte terremoto para el año 2020, sólo porque no queremos sufrir ese terremoto. Las mismas precauciones ténganse –entonces – para con las ideas de Trasímaco.

La versión moderna de este modelo trasimaquiano es la rendición hecha por Karl Marx de la función del Derecho. Es sabido que Marx sostuvo que el Derecho es sólo una expresión de los intereses de la clase dirigente. En toda sociedad las ideas dirigentes (entre las cuales ocupa un lugar especial la idea de lo que es justo) resultan ser las de la clase dirigente.<sup>3</sup> Este modelo puede ser considerado apto para describir el proceso mediante el cual una sociedad o estado más

No es una pregunta trivial, Trasímaco: estamos hablando acerca de cómo vamos a vivir el resto de nuestras vidas



República 352d

<sup>3</sup> Compárese lo siguiente: “En el capitalismo, argumentó Marx, el estado es el garante de la explotación, protegiendo a la clase de los explotadores en contra de los explotados y en contra de sus propios miembros individuales. La protección en contra de los explotados puede adoptar la forma de opresión directa, la forma indirecta de actuar como pararrayos para la oposición, o la forma aún más indirecta de adoptar medidas a favor de los explotados para dar una apariencia de legitimidad.” (Jon Elster, [An Introduction to Karl Marx](#), 1986.)

fuerte impone su propio sistema legal sobre una sociedad o estado más débil. También es una descripción de cómo emergen por primera vez los sistemas legales en ciertas sociedades.

## 1.2 Calicles: qué es la justicia (*Gorgias*)

El *Gorgias* de Platón es un diálogo sobre la retórica, sobre su objeto y utilidad para la polis. Como en todos los diálogos del mismo período, en el *Gorgias* hay una discusión con los sofistas. Precisamente, el título del libro hace referencia a un famoso maestro de retórica contemporáneo de Sócrates, cuyas enseñanzas introducen el tema de la discusión. Sócrates sostiene que la filosofía, en tanto saber permanente de lo permanente, “dice siempre lo mismo” y les reprocha a los sofistas el que cambien de opinión a cada momento. Por su lado, los sofistas le recriminan a Sócrates que los aburra diciendo siempre lo mismo engañándolos con sofismas y sutilezas.

A lo largo del diálogo subyacen dos discusiones: por un lado, la discusión entre Sócrates y los sofistas; por otro lado, la discusión sobre la prioridad del νόμος (*nomos*, ley humana, convencional) o de la φύσις (*physis*, la ley natural). En el *Gorgias*, el sofista Calicles advierte que para responder a la pregunta “¿qué es la justicia?” es necesario distinguir previamente el orden de la naturaleza del orden de las costumbres y las leyes humanas. Reprocha a Sócrates no hacer esta distinción, confundiendo a sus interlocutores y haciéndolos caer en contradicciones aparentes pero irreales. La tesis de Calicles es que, según el orden de la naturaleza, el más fuerte, el más poderoso y el mejor deben dominar a los más débiles y a los inferiores, aunque según las leyes humanas, que han sido hechas por los débiles y en su beneficio, el dominio es injusto, feo e indeseable. Dice Calicles en el diálogo: *“Según la naturaleza, lo peor es igualmente lo más feo. Sufrir, por tanto, una injusticia, es más feo que cometerla; pero según las leyes [humanas] es más feo cometerla. Y en efecto, sucumbir ante la injusticia de otro no es algo propio de un hombre [libre], sino de un vil esclavo, para quien es más ventajoso morir que vivir cuando, sufriendo injusticias y afrentas, no está en posición de defenderse a sí mismo, ni a las personas por las que tenga interés.”*

*“Respecto a las leyes –continúa diciendo Calicles-, como son obra de los más débiles y de la mayoría, a lo que yo pienso, no han tenido al formarlas en cuenta más que a sí mismos y a sus intereses, y no aprueban ni condenan nada sino con este único objetivo. Para atemorizar a los fuertes, que podrían hacerse más e impedir a los otros que llegaran a hacerlo, dicen que es cosa fea e injusta tener alguna ventaja sobre los demás, y que trabajar por llegar a ser más poderoso es hacerse culpable de injusticia. Porque siendo los más débiles, creo que se tienen por muy dichosos, si todos están al mismo nivel que los demás. Por esta razón es injusto y feo, en el orden de la ley, tratar de hacerse superior a los demás, y se ha dado a esto el nombre de injusticia. Pero la naturaleza demuestra, a mi juicio, que es justo que el que vale más tenga más que otro que vale menos, y el más fuerte más que el más débil. Ella hace ver en mil ocasiones que esto sucede, tanto a los animales como a los hombres mismos, entre los cuales vemos polis y naciones enteras, donde la regla de lo justo es que el más fuerte mande al más débil, y que posea más”.* Según el orden de la naturaleza, Calicles distingue dos tipos humanos irreductibles: el hombre libre y el esclavo, el fuerte y el débil, el bueno y el vil, el valeroso y el cobarde. Estos dos tipos no están sujetos a los mismos criterios, valores o principios.

*“Calicles. - Creo que los que establecen las convenciones son los hombres débiles y la multitud. Por consiguiente, establecen las convenciones en relación a sí mismos y a su conveniencia, y reparten elogios y reproches. Amedrentan a los hombres más vigorosos y a los que son más capaces de acaparar más, para que no puedan acaparar más que ellos mismos, diciendo que acaparar es feo e injusto y que cometer injusticia es precisamente procurar acaparar más que*

los demás, pues ellos, a mi juicio, se dan por contentos cuando se hacen con la igualdad siendo más viles. Debido a eso, por convención se dice que es injusto y feo cuando se procura acaparar más que los demás y a esto lo llaman cometer injusticia. Pero soy de la opinión que es justo que el mejor se haga con el peor y el más poderoso con el menos. Y está claro que esto está así dispuesto por doquier, tanto entre el resto de los animales como entre todas las ciudades y razas humanas; esto es la manera en que se tiene establecido lo justo: que el más poderoso mande sobre el más débil y acapare más. Pues, ¿de qué derecho se valió Jerjes al marchar contra Grecia o su padre contra los escitas?, y así se podrían dar mil ejemplos más. Sin embargo creo que éstos actúan así según la naturaleza de lo justo, y, desde luego, por Zeus, según la convención de la naturaleza, aunque puede que no actúen según esta convención que establecemos para nosotros mismos, cuando modelamos a los mejores y más fuertes de nosotros y, cogiéndolos desde pequeños, como leones, con hechizos y embaucamientos los sometemos, diciéndoles que es necesario poseer la igualdad y que esto es lo bello y lo justo. Y creo yo que si viniera un hombre que tuviera la naturaleza conveniente, sacudiría todo esto, lo desgarraría, escaparía, pisotearía nuestros escritos, engaños, encantamientos y todas las convenciones contrarias a la naturaleza, se sublevaría y nuestro esclavo se proclamaría señor, y en esa situación resplandecería lo justo de la naturaleza”. (...)

Sócrates.- ¿Llamas tú al mismo mejor y más poderoso? Pues tampoco antes fui capaz de entender lo que tú estabas realmente diciendo. ¿Llamas tú más poderosos a los más fuertes y deben obedecer los menos vigorosos al más fuerte, tal como me parece que llegaste a indicar con eso de que las ciudades grandes marchan contras las pequeñas justamente según la naturaleza, porque son más poderosas y más fuertes, en la suposición de que ser más poderoso es lo mismo que ser más fuerte y ser mejor; o es posible ser mejor, pero inferior y menos vigoroso y ser más poderoso, pero más vil? Defíneme esto con claridad: ¿es lo mismo lo más poderoso, lo mejor y lo más fuerte o es diferente?

Cal.- Bueno, pues te lo digo claro: son la misma cosa.

Sóc.- ¿Y entonces no es la multitud por naturaleza más poderosa que uno? Ésta establece las leyes contra ese uno, tal como tú decías ahora mismo.

Cal.- ¿Cómo no?

Sóc.- Así las leyes de la multitud son las de los más poderosos.

Cal.- Desde luego.

Sóc.- ¿Y no entonces las de los mejores? Visto que al parecer, según tu razonamiento, los más poderosos son los mejores.

Cal.- Sí.

Sóc.- ¿Y no son las leyes de éstos, al ser más poderosos, bellas por naturaleza?

Cal.- Eso digo.

Sóc.- Por lo tanto, ¿piensa la multitud, tal como tú ahora mismo estabas diciendo, que es justo tener igualdad y que es más feo cometer injusticia que recibirla? ¿Es así o no? No vaya a ser que tú también seas cogido aquí teniendo reparos. ¿Cree o no cree la multitud que es justo tener la igualdad y no acaparar y que es más feo cometer injusticia que recibirla? No te niegues

a contestarme a esto, Calicles, para que en caso de que me lo confirmes, tenga ya comprobado de tu parte lo que ha de ser confirmado por un hombre de discernimiento suficiente.

Cal.- Bueno, pues la multitud piensa así.

Sóc.- Así que no sólo por convención es más feo cometer injusticia que recibirla ni más injusto tener igualdad, sino también por naturaleza. De modo que parece que no tienes razón en lo de antes y que no me acusabas correctamente al decir que la convención y la naturaleza son cosas contrarias. (...)

Cal.- ¡Es que no va a parar este hombre de decir tonterías! (...) ¿Crees, pues, que digo que ser más poderoso es distinto a ser mejor? ¿No te estoy diciendo desde hace rato que yo afirmo que es lo mismo lo mejor y lo más poderoso? ¿O crees que digo que si se reúne una chusma de esclavos y hombres de todo género de cualquier cosa salvo quizás de tener fuerza corporal, y éstos decretaran algo, que esto sería ley?”. (Platón, *Gorgias*, 483b-484b / 488c-489d)

--

1' – “Calicles.- Pero lo que es bello y justo por naturaleza, eso te lo voy a decir con franqueza: el que quiera pasar la vida con rectitud debe dejar que sus propios apetitos sean de la mayor magnitud y no disciplinarlos, sino que al ser de la mayor magnitud, éste ha de bastarse para estar a su servicio con juicio y valentía, y satisfacerlos por completo con aquello de lo que en cada momento se tenga apetito. Pero esto, a mi juicio, no es posible para la multitud. De ahí que recriminen a éstos por vergüenza, ocultando su propia incapacidad, y afirman que la indisciplina es algo feo, lo que ya he dicho antes, y esclavizan a los hombres mejores en su naturaleza, y al ser incapaces de proporcionar satisfacción a sus apetitos elogian la moderación y la justicia debido a su propia falta de valentía. Puesto que a cuantos desde el principio les fue dado ser hijos de reyes o bastarse por naturaleza para hacerse con algún mando, sea tiranía o posición de poder, ¿qué habría en verdad más feo y peor que la moderación y la justicia para estos hombres, a los que les es posible disfrutar de sus bienes, sin que nada se lo impida, pero se imponen como dueños de sí mismos la ley, las razones y los reproches de la multitud? ¿Y cómo no habrían de volverse desgraciados por causa de esta belleza, la de la justicia y la moderación, al no poder repartir más entre sus propios amigos que entre sus enemigos, y eso que tienen el mando en su propia ciudad? Pero, Sócrates esa verdad a la que tú dices perseguir es como sigue: la molicie, la indisciplina y la libertad, si tienen sustento, eso es la virtud y la felicidad. Las cosas restantes, las fantasías y las convenciones humanas contra natura, son tonterías indignas.

Sócrates.- ¿Afirmas que no han de reprimirse los apetitos, se quiere ser como se debe, y que al dejar que éstos sean de la mayor magnitud se les han de procurar satisfacción de dondequiera que sea, y que esto es la virtud?

Cal.- Eso es lo que afirmo.

Sóc.- ¿Así que no es correcto decir que los que no necesitan de nada son felices?

Cal.- Pues de este modo, las piedras y los muertos serían felicísimos. (...)

Sóc.- Examina, pues, si eso que dices sobre cada vida, la del moderado y la del indisciplinado, fuera como si dos hombres tuvieran respectivamente muchos toneles y los del uno estuvieran íntegros y llenos de vino, miel, leche y de multitud de otras cosas, y que las fuentes de cada una



de estas cosas fueran escasas y de difícil acceso, pudiendo ser proporcionadas con muchos trabajos y fatigas. En consecuencia, el primero, tras colmar los toneles, no volvería a echar más ni se preocuparía por ello, sino que estaría muy tranquilo en lo que a esto respecta, mientras que el otro podría procurarse las fuentes como era el caso del primero, también con dificultad, pero con tener las vasijas agujereadas y cascadas se vería obligado a llenarlas constantemente día y noche o sufriría las penas más terribles. Y siendo tal la vida de cada uno, ¿dices que las del indisciplinado es más feliz que la del ordenado? ¿Te persuado al decir estas cosas para que convengas en que la vida ordenada es mejor que la indisciplinada, o no te persuado?

Cal.- No me persuades, Sócrates. Ese que ya los ha llenado no tiene ningún apetito más, sino que esto es justo lo que decía yo ahora mismo con lo de vivir como una piedra: una vez que los tiene colmados ni se alegra ni sufre; antes bien, el vivir agradablemente radica precisamente en trasegar lo más posible.

Sóc.- ¿Y no es acaso forzoso, si se trasiega mucho, que también sea mucho lo que se va y que los agujeros hayan de ser grandes para todo lo que se desagua?

Cal.- Por supuesto.

Sóc.-Tú estás hablando entonces de la vida de un ganso, pero no la de un muerto ni de la de una piedra. Pero dime, ¿estás diciendo tal que se debe tener hambre y comer teniendo hambre?

Cal.- Pues sí.

Sóc.- ¿Y tener sed y beber teniendo sed?

Cal.- Así digo, y tener todos los apetitos y vivir feliz y contento siendo capaz de colmarlos.

Sóc.- Perfecto, amigo mío, prosigue pues como acabas de comenzar, y de manera que no te dé reparo por nada. Según parece, a mí tampoco debe darme reparo alguno. Y dime por lo pronto si también estar sarnoso y tener picazón, pudiendo rascarse a discreción, y pasar la vida rascándose es vivir feliz.

Cal.-Pero qué raro eres, Sócrates. Eres sencillamente un demagogo. (...) Afirmando, en efecto, que también el que se rasca podría vivir agradablemente.

Sóc.- Entonces, ¿si es agradablemente, es también felizmente?

Cal.- Desde luego.

Sóc.- ¿Y si se rasca sólo la cabeza, o sigo preguntándote más? Calicles, fíjate bien en lo que responderás si se te pregunta a continuación todo lo que esto lleva consigo. Y el resumen de todo esto: ¿la vida de los disolutos, no es precisamente terrible, fea y desgraciada? ¿O te atreverás a decir que éstos son felices si tienen a discreción cuanto requieren?

Cal.- ¿No tienes reparos, Sócrates, en llevar la discusión a tales extremos?

Sóc.- ¿La llevo yo, amigo mío, o aquel que afirme así sin más que los que se alegran, de cualquier modo que se alegren, son felices, y no delimita qué placeres son buenos y malos?”. (Platón, Gorgias, 491e-495a).

Según esta concepción, el Derecho es por consiguiente un instrumento que permite a los débiles una eficiente autodefensa contra los fuertes. Es decir, el Derecho es la salvaguardia de los débiles que, al ser incapaces de hacer lo que pueden los fuertes, deciden poner las acciones de los fuertes bajo la prohibición de la ley.

La versión moderna de la concepción caliclesiana es el enfoque de Nietzsche de la emergencia de la moral y el derecho tal como se presenta en *Zur Genealogie der Moral*. De acuerdo con Nietzsche, los orígenes de la moral (y con ella, del derecho) reflejan relaciones de poder. Inicialmente, sostiene que dentro de la “moral aristocrática” los hechos humanos eran evaluados por los siguientes dos grupos de adjetivos: por ejemplo, *noble, fuerte, magnánimo* – que formaban el sentido de lo *bueno* – y, por otro lado, *innoble, débil, humilde* – que constituían el sentido del término *mediocre*. Luego, Nietzsche afirma que la oposición básica en la moral aristocrática era entre bueno y mediocre (*schlecht*), en tanto que dentro de la moral no-aristocrática (esclava) era entre el bien y el mal (*böse*). Es sabido que, para Nietzsche, la moralidad aristocrática era algo a ser perseguido aún en tiempos modernos. ¿Cómo pudo darse que la moral aristocrática (según Nietzsche realizada más plenamente en la antigua Roma y revivida parcialmente durante el Renacimiento italiano) cediera el paso a la moral esclava?



Friedrich Nietzsche BBC 49m 19s ([Click!](#))  
[Humano, demasiado humano](#) (Aforismos)

Nietzsche sostiene que los débiles (mediocres, inferiores), siendo incapaces de practicar las virtudes de los fuertes (nobles, superiores) llamaron a estas virtudes (orgullo, crueldad, y similares) “vicios” y al fuerte “malvado”. Al mismo tiempo, los débiles reescribieron su propia debilidad en términos moralmente loables – la declararon una virtud – y se llamaron a sí mismos “buenos” (por ejemplo, re describieron su impotencia como “bondad del corazón”, su timidez y bajeza como “humildad”, su cobardía como “paciencia”, su incapacidad de vencer como “perdonar”, “no desear venganza” o “amar al enemigo”, su deseo de represalias como “un deseo de justicia”, etc.). Entonces, según Nietzsche, los débiles, incapaces de conseguir los valores de los fuertes, empujaron estos verdaderos (según Nietzsche) valores y elevaron al rango de valor verdadero su propia debilidad; lo considerado bueno en términos de la moral aristocrática terminó siendo un mal sobre la base de la nueva moral – esclava. Nietzsche sostiene que el sentimiento psicológico que propulsó esta inversión de valores fue el *resentimiento* de los débiles – celos mezclados con la conciencia de la debilidad de uno mismo – que los condujo a empujarse el valor de aquello que eran incapaces de alcanzar. Nietzsche llama a esta inversión de valores perpetrada por los débiles su *venganza imaginativa sobre los fuertes*. Nietzsche admite que tal *resentimiento* demostró ser creativo en el sentido de que generó nuevos valores adoptados por los fuertes (este momento fue el del triunfo de la moral esclava). Nietzsche nota además que otra diferencia entre la moral aristocrática y la esclava (siendo esta última una consecuencia del *resentimiento*) es que, mientras que la primera se genera positivamente, es decir de forma espontánea (como expresión de las fuerzas vitales de los espíritus aristocráticos) y no en oposición a otro tipo de moral, la última se genera de forma negativa, es decir en forma opuesta a la

moral aristocrática. Hay que decir que cuando Nietzsche habla de moral esclava quiere significar moral *cristiana*, o al menos basada en valores cristianos (tales como humildad, piedad, compasión, desinterés, igualdad, obediencia, etc.) dominantes en los tiempos modernos.<sup>4</sup>

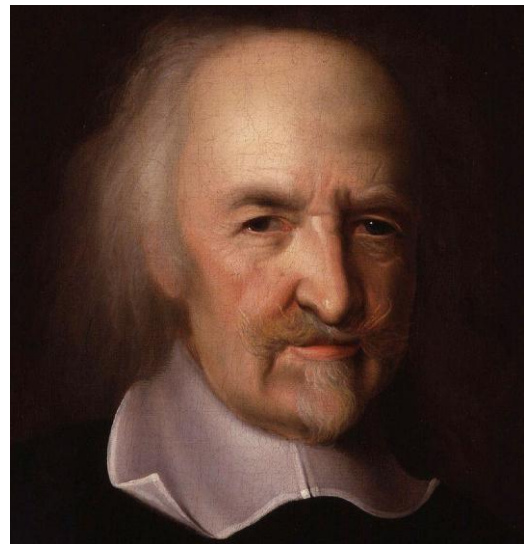
Con Załusky comparto que el modelo caliclesiano resulta menos plausible que el trasimaquiario. Mientras que este último permite explicar la transición legal que se produce cuando una sociedad o estado impone su derecho sobre otra comunidad o estado y también puede explicar cómo el derecho pueda llegar a emerger en ciertas sociedades, el primero por su parte no está adaptado a explicar la imposición del derecho y sólo en casos especiales podría contribuir a formular el esquema de surgimiento inicial del derecho.

## 2. Modelos de Hobbes, Hayek y Wright

Consideremos ahora estos modelos que suponen que el derecho emerge teniendo en cuenta los intereses de todos aquellos cuya conducta es regulada.

### 2.1 Thomas Hobbes<sup>5</sup>

El modelo hobbesiano está basado en los siguientes supuestos: 1) *La gente está privada de sentimientos morales – es decir, son egoístas*. Luego, carecen de preferencias morales. Más allá del egoísmo, todos temen a la muerte violenta, temor que se deriva de que su propósito básico es auto-preservarse. 2) *El estado de naturaleza fue un estado de caos social en el que la gente pugó sin éxito por alcanzar sus intereses egoístas*. Los agentes egoístas han sido incapaces de cooperar para ventaja mutua. Siempre han sido tentados con defecionar en sus interacciones. Por consiguiente, en ausencia de un derecho y de una autoridad que lo imponga, el estado de naturaleza estuvo limitado a un estado de “guerra de todos contra todos”. En estas circunstancias, la vida humana, como él vívida y célebremente dijo, será "solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve". Luego la condición natural de la humanidad fue un estado de conflicto violento producto de las cualidades profundamente antisociales del ser humano. El único motivo sólido para superar estas cualidades fue el temor al peligro mortal que surge del deseo fundamental del ser humano – el deseo de auto-preservarse. 3) *Los orígenes del Derecho, que son simultáneos con los de la moral, están en el contrato social*. Moral y Derecho existen como producto del contrato social; son inventos artificiales. El contrato social fue posible por dos características de los seres humanos: *su anti-socialidad*, es decir su egoísmo (que resultó en el estado de caos e hizo necesario el contrato) y *su racionalidad* (lo que hizo posible el contrato, es decir los humanos comprendieron que pueden realizar mejor su propósito básico, la auto-preservación, si crean el Derecho y establecen una autoridad para imponerlo. El propio contrato



Thomas Hobbes (1588-1679) teórico del absolutismo

<sup>4</sup> Puede explorarse en forma adicional este estudio sobre Nietzsche en Schacht, Richard, editor. [Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals](#). University of California Press, 1994.

<sup>5</sup> Hay una edición de *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*, 1651, según [The Project Gutenberg EBook](#). Usaré esta [traducción en español](#).

social es, tal como lo describe Hobbes, una transformación de *ius naturale* (derecho de la naturaleza) – el derecho de todo ser humano a cualquier cosa (aún al cuerpo de otra persona) – en *lex naturale* (la ley de la naturaleza) – un conjunto de imperativos hipotéticos que pretenden la auto preservación de los humanos. Por lo tanto el contrato social consiste de seres humanos que dan una parte de *ius naturale* para hacer posible la *lex naturale*, que constituye el fundamento del orden social y por lo tanto permite dejar atrás el estado de naturaleza.

Hobbes encuentra tres motivos básicos por los cuales hay conflictos en el estado de naturaleza: el primero es la *competición*, que hace que el hombre invada para obtener algo; el segundo, la *desconfianza*, para la seguridad; y el tercero, la *gloria*, para la reputación.

De estos tres conceptos partirán las leyes de naturaleza hobbesianas. Hobbes define 19 leyes de naturaleza. Sin embargo, las leyes primera y segunda son las más importantes, y de ellas se van a deducir todas las demás. La primera ley se compone de dos partes: *Cada hombre debe procurar la paz hasta donde tenga esperanza de lograrla, y, cuando no puede conseguirla, entonces puede buscar y usar todas las ventajas y ayudas de la guerra.* La segunda parte se refiere al derecho natural, a la libertad de cada hombre, que lo autoriza a usar su propio poder, según le plazca, para la preservación de su propia vida, y por lo tanto hacer cualquier cosa que conciba como la más adecuada para alcanzar ese fin. De esta ley se va a derivar la segunda ley: *Un hombre debe estar deseoso, cuando otros lo están también, y a fin de conseguir la paz y la defensa personal hasta donde le parezca necesario, de no hacer uso de su derecho a todo, y de contentarse con tanta libertad en su relación con los otros hombres, como la que él permitiría a los otros en su trato con él. De aquí en adelante, las leyes de Hobbes van a definir el contrato social, que es la base del siguiente capítulo.*

En el capítulo 15 dice Hobbes: *La tercera ley de naturaleza, justicia. De esta ley de naturaleza, según la cual estamos obligados a transferir a otros aquellos derechos que, retenidos, perturbaban la paz de la humanidad, se deduce una tercera ley, a saber: Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado. Sin ello, los pactos son vanos, y no contienen sino palabras vacías, y subsistiendo el derecho de todos los hombres a todas las cosas, seguimos hallándonos en situación de guerra.*

*Qué es justicia, e injusticia. En esta ley de naturaleza consiste la fuente y origen de la Justicia. En efecto, donde no ha existido un pacto, no se ha transferido ningún derecho, y todos los hombres tienen derecho a todas las cosas: por tanto, ninguna acción puede ser injusta. Pero cuando se ha hecho un pacto, romperlo es injusto. La definición de Injusticia no es otra sino ésta: el incumplimiento de un pacto. En consecuencia, lo que no es injusto es justo.*

*La justicia y la propiedad comienzan con la constitución del Estado. Ahora bien, como los pactos de mutua confianza, cuando existe el temor de un incumplimiento por una cualquiera de las partes (como hemos dicho en el capítulo anterior), son nulos, aunque el origen de la justicia sea la estipulación de pactos, no puede haber actualmente injusticia hasta que se elimine la causa de tal temor, cosa que no puede hacerse mientras los hombres se encuentran en la condición natural de guerra. Por tanto, antes de que puedan tener un adecuado lugar las denominaciones de justo e injusto, debe existir un poder coercitivo que compela a los hombres, igualmente, al cumplimiento de sus pactos, por el temor de algún castigo más grande que el beneficio que esperan del quebrantamiento de su compromiso, y de otra parte para robustecer esa propiedad que adquieren los hombres por mutuo contrato, en recompensa del derecho universal que abandonan: tal poder no existe antes de erigirse el Estado. Eso mismo puede deducirse, también, de la definición que de la justicia hacen los escolásticos cuando dicen que*



*la justicia es la voluntad constante de dar a cada uno lo suyo. Por tanto, donde no hay suyo, es decir, donde no hay propiedad, no hay injusticia; y donde no se ha erigido un poder coercitivo, es decir, donde no existe un Estado, no hay propiedad. Todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, y por tanto donde no hay Estado, nada es injusto. Así, que la naturaleza de la justicia consiste en la observancia de pactos válidos: ahora bien, la validez de los pactos no comienza sino con la constitución de un poder civil suficiente para compeler a los hombres a observarlos. Es entonces, también, cuando comienza la propiedad.*

*No podrían existir, pues, promesas mutuas, cuando no existe seguridad de cumplimiento por ninguna de las dos partes, como ocurre en el caso de que no exista un poder civil erigido sobre quienes prometen; semejantes promesas no pueden considerarse como pactos. Ahora bien, cuando una de las partes ha cumplido ya su promesa, o cuando existe un poder que le obligue al cumplimiento, la cuestión se reduce, entonces, a determinar si es o no contra la razón; es decir, contra el beneficio que la otra parte obtiene de cumplir y dejar de cumplir. Y yo digo que no es contra razón. Para probar este aserto, tenemos que considerar: primero, que si un hombre hace una cosa que, en cuanto puede preverse o calcularse, tiende a su propia destrucción, aunque un accidente cualquiera, inesperado para él, pueda cambiarlo, al acaecer, en un acto para él beneficioso, tales acontecimientos no hacen razonable o juicioso su acto. En segundo lugar, que en situación de guerra, cuando cada hombre es un enemigo para los demás, por la falta de un poder común que los mantenga a todos a raya, nadie puede contar con que su propia fuerza o destreza le proteja suficientemente contra la destrucción, sin recurrir a alianzas, de las cuales cada uno espera la misma defensa que los demás. Por consiguiente, quien considere razonable engañar a los que le ayudan, no puede razonablemente esperar otros medios de salvación que los que pueda lograr con su propia fuerza. En consecuencia, quien quebranta su pacto y declara, a la vez, que puede hacer tal cosa con razón, no puede ser tolerado en ninguna sociedad que una a los hombres para la paz y la defensa, a no ser por el error de quienes lo admiten; ni, habiendo sido admitido, puede continuarse admitiéndole, cuando se advierte el peligro del error. Estos errores no pueden ser computados razonablemente entre los medios de seguridad: el resultado es que, si se deja fuera o es expulsado de la sociedad, el hombre perece, y si vive en sociedad es por el error de los demás hombres, error que él no puede prever, ni hacer cálculos a base del mismo. Van, en consecuencia, esos errores contra la razón de su conservación; y así, todas aquellas personas que no contribuyen a su destrucción, sólo perdonan por ignorancia de lo que a ellos mismos les conviene. (...)*

*Es contrario a la razón alcanzar la soberanía por la rebelión: porque a pesar de que se alcanzara, es manifiesto que, conforme a la razón, no puede esperarse que sea así, sino antes al contrario; y porque al ganarla en esa forma, se enseña a otros a hacer lo propio. Por consiguiente, la justicia, es decir, la observancia del pacto, es una regla de razón en virtud de la cual se nos prohíbe hacer cualquiera cosa susceptible de destruir nuestra vida: es, por lo tanto, una ley de naturaleza. (...)*

*Justicia conmutativa y distributiva. Los escritores dividen la justicia de las acciones en conmutativa y distributiva: la primera, dicen, consiste en una proporción aritmética, la última, en una proporción geométrica. Por tal causa sitúan la justicia conmutativa en la igualdad de valor de las cosas contratadas, y la distributiva en la distribución de iguales beneficios a hombres de igual mérito. Según eso sería injusticia vender más caro que compramos, o dar a un hombre más de lo que merece. El valor de todas las cosas contratadas se mide por la apetencia de los contratantes, y, por consiguiente, el justo valor es el que convienen en dar. El mérito (aparte de lo que es según el pacto, en el que el cumplimiento de una parte hace acreedor al*

*cumplimiento por la otra, y cae bajo la justicia conmutativa, y no distributiva) no es debido por justicia, sino que constituye solamente una recompensa de la gracia. Por tal razón no es exacta esta distinción en el sentido en que suele ser expuesta. Hablando con propiedad, la justicia conmutativa es la justicia de un contratante, es decir, el cumplimiento de un pacto en materia de compra o venta; o el arrendamiento y la aceptación de él; el prestar y el pedir prestado; el cambio y el trueque, y otros actos contractuales.*

*(...) Estos dictados de la razón suelen ser denominados leyes por los hombres; pero impropia- mente, porque no son sino conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a la conserva- ción y defensa de los seres humanos, mientras que la ley, propiamente, es la palabra de quien por derecho tiene mando sobre los demás. Si, además, consideramos los mismos teoremas como expresados en la palabra de Dios, que por derecho manda sobre todas las cosas, enton- ces son propiamente llamadas leyes.*

El Estado (o República) que Hobbes proyecta en Leviatán (Parte II) no es el concepto moderno de república (ausencia de monarquías) sino que es concebido como una *res publica*, es decir, un poder organizado de forma común cuya función es “regentar” las cosas públicas y que se funda a partir de la suma de voluntades individuales libres que deciden actuar para adquirir ventajas comunes. La libertad del individuo se verá reducida a los espacios donde la ley no se pronuncia. Sin embargo, al existir una cesión voluntaria de poder, se contemplaba un caso en el que los individuos podrían rebelarse contra el soberano: cuando éste causara perjuicios a su integridad corporal o a su libertad física, o sea, si el soberano no cumplía su parte del contrato social (de- fender la libertad de los individuos asegurando la paz) el pacto quedaba roto de inmediato. El pensamiento de Hobbes deja un margen muy estrecho al libre albedrío y a la libertad individual.

Hobbes renuncia explícitamente a la separación de poderes, en particular a la que posterior- mente se convertirá en la separación de poderes establecida en la Constitución de USA. Cabe destacar que en el sexto derecho del soberano, Hobbes especifica que está a favor de la censura de los medios de comunicación y de las restricciones a la libertad de expresión, si el soberano considera que son negativas para la preservación del orden público.

Hobbes admite tres tipos de Estado: la monarquía, la aristocracia y la democracia. No puede haber más formas de gobierno que esas tres, pues ninguna, o todas, pueden tener todo el poder soberano (que se ha demostrado anteriormente que es indivisible).

Aunque haya habido otras formas de gobierno en el pasado, como fueron la tiranía y la oligarquía, Hobbes no las consideraba nombres de otras formas de gobierno sino las mismas con otro nombre. Pues aquellos que están descontentos con la monarquía la llaman tiranía y aquellos que están descontentos con la aristocracia la llaman oligarquía, al igual que aquellos que no les gusta la democracia la llaman anarquía (es decir, falta o ausencia de gobierno).

Para Hobbes, el más práctico es la monarquía; ya que la diferencia entre estos tipos de gobierno no consiste en la diferencia del poder, sino en la conveniencia o aptitud de asegurar la paz y la seguridad del pueblo; al fin y al cabo, es el motivo por el cual se instituyen.

Sugiero que lean esta obra, que estableció las bases del derecho moderno de las sociedades y de los gobiernos legítimos.

## 2.2 Friedrich August von Hayek

Voy a permitirme recomendarles la lectura previa de [The Essential Hayek](#), de Donald Boudreaux, con prefacio de Václav Klaus, Fraser Institute, 2014.

Las hipótesis básicas del modelo hayekiano son: 1) *La gente es estrechamente altruista*. Si bien Hayek no tiene ilusiones con respecto a la naturaleza humana, tampoco es pesimista – en el sentido de que los individuos sean egoístas o inmorales. Adopta el punto de vista intermedio de que son estrechamente altruistas, pues la gente tiene altruismo de parentesco y altruismo recíproco. 2) *El estado de naturaleza no fue un estado caótico sino un estado de cooperación inestable*. Hayek considera que nunca existió un estado de naturaleza entendido como un estado caótico – de “guerra de todos contra todos”. En sociedades



Friedrich August Hayek (1899-1992) [La Fatal Arrogancia](#)

primitivas con grupos pequeños pacíficos de cazadores-recolectores, los individuos se conocen unos a otros, pueden ponerse de acuerdo sobre sus objetivos comunes y los medios para conseguirlos, con lo cual el individualismo primitivo constituye un mito, dado que la naturaleza de estas sociedades primitivas es colectiva. Empero, la cooperación en las sociedades primitivas no era estable porque el altruismo recíproco no es un mecanismo psicológico plenamente confiable; aún deben darse muchas condiciones para que se genere una conducta cooperativa; además resulta ser ineficiente para enfrentar problemas de acción colectiva multi-personal. Allí la función social del derecho es la de estabilizar la cooperación. Esto conduce a la tercera tesis: 3) *El Derecho emergió en forma espontánea para estabilizar la cooperación*. El derecho primitivo emerge en dos fases. Primero, surgen costumbres (convenciones de conducta cooperativa) que facilitan la resolución de problemas de acción colectiva. Estas costumbres pueden ser llamadas “leyes” en sentido sociológico (amplio). Estas leyes son luego apuntaladas e implementadas por leyes en sentido estricto (legal), o sea un sistema de normas garantizadas por la coerción institucionalizada. Pero según Hayek, existe una diferencia entre el derecho primitivo y el derecho moderno, captada por la cuarta tesis: 4) *Sólo el derecho primitivo, no así el moderno, es una extensión de nuestros instintos naturales; el propósito del derecho moderno es controlar nuestros impulsos auto-destructivos de imponer nuestros sentimientos de grupo pequeño a la sociedad moderna*.

Hayek sostiene que sólo el rechazo del “socialismo simple” de las sociedades primitivas permitió la expansión de los seres humanos y la creación final de lo que llama el “Orden Ampliado” (o, en forma equivalente, la “Gran Sociedad Abierta”), es decir, una sociedad de características capitalistas en el mundo occidental. Indica que el escalón crucial del proceso de creación del Orden Ampliado fue el paso de la propiedad colectiva a la propiedad privada, lo que permitió el comercio e intercambio de bienes. La economía de cambio a su vez permitió la división del trabajo, con lo que cada individuo pudo especializarse en tareas particulares. La especialización re-

sultó crucialmente importante para generar mayor eficiencia, posibilitando la producción de bienes complejos que ningún individuo podría haber hecho de por sí.

En consecuencia, estas mejoras económicas tornaron posible el incremento de la población humana (según Hayek, por tanto, la mayor parte de la humanidad debe su existencia a la eficiencia incrementada que hizo posible el Orden Ampliado – la economía de libre cambio).<sup>6</sup> Hayek pone énfasis en que las reglas subyacentes al Orden Ampliado son generales, abstractas, e independientes del fin perseguido. Luego, según él, el Orden Ampliado se crea mediante reglas abstractas y generales, no mediante fines grupales, y está limitado por reglas, no está conectado con fines (en otros términos, el Orden Ampliado es *nomocrático*, no *teleocrático*). Estas reglas abstractas, generales e independientes de los fines hicieron posible la coordinación de miles de personas que viven en una sociedad compleja (estas reglas subyacen al desarrollo de la agricultura, de las ciudades, del comercio, etc.). Hayek llama al Orden Ampliado “cosmos” como opuesto a “taxis” – un orden deliberado de las sociedades primitivas.<sup>7</sup> Un punto interesante es la afirmación de Hayek de que la religión apoya el Orden Ampliado, ya que sostiene a la familia y la propiedad.<sup>8</sup>

Ahora analizaremos otras tres características del análisis de Hayek del origen del derecho: su enunciado de que los fundamentos psicológicos del derecho primitivo son esencialmente distintos de los del derecho moderno; su descripción del mecanismo de evolución cultural que condujo al desarrollo del derecho moderno; y su enunciado de que existe una conexión entre los fundamentos psicológicos del derecho primitivo y las ideas socialistas.

#### *a) Fundamentos psicológicos del derecho primitivo y del derecho moderno*

Hayek sostiene que el derecho primitivo es una expresión de nuestros instintos naturales, de grupo reducido, en tanto que el derecho moderno es un mecanismo que contrarresta estos instintos. Enuncia que en las sociedades primitivas (cazadoras-recolectoras) consistentes de hasta

---

<sup>6</sup> Hayek utiliza una metáfora sugerente para describir la transición de la moral primitiva a la moral del Orden Ampliado: *A veces me gusta decir – pienso que esto va más allá de una mera similitud – que nuestro aprendizaje de la moral tradicional, que implicaba mayormente restringir nuestros instintos heredados, es un paso evolutivo tan importante como lo es la adición del sentido de la vista a nuestro sentido del tacto. Había un tiempo en que los organismos animales poseían sólo el sentido del tacto, y en consecuencia sólo estaban al corriente de lo que sucedía en su entorno inmediato. Luego, hace tal vez unos cien millones de años, adquirieron un sentido de la visión y comenzaron a percibir lo que sucedía a distancia. Ahora, nosotros también hemos adquirido un sentido adicional, lo que los fisiólogos llamarían un sentido extra-somático, no construido en nuestra fisiología, que nos permite adaptarnos a eventos más allá de nuestra visión. Vivimos en una sociedad que existe sólo porque podemos servir a gente que desconocemos, y aún cuya existencia ignoramos; y a su vez vivimos en forma constante de los servicios de gente de la que desconocemos todo.* Friedrich Hayek. Knowledge, evolution, and society. Adam Smith Institute, 1983. Todos los temas desarrollados en este apartado están planteados también en F. Hayek, [Law, Legislation and Liberty: A new statement of the liberal principles of justice and political economy](#), 1973.

<sup>7</sup> Como se mencionó, según Hayek, las acciones humanas en las sociedades primitivas se coordinaban mediante un propósito, mientras que en el orden ampliado las acciones humanas se coordinan mediante reglas.

<sup>8</sup> *Escribe: para preservar las reglas de conducta cuya función no entendían, los seres humanos recurrieron a la ayuda de sanciones sobrenaturales. Y admitimos que debemos a creencias místicas el que hayamos preservado una tradición que nos resultó benéfica. Luego debemos nuestra civilización a creencias que no son verdaderas en el mismo sentido que lo son los hechos científicos, pero que resultan tan esenciales como ellos porque fue debido a nuestras creencias que se desarrolló nuestra civilización moderna. (...) las únicas religiones que lograron sobrevivir fueron las que apoyaban la propiedad y a la familia.* Friedrich Hayek. Knowledge, evolution, and society. Adam Smith Institute, 1983.



unos cincuenta miembros la gente perseguía objetivos comunes con otros compañeros (Hayek llama a esto “solidaridad”) y estaba inclinada a atender las necesidades conocidas de gente conocida (lo que Hayek denomina, en forma algo engañosa, “altruismo”) pero no a atender necesidades desconocidas de gente desconocida.<sup>9</sup> Subraya que estos dos “buenos instintos” eran un obstáculo para extender nuestra sociedad más allá de los pequeños grupos, porque tal extensión sólo es posible si la gente puede perseguir libremente sus propios objetivos (lo que implica un abandono de la solidaridad) y comprometerse en relaciones mutuamente beneficiosas mas “abstractas” con extraños cuyas necesidades ignoramos (lo que implica abandonar el altruismo). Sin embargo, había reglas en desarrollo de otro tipo, garantizando la propiedad privada, la competitividad, y la privacidad, es decir las reglas constitutivas del Orden Ampliado y que eran la condición de existencia de la humanidad en su dimensión contemporánea.<sup>10</sup> Estas reglas constituyen nuestra moral contemporánea y ponen un límite a nuestra moral basada en los instintos (que, como se mencionó, se formó durante miles de años de vida en pequeños grupos cazadores-recolectores y que garantizaba la cooperación dentro de cada grupo a expensas de limitar su expansión). Por lo tanto, Hayek plantea que la moral del Orden Ampliado está más allá de la esfera del instinto. Empero, también enuncia que la moral del Orden Ampliado no pudo haber sido creada o proyectada sólo por la razón. ¿Cómo pudo esta moral, según Hayek, haber llegado a existir no siendo ni una expresión del instinto ni una invención de la razón? *La respuesta de Hayek es que la moral del Orden Ampliado emergió durante el proceso de evolución cultural, y que, por consiguiente, su fuente yace entre los instintos y la razón, a saber en la costumbre (reglas aprendidas).* Como se aprecia, según Hayek las reglas de conducta subyacentes al Orden Ampliado no están ni codificadas en nuestro marco de referencia biológico ni son resultado de la razón humana – están codificadas en las costumbres.<sup>11</sup> Veamos ahora más de cerca el mecanismo de evolución cultural, que condujo a la emergencia espontánea del Orden Ampliado.

El enunciado central de Hayek es que la evolución cultural de las reglas de conducta (que constituyen la moral y el derecho) procede mediante selección de grupos: los grupos que adoptan reglas más favorables a la supervivencia y al éxito reproductivo ganan al entrar en competencia con grupos que adoptan reglas menos favorables para lograr estos fines, ya que se desarrollan más rápido y sus poblaciones se tornan más numerosas. Hayek realiza una comparación interesante de la evolución biológica con la evolución cultural. Enuncia que la evolución cultural es mucho más similar a la evolución biológica que al desarrollo dirigido por la razón o basado en el conocimiento previo de los efectos de las decisiones de la gente. La similitud básica entre evolución biológica y evolución cultural es que ambos tipos de evolución involucran adaptación (es decir, son procesos de adaptación continua a circunstancias impredecibles), variabilidad (o sea,

<sup>9</sup> Escribe Hayek, *Nuestros instintos nos indican, en primer lugar, que estamos obligados a atender las necesidades visibles de nuestros amigos conocidos; y en segundo término, que lo que nos proporciona mayor satisfacción es unirnos en un esfuerzo común para un objetivo común.* Friedrich Hayek. Knowledge, evolution, and society. Adam Smith Institute, 1983.

<sup>10</sup> Hayek escribe que las dos prácticas siguientes son típicas del Orden Ampliado y subyacen al adelanto material: *Perseguir el beneficio más que satisfacer necesidades conocidas y emanciparse de la compulsión a compartir los propósitos comunes del grupo pequeño en que uno nació.* Friedrich Hayek. Knowledge, evolution, and society. Adam Smith Institute, 1983.

<sup>11</sup> Hayek puntualiza que la evolución biológica opera demasiado lentamente como para generar en 20/30 mil años reglas constitutivas del Orden Ampliado. Dice que la prolongación de nuestra niñez y juventud fueron probablemente las dos últimas instancias determinadas por la evolución biológica. Este escalón permitió una mayor diferenciación y aceleración de la evolución cultural, aumentando de esa forma la tasa de crecimiento de la población de *homo sapiens*.

“eligen” entre varias soluciones), y *competencia* (o sea, operan de acuerdo con el mismo principio de selección-supervivencia y éxito reproductivo: sobreviven aquellas soluciones que sirven mejor a tales fines). Más aún, ninguna de ambas selecciones está basada en alguna ley que permita predecir eventos futuros.<sup>12</sup> Sin embargo, ambas presentan diferencias importantes. Las diferencias son consecuencia de que la evolución biológica es biológica, orgánica y somática, mientras que la evolución cultural es psicosocial, supra-orgánica y extra-somática. Además, operan con distintos mecanismos de transmisión: en la evolución biológica se trata de la transmisión de *genes*, en la evolución cultural el mecanismo es el aprendizaje por *imitación* (por consiguiente, la evolución cultural es un fenómeno no-biológico, ya que – por definición – lo que no se transmite biológicamente no es un fenómeno biológico). Con respecto a ello, la evolución cultural tiene características específicas; no puede ser explicada sobre una base puramente biológica ni puede reducirse a la evolución biológica.<sup>13</sup>

#### b) *Discusión: La unidad de selección*<sup>14</sup>

Una unidad de selección (también llamada objeto de selección o individuo evolutivo) es una entidad biológica dentro de la jerarquía de la organización biológica (genes, células, organismos, grupos, especies) que está sujeta a selección natural. Durante varias décadas ha habido gran debate entre los biólogos acerca de en qué medida ha sido moldeada la evolución por las presiones selectivas a estos distintos niveles. Este debate ha tratado en igual medida sobre qué significa una unidad de selección y sobre la importancia relativa de estas unidades, es decir, ¿es la selección individual, o la de grupo, la que ha impulsado la evolución del altruismo? Cuando se observa que el altruismo reduce la aptitud de los *individuos*, es difícil saber cómo ha evolucionado el altruismo en el contexto de la selección darwiniana actuando sobre los individuos.

#### *Historia de la controversia*

Para Darwin y para la práctica totalidad de los evolucionistas desde 1859, el organismo individual era el único objeto de selección. No obstante, la cuestión de si Darwin defendió unidades de selección más allá del individuo continúa siendo controvertida. El ejemplo de selección de grupo que suele argüirse es la conservación del agujón entre las avispa: "si en conjunto el empleo del agujón es útil a la comunidad social, el agujón llenará todos los requisitos de la selección natural, aun cuando pueda ocasionar la muerte de algunos miembros" (*El origen de las especies*). Para Ruse<sup>15</sup> y Gould<sup>16</sup> la expresión "útil para la comunidad" no tiene porqué implicar el concepto moderno de selección de grupo. Darwin era, para ambos, un defensor exclusivo de la selección individual.

<sup>12</sup> Luego, ni una teoría de la evolución cultural ni una teoría de la evolución biológica formulan leyes que permitan predecir las fases siguientes. Por tanto, no se pueden predecir los resultados de una mutación dada ni de adoptar una regla dada (de paso, según Hayek esto compromete todos los tipos de historiosofía tradicional).

<sup>13</sup> Un tratamiento adicional de la evolución cultural puede encontrarse en Luca Cavalli Sforza, *L'evoluzione della cultura - Proposte concrete per studi futuri* (Ed. 2010).

<sup>14</sup> Fuente: [Wikipedia](https://es.wikipedia.org).

<sup>15</sup> Ruse, Michael (1983), C. Castrodeza (trad.), ed., *La revolución darwinista (la ciencia al rojo vivo)*.

<sup>16</sup> Gould, S.J. (2002/2004) ¿Definen los caracteres emergentes o las aptitudes emergentes la selección de especies?, en *La estructura de la teoría de la evolución (The Structure of Evolutionary Theory)*.

En 1962 Wynne-Edwards insistió en que ciertos aspectos del comportamiento como los movimientos poblacionales (dispersión) sólo podían ser explicados si se aceptaba a los grupos como objetos de selección.<sup>17</sup> Esta propuesta fue duramente criticada por David Lack<sup>18</sup> y George Williams,<sup>19</sup> que consideraban que los grupos no conformaban el tipo de entidades suficientemente cohesionadas. Frente a la propuesta de Wynne-Edwards, Lack adoptó la perspectiva tradicional de la selección orgánica, pero Williams propuso, en su lugar, la adopción del gen como objeto principal de la selección.

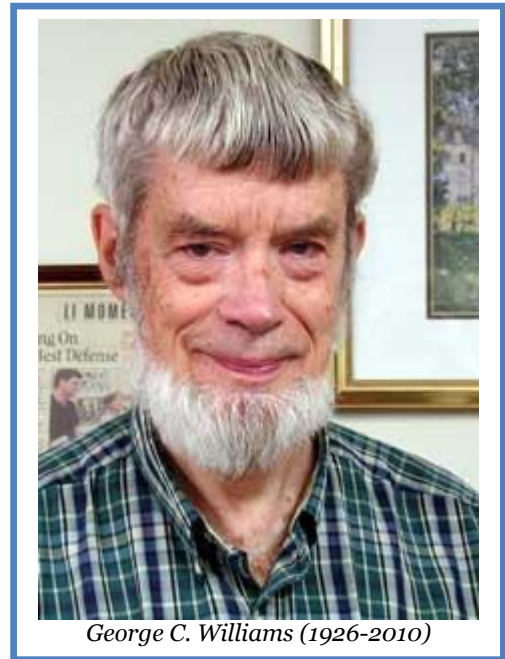
### *Selección al nivel de los genes*

George C. Williams, en *Adaptation and Natural Selection*, fue uno de los primeros en presentar una visión de la evolución centrada en los genes en la que el gen es la unidad de selección, afirmando que una unidad de selección debe exhibir un alto grado de permanencia.

Richard Dawkins escribió varios libros que popularizan y extienden la idea.<sup>20</sup> De acuerdo con Dawkins, los genes causan fenotipos y un gen es 'juizado' por sus efectos fenotípicos. Dawkins distingue entre las entidades que sobreviven o fracasan al sobrevivir (*plicadores*) y las entidades con una existencia temporal que interactúan directamente con el entorno (*vehículos*). Los genes son "replicadores", mientras que los individuos y los grupos de individuos son "vehículos". Dawkins afirma que, aunque ambos son aspectos del mismo proceso, se debe tomar a los "replicadores" como unidades de selección en lugar de los "vehículos". Esto es porque los replicadores, debido a su permanencia, deben ser considerados los beneficiarios últimos de las adaptaciones. *Los genes son replicadores y por tanto el gen es la unidad de selección.*

Los críticos de Dawkins (especialmente Lewontin y Sober) han rechazado que los genes sean la unidad de selección universal alegando distintos argumentos:

- ✓ La crítica principal consiste en resaltar el hecho de que los "genes desnudos", al no ser objetos independientes, no son "visibles" para la selección y que, por lo tanto, nunca pueden ser su objeto.
- ✓ Por otro lado, el mismo gen, como el gen responsable de la anemia en los humanos, puede ser beneficioso en condiciones *heterocigóticas*, pero deletéreo y a veces mortal en el



George C. Williams (1926-2010)



Richard Dawkins n. 1941  
*The Blind Watchmaker* (1986)

<sup>17</sup> Wynne-Edwards, V. C. (1962) *Animal Dispersion in Relation to Social Behavior*.

<sup>18</sup> Lack, D. (1966) *Population Studies of Birds* (Clarendon, Oxford).

<sup>19</sup> George C. Williams (1966) [Adaptation and Natural Selection](#) (Princeton Univ. Press, Princeton).

<sup>20</sup> En particular, Richard Dawkins, *The selfish gene*, [1976] 2016 4<sup>th</sup> ed. Hay traducción: [El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta](#), Salvat. **Recomiendo su lectura.**

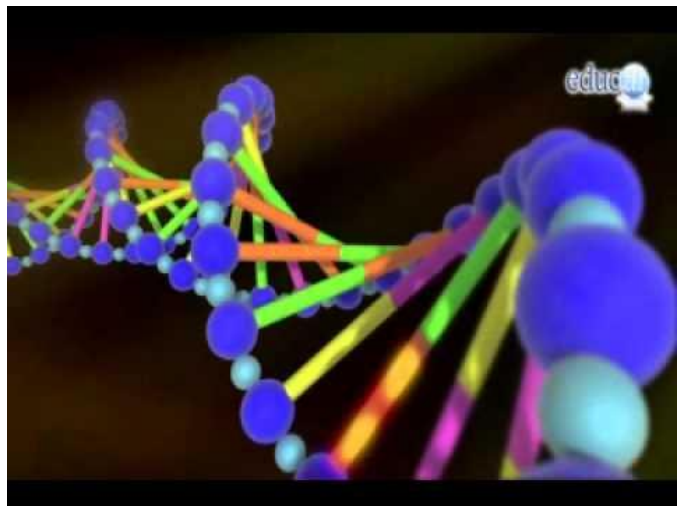
estado homocigótico. Muchos genes tienen distintos valores adaptativos cuando se los sitúa en diferentes genotipos. Los efectos *fenotípicos* de un gen pueden depender, por tanto, del contexto. Si un gen aumenta el éxito reproductivo en un contexto pero lo disminuye en otro, carece de un rol causal global.

- ✓ Al seleccionismo genético se le ha objetado también el fenómeno inverso de la *pleiotropía*, así como la interacción de los genes que controlan componentes poligénicos del fenotipo.

Algunos ejemplos claros de selección a nivel de los genes incluyen la deriva *meiótica* y los *retrotransposones*. En estos dos casos, las secuencias génicas aumentan su frecuencia relativa en una población sin proporcionar necesariamente beneficios a otros niveles de organización. Las mutaciones de la deriva meiótica manipulan la maquinaria de la segregación cromosómica, de manera que los cromosomas que portan la mutación se hallan luego en más de la mitad de los gametos producidos por los individuos heterocigóticos para esa mutación, y por esta razón la frecuencia de la mutación aumenta en la población. Los retrotransposones son secuencias de ADN que generan copias de sí mismas que luego se insertan en el genoma de manera más o menos aleatoria. Estas inserciones pueden ser muy mutagénicas y por tanto reducir drásticamente la aptitud del individuo, por lo que hay una selección muy fuerte contra los elementos que son muy activos.

### c) Resumen del punto de vista de Hayek

En la tabla de la página siguiente se encuentra una comparación sistemática de la evolución biológica y la evolución cultural, teniendo en cuenta los puntos de vista de Friedrich Hayek.



Biología: [ADN](#) 1m 54s

Resumiendo, los mecanismos básicos de la evolución cultural son la transmisión de reglas y la selección de grupos: aquellos grupos que adopten mejores reglas que aseguren una mayor chance de supervivencia y el éxito reproductivo de sus miembros (y por consiguiente un mayor crecimiento de la población de estos grupos) sacan ventaja y ganan en la competencia con los grupos que sirven peor a la realización de estos fines. Estas reglas pueden ser descritas como restricciones a nuestros instintos, reemplazando gradualmente las reacciones innatas subyacentes a nuestra moral primitiva, es decir la moral basada en nuestros instintos. El orden constituido por estas reglas es espontáneo: ningún creador las ha diseñado ni será jamás capaz de hacerlo.



<b>Criterio</b>	<b>Evolución biológica</b>	<b>Evolución cultural</b>
¿Charles Darwin o Jean-Baptiste Lamarck?	No basada en el criterio de Lamarck, sino en Darwin: excluye la herencia de rasgos adquiridos	Basada en el esquema de Lamarck: transmisión de las reglas inventadas mediante imitación y aprendizaje. La moral moderna y el derecho son producto de evolución selectiva basada en la transferencia por imitación, y no mediante procesos genéticos
Transmisión	Transmisión de genes únicamente desde los padres biológicos	Transmisión de la tradición no sólo desde los padres biológicos, sino de varias otras personas
Velocidad	Lenta – la selección natural opera sobre la base de mutaciones aleatorias	Rápida – las reglas no son “aleatorias” – tienen un propósito y pueden ser generadas en número ilimitado
Mecanismo de selección	Selección genética (es disputado actualmente si la evolución biológica puede también basarse en el mecanismo de selección de grupos)	Selección de grupos: grupos o sociedades que se comportan de cierta manera lograron sobrevivir e incrementaron su población
Unidad de selección	Genes	Reglas
Fuente de variabilidad	Mutaciones	Creatividad humana <sup>21</sup>

<sup>21</sup> Consideren la cita siguiente: *Creo que el primero de un grupo reducido que intercambié algo con alguien de afuera, el primer hombre que persiguió sus propios fines, no aprobados ni decididos por las emociones comunes del grupo, sobre todo el primer hombre que reclamó para sí propiedad privada, en particular propiedad privada de la tierra, el primer hombre que, en lugar de entregar su producto excedente a sus vecinos lo comercializó en otro lado – para no hablar del desarrollo ulterior con dinero y préstamos monetarios, en particular el préstamo a tasa de interés – contribuyó al desarrollo de una ética que hizo posible una sociedad de intercambio mundial. Sin embargo, esto debía lograrse tras una lucha constante contra la opinión predominante del grupo donde vivía – las opiniones de los sabios ancianos – y, una vez que hubo un estado y autoridad o una religión organizada, las opiniones del estado y las religiosas. ... Los primeros comerciantes del Mediterráneo que, en lugar de dar lo que tenían a sus miembros, cruzaron los océanos yendo al extranjero para cambiarlo por algo diferente que traían a casa, ciertamente infringían reglas tradicionales. En lugar de buscar la alegría que todos sentimos al perseguir propósitos comunes con nuestros conocidos, las primeras personas que decidieron perseguir sus propios fines, que sus compañeros no compartían, eran ciertamente infractores de las reglas tradicionales.* F. Hayek, Knowledge, evolution, and society. Adam Smith Institute, 1983.

d) *Fundamentos psicológicos del derecho primitivo y de las ideas del socialismo*

Hayek sostiene que los instintos tribales de solidaridad y altruismo, como están dirigidos sólo a los miembros del propio grupo, pero no hacia otros grupos, constituyeron un obstáculo para crear una sociedad amplia y moderna, y que aún siguen siendo una amenaza.<sup>22</sup> Hayek argumenta que el socialismo apela a estos instintos y que por tanto tiene un “carácter reaccionario”. Luego, según él, la fuente principal de ideas socialistas radica en nuestro anhelo atávico por la vida del noble salvaje, miembro de la banda cazadora-recolectora. Según Hayek, el problema es que estos instintos, formados en la banda cazadora-recolectora, son apropiados sólo allí; ceder a ellos y abandonar por consiguiente las principales instituciones del derecho moderno (como la propiedad privada) como postulan los socialistas, socavaría el Orden Ampliado y traería aparejado que la humanidad quedara condenada al hambre. Como se aprecia, lo que Hayek enuncia es que la concepción socialista de la moral (y otras concepciones racionalistas, como el utilitarismo) está embebida en, impulsada psicológicamente por, o al menos no es inconsistente con nuestros instintos.<sup>23</sup> Su punto crucial es que hay un conflicto inevitable entre, por una parte, la moral del Orden Ampliado, y por la otra, la moral primitiva y socialista. Empero, el argumento hayekiano sostiene que el status de la moral primitiva es diferente del status de la moral socialista. Aún cuando Hayek establece una distinción tajante entre la moral primitiva y la moral del Orden Ampliado, no está afirmando que esta última haya reemplazado o debería reemplazar a la primera. La moral primitiva no debería reemplazar a la moral del Orden Ampliado porque la estructura del Orden Ampliado no consiste sólo de individuos, sino además de varios grupos de orden menor (pequeños grupos) dentro de los cuales las antiguas e instintivas reacciones de solidaridad y altruismo conservan su significado. Hayek acepta por ende que vivimos con arreglo a dos tipos de moral; enfatiza que no deberíamos transferir reglas de una a la otra, porque según él aplicar las reglas de una moral al que no es su campo específico sólo puede terminar destruyendo este campo. Empero, cabe subrayar que Hayek no hace este tipo de concesión a las morales racionalistas: no hay campo en el que podrán ser razonablemente aplicadas.

El punto de vista de Hayek es que estas diferencias entre la moral del Orden Ampliado, por una parte, y la moral primitiva y las morales racionalistas, por la otra, explican por qué la gente es reticente en aceptar la moral del Orden Ampliado. Primero, como la moral del Orden Ampliado restringe sus instintos naturales, no será fácilmente aceptada por ellos. Segundo, como el Orden Ampliado emergió en forma espontánea, mediante el proceso de evolución cultural que los humanos no comprenden ni pueden controlar, están poco dispuestos a aceptar las reglas que lo constituyen (los humanos no están dispuestos a aceptar lo que no entienden).<sup>24</sup> Esta renuencia a

<sup>22</sup> Dice: *No puede haber duda de que nuestras emociones y nuestros instintos innatos fueron adquiridos durante los cientos de miles de años – probablemente por espacio de medio millón de años – en que el Homo Sapiens vivía en pequeños grupos de caza y recolección y desarrolló una constitución física con la que gobernó sus instintos innatos. Estos instintos aún siguen siendo fuertes entre nosotros. Pero la civilización se desarrolló mediante nuestro gradual aprendizaje de reglas culturales que fueron transmitidas mediante la enseñanza y que permitieron en gran medida restringir y suprimir algunos de estos instintos naturales. Aunque aún hoy en día nos sentimos inclinados a describirlos como “buenos instintos”, debemos, en buena medida, suprimirlos para mantener nuestro tipo de sociedad y un orden económico del cual ésta depende. En tal sentido, hay un conflicto entre distintas reglas morales...* Hayek, Knowledge, evolution, and society. Adam Smith Institute, 1983.

<sup>23</sup> Hayek nota que resulta “un hecho curioso” que en el movimiento en contra de la moral del Orden Ampliado confluyan “dos tradiciones completamente diferentes: un llamamiento a nuestros instintos primitivos innatos, y el argumento ultra racional de los últimos filósofos – según el cual nada que no se pueda justificar racionalmente debería ser respetado.” Hayek, Knowledge, evolution, and society. Adam Smith Institute, 1983.

<sup>24</sup> Comparar la cita siguiente: *El gran problema para las políticas sociales es que odiamos la idea de que debemos nuestro progreso, no a nuestra inteligencia en haber escogido nuestra cultura, sino en haberla*

aceptar lo que no puede comprenderse completamente es una manifestación de lo que Hayek llama la *fatal arrogancia*, es decir, la convicción característica de la moral racionalista de que los humanos pueden diseñar un orden social mejor, más justo que el emergente en forma espontánea por nuestra evolución cultural. Hayek distingue algunos supuestos de los puntos de vista que están sujetos a la fatal arrogancia: (a) es irracional comportarse con arreglo a lo que no puede ser científicamente demostrado; (b) es irracional comportarse con arreglo a lo que no se comprende, a aquello cuyo propósito no está definido *a priori*, cuyos efectos son desconocidos, no observables, y cuya utilidad no puede comprobarse. Hayek rechaza estos axiomas sobre la base de que toda interferencia con el proceso de evolución cultural a fin de garantizar resultados justos disminuiría el bienestar social. Por ejemplo, dice que el mundo de Rawls nunca sería un mundo civilizado: al detenerse el proceso aleatorio de diferenciación se paralizaría el proceso de descubrir nuevas posibilidades y se conduciría a un descenso del bienestar social.

Para resumir, Hayek muestra cómo el derecho y la moral llegan a existir y qué implicancias pueden tener sus orígenes para nuestra vida económica y política. El enunciado principal de Hayek es que el propósito del derecho moderno subyacente al Orden Ampliado es controlar nuestros impulsos auto-destructivos para imponer nuestros sentimientos de grupo pequeño a la sociedad moderna. El derecho moderno nació como resultado de la evolución cultural y su mecanismo de selección de grupos.

#### e) Lecciones de la etología y la antropología cultural

Los puntos principales en los que el estudio comparado del comportamiento ha arrojado luz tan importante sobre la evolución del derecho son, *en primer lugar, que ha dejado claro que los individuos habían aprendido a observar (y hacer cumplir) las reglas de conducta mucho antes de que tales reglas pudieran expresarse en palabras*. Y segundo, que estas reglas habían evolucionado porque condujeron a la formación de un orden de actividades del grupo en su conjunto que, si bien son los resultado de las regularidades de las acciones de los individuos, deben distinguirse claramente de ellas, *ya que es la eficiencia del orden resultante de acciones lo que determinará si los grupos cuyos miembros observan ciertas reglas de conducta prevalecerán*. Para seguir el razonamiento de Hayek, leemos en [Law, legislation and liberty](#) (p. 98 y sqq. con notas agregadas de wikipedia):

“... Ahora debería ser más fácil ver por qué en toda civilización temprana encontramos una ley como la de "los medos y los persas que no cambia", y por qué todos los principios de "dar la ley" consistieron en esfuerzos para registrar y dar a conocer una ley que fue concebida como inalterable. Un "legislador" podía tratar de purgar la ley de las supuestas corrupciones, o restaurarla a su pureza prístina, pero no se pensaba que pudiera hacer una nueva ley. Los historiadores del derecho están de acuerdo en que, a este respecto, todos los famosos "legisladores" primitivos, de Ur-Nammu<sup>25</sup> y Hammurabi<sup>26</sup> a Solón,<sup>27</sup> Licurgo<sup>28</sup> y los autores de las *Doce Tablas*

---

*seleccionado, por decirlo así, para hacer lo correcto sin saber en realidad qué es lo mejor. (...) La moral que hizo posible el orden ampliado no fue inventada por nosotros y jamás ha sido comprendida; por lo tanto la odiamos. Y la gente que pretende que podríamos volver a seguir nuestro instinto natural tiene gran atractivo.* Hayek, Knowledge, evolution, and society. Adam Smith Institute, 1983.

<sup>25</sup> Ur-Nammu fue un general sumerio de Utu-hegal, que se rebeló y lo destronó fundando la III dinastía de Ur, con la que vendría el renacimiento sumerio y una nueva etapa de esplendor en Mesopotamia como no se veía desde Sargón de Acad. Para asegurar su poder acabó con la dinastía de Lagaš, y derrotó a Nammakhanien en 2110 a. C., casi al tiempo que a Utu-hegal. Con ello se garantizó el apoyo y el sometimiento de las ciudades sumerias. Urnammu sometió Uruk, se proclamó rey de Uruk y a su vez sucesor de los reyes míticos de la ciudad, es decir llegó a inventarse una sucesión ininterrumpida que lo emparentaba con Gilgameš.

*romanas*,<sup>29</sup> no pretendían crear nueva ley, sino simplemente enunciar lo que la ley siempre había sido. Pero si nadie tenía el poder o la intención de cambiar la ley, y sólo la vieja ley era considerada como buena, esto no significa que el derecho no siguiera desarrollándose. Lo que significa es simplemente que los cambios que ocurrieron no fueron el resultado de la intención o el diseño de un legislador. Para un gobernante cuyo poder descansaba en gran medida en la expec-

---

<sup>26</sup> Hammurabi (en acadio, del amorrita Ammurāpi, fallecido en 1750 a. C.) fue el sexto rey de Babilonia durante el Primer imperio Babilónico, desde el año 1792 al año 1750 a. C. según la cronología media. Ascendió al trono después de la abdicación de su padre, Sín-Muballit y creó el Imperio Babilónico extendiendo el control de Babilonia sobre Mesopotamia tras vencer varias guerras contra los reinos vecinos. Aunque su imperio controlaba toda Mesopotamia en el momento de su muerte, sus sucesores fueron incapaces de mantenerlo. Hammurabi es conocido por el conjunto de leyes llamadas *Código de Hammurabi*, uno de los primeros códigos de leyes escritas de la Historia. Estas leyes fueron inscritas en una estela de piedra de 2,4 m de altura, encontrada en Persia en 1901 pero de procedencia desconocida. Gracias a su reputación en tiempos modernos como antiguo legislador, el retrato de Hammurabi se encuentra en numerosos edificios de gobierno de todo el mundo.

<sup>27</sup> Solón (c. 638 a. C. –558 a. C.) fue un poeta, reformador político, legislador y estadista ateniense, considerado uno de los Siete Sabios de Grecia. Gobernó en una época de graves conflictos sociales producto de una extrema concentración de la riqueza y poder político en manos de los eupátridas, nobles terratenientes de la región del Ática. Su Constitución del año 594 a. C. implicó una gran cantidad de reformas dirigidas a aliviar la situación del campesinado asediado por la pobreza, las deudas (que en ocasiones conducían a su esclavización) y un régimen señorial que lo ataba a las tierras de su señor o lo conducía a la miseria. En particular, se distinguen las reformas institucionales y el nuevo sistema censitario creados con objeto de abolir la distribución de los derechos políticos basada en el linaje del individuo y de, en su lugar, constituir una timocracia. Como resultado, los estratos medios obtuvieron una mayor cuota de poder político, pero los estratos más bajos no consiguieron que fuese oído su reclamo de una nueva repartición de tierras, que en un principio anhelaban.

<sup>28</sup> Licurgo fue un legislador de Esparta, acerca del cual se ha discutido, desde la Antigüedad, cuál fue el momento histórico en el que vivió; incluso no resulta claro determinar si fue realmente una figura histórica. Se le han adscrito cronologías que van desde el siglo XII a. C. hasta el año 600 a. C., pero predomina la opinión de que las fechas más probables son el siglo VII a. C. y el siglo IX a. C. Estableció la reforma de la sociedad espartana de acuerdo con el Oráculo de Delfos. Mucha de la constitución de Esparta se atribuye a Licurgo. Fue citado por historiadores antiguos, como Heródoto, Jenofonte y Plutarco. Muchos historiadores creen que Licurgo fue el responsable de las reformas comunales y militaristas que transformaron la sociedad espartana en la segunda parte del siglo VII a. C., denominada Gran Retra. Se cuenta que su compromiso con sus leyes era tal que, tras hacer jurar a los espartanos que las acatarían hasta su regreso a la ciudad, se quitó la vida al salir de ésta, para así, asegurar su aplicación perpetua. Los principios sobre los que se fundan las reformas que se le atribuyen fueron: la subordinación de todos los intereses privados al bien público, la imposición de una estructura social modelada sobre la vida militar, en la que la educación de los jóvenes estaba encomendada al propio Estado, y la obligación de sobriedad en la vida privada. Más genéricamente, se puede expresar en tres ámbitos: buena educación, menosprecio de la riqueza y amor a la patria. Se le atribuye el pensamiento de que *Lo importante de las leyes no es que sean buenas o malas, sino que sean coherentes. Solo así servirán a su propósito.*

<sup>29</sup> La Ley de las XII Tablas (*lex duodecim tabularum* o *duodecim tabularum leges*) o Ley de igualdad romana fue un texto legal que contenía normas para regular la convivencia del pueblo romano. También recibió el nombre de ley decemviral. Por su contenido se dice que pertenece más al derecho privado que al derecho público. Fue el primer código de la Antigüedad que contuvo reglamentación sobre censura (pena de muerte por poemas satíricos). La ley se publicó al principio en doce tablas de madera y, posteriormente, en doce planchas de bronce que se expusieron en el foro. Debido a que no queda indicio alguno de su existencia, algún autor ha llegado a sugerir que no existieron. No obstante, su desaparición puede explicarse por el saqueo que sufrió Roma hacia el año 390 a. C. por parte de los galos. Se cree que se destruyeron y, por algún motivo, no se reprodujeron con posterioridad. Esta última teoría parece estar apoyada por las abundantes referencias que de ellas hacen los autores antiguos. El historiador Tito Livio dijo de ellas que eran la fuente de todo el derecho romano, tanto público como privado. Por su parte, el orador y abogado Cicerón afirmó que los niños aprendían su contenido de memoria. Al estar estas leyes expuestas públicamente, estaban libre de malas interpretaciones de sus custodios. Pues parece que anteriormente los pocos que conocían las Leyes, las interpretaban manipulándolas a su favor. Estas Leyes para todos (los ciudadanos) fueron las bases del Imperio Romano pues todos estaban bajo las mismas en cualquier rincón del Imperio.

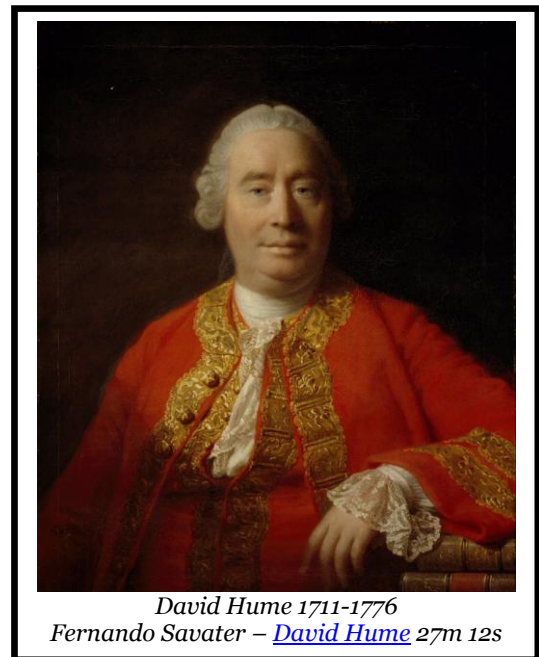


tativa de que aplicaría una ley presumida como dada independientemente de él, esta ley a menudo debió parecer más un obstáculo a sus esfuerzos de organización deliberada del gobierno que un medio para sus propósitos conscientes. Fue en aquellas actividades de sus sujetos que no pudieron controlar directamente, a menudo principalmente en las relaciones de estos sujetos con extraños, que se desarrollaron nuevas reglas fuera de la ley impuesta por los gobernantes, mientras que éstas últimas tendieron a ser rígidas precisamente en la medida en que habían sido articuladas.

El crecimiento de las reglas de conducta independientes del propósito, que pueden producir un orden espontáneo, a menudo ha tenido lugar en conflicto con los objetivos de los gobernantes que tendían a tratar de convertir su dominio en una organización propia. Es en el *ius gentium*,<sup>30</sup> la ley del comerciante, y en las prácticas de los puertos y ferias que debemos buscar principalmente los pasos en la evolución de la ley que finalmente hizo posible una sociedad abierta. Quizá se podría incluso decir que el desarrollo de reglas de conducta universales no comenzó dentro de la comunidad organizada de la tribu, sino más bien con el primer caso de trueque silencioso cuando un salvaje colocó algunas ofrendas en el límite del territorio de su tribu en la expectativa de que habría un regalo de vuelta de manera similar, comenzando así una nueva costumbre. En todo caso, no fue a través de la dirección de los gobernantes, sino a través del desarrollo de las costumbres sobre las cuales se pudieron basar las expectativas de los individuos, que se aceptaron reglas generales de conducta.”

*f) Similitudes entre las teorías de la emergencia del derecho y la moral de Hume y Hayek*

David Hume rechaza – como más tarde lo haría Hayek – lo sostenido por Hobbes en cuanto a que los humanos sean seres completamente egoístas y en su lugar mantiene que tienen un rango de pasiones dirigidas a promover el bienestar social (Hume las llama “pasiones morales” o “virtudes”). Hume hace una distinción crucial entre pasiones naturales y artificiales. A las virtudes naturales (como la benevolencia y la generosidad) las llama naturales en el doble sentido de que *existen aparte de las convenciones sociales* y de que *no requieren un pensamiento ético explícito* al actuar.<sup>31</sup> En contraste, la justicia (enten-



<sup>30</sup> *Ius gentium*, el derecho de gentes, en un sentido restringido comprende las instituciones del derecho romano de las que pueden participar los extranjeros (*peregrini*) que tenían tratos con Roma y sus ciudadanos (*cives*), por lo que supone una complementación del *ius civile*, para aplicarlo con individuos que no ostentaran la ciudadanía romana. Al principio sólo existía un pretor, pero cuando Roma comienza a expandirse y a tener relaciones con otros países, se ve la necesidad de crear otro, así en el año 242 a. C. se crea la magistratura del *Praetor Peregrinus*, que atendía los casos en los que exclusivamente intervinieran no ciudadanos. Al crearse esta nueva magistratura comenzó a llamarse al anterior pretor como *Praetor Urbanus*, dedicado a juzgar los asuntos en los que participasen ciudadanos romanos. Los casos tratados eran bastante variados, pero la mayoría derivaban de asuntos comerciales. Así, las relaciones comerciales obligaron a la creación del precedente del llamado derecho contractual, un derecho *ultra citroque obligatio* (que obliga a ambas partes), a partir del cual nace el *ius gentium*.

<sup>31</sup> Mark LeBar and Michael Slote, [Justice as a Virtue](#), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2016 Edition). Edward N. Zalta (ed.).

didada como una virtud conectada con los bienes y la propiedad consistente en el respeto de la propiedad y el mantenimiento de las promesas), la principal virtud artificial, no proviene directamente de la naturaleza humana, sino es el producto del artificio y la inventiva del hombre;<sup>32</sup> es artificial porque depende para su existencia de convenciones y artificios humanos y porque el motivo primario para la justicia es un sentido de justicia (LeBar and Slote, 2016). Ahora bien, pareciera que la distinción de Hume entre virtudes naturales y virtudes artificiales corresponde a la distinción de Hayek entre moral primitiva (basada en instintos de solidaridad y altruismo) y moral del Orden Ampliado (desarrollada en el proceso de evolución cultural).<sup>33</sup> Hume enuncia que las virtudes artificiales se desarrollaron en forma espontánea: como continuaron prestando buenos resultados, la gente siguió practicándolas. Hume también proporciona un relato de los orígenes del gobierno. Observa que las sociedades pequeñas pueden preservar su orden interno sin ninguna autoridad central. Los individuos cumplen voluntariamente con las convenciones de propiedad, transferencia de los bienes, y ejecutan lo prometido, descansando únicamente en mecanismos informales de ejecución (como la exclusión social). Sin embargo, al aumentar la población y mejorar la productividad material, la tasa de defección aumenta hasta el punto que los mecanismos informales de ejecución de las normas dejan de ser suficientes para preservar el orden social (el aumento de la tasa de defección puede contabilizarse a partir del hecho de que un mayor número de bienes materiales aumenta la tentación a defeccionar y que las transacciones se vuelven más anónimas, aumentando por tanto la probabilidad de un defector de salirse con la suya). Aún si la gente sabe que la violación de las reglas de justicia va en detrimento de sus intereses de largo plazo, no es probable que resistan a la tentación de defeccionar a causa de su tendencia a preferir un bien más reducido a corto plazo que uno más grande a largo plazo. Esto requiere la invención de un *gobierno* que haga cumplir las reglas de la propiedad y de las promesas (Hume las llama *laws of nature*, si bien según él no son naturales), resuelva los casos donde haya una controversia sobre lo que requiere la justicia, y lleve adelante proyectos por el bien común (tales como construir rutas y dragado de puertos).<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Hume escribe que una de sus funciones es facilitar una solución a los problemas de *mutualismo retrastado*.

<sup>33</sup> Hayek invoca con aprobación la sentencia de Hume de que las reglas morales no son conclusiones a las que llega la razón humana. Claro, Hayek objetaría usar el término “artificiales”, que sugiere que han sido inventadas. Según Hayek, no han sido resultado de un diseño. Como se indicó antes, según Hayek, los nuevos modos de conducirse no fueron adoptados porque alguien pensó que eran mejores; fueron adoptados porque alguien que los usó se benefició y también lo hizo su grupo, por lo que estas reglas, sin que nadie las entendiera, gradualmente comenzaron a ser adoptadas. Puede consultarse más sobre la relación entre Hayek y Hume en F. Hayek, [Studies In Philosophy, Politics And Economics](#), 1967: The Legal And Political Philosophy Of David Hume p.106-121.

<sup>34</sup> De paso, se pueden hallar analogías entre la distinción de Hayek de moral primitiva y derecho y moral modernos, y la distinción de Henri Bergson entre moral abierta y moral cerrada ([Les deux sources de la morale et de la religion](#), 1932). Lo que Bergson llama moral cerrada corresponde a lo que Hayek denomina moral primitiva (o sea, moral de las tribus primitivas en las que el individuo está subordinado a la sociedad y carece de una esfera libre en la que puede perseguir sus propios fines). La moral abierta en sentido bergsonian, empero, es diferente del concepto hayekiano de moral del Orden Ampliado; la moral abierta no es la moral subsumida en las relaciones de mercado sino, más bien, una moral de orden superior iniciada por grandes figuras espirituales.

### 2.3 Robert Wright

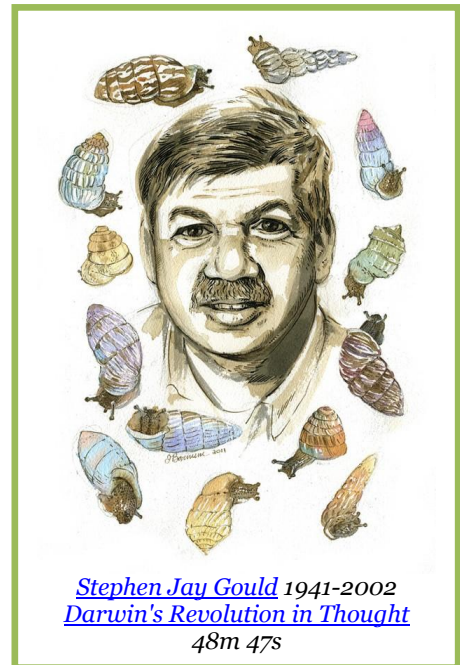
Robert Wright (nacido en 1957) es un periodista y académico estadounidense además de un galardonado autor de “best sellers” sobre ciencia, *psicología evolutiva*, *historia*, *religión* y *teoría de los juegos*. Escribió *The Evolution of God*, *Nonzero: The Logic of Human Destiny*, *The Moral Animal* y *Three Scientists and Their Gods: Looking for Meaning in an Age of Information*. Es cofundador y editor en jefe de Bloggingheads.tv, un miembro senior de la New America Foundation, un think tank que ha sido descrito como un centrista radical en orientación política. Adicionalmente, imparte un seminario a estudiantes de licenciatura en la universidad de Princeton sobre las conexiones entre la ciencia moderna cognitiva y el budismo como complemento al curso en línea sobre el mismo tema.



Robert Wright: [On Optimism](#) 19m 7s

Para introducir la temática de Wright – a quien seguiremos en [Nonzero: The Logic of Human Destiny](#) (2000) – voy a incluir la revisión crítica de su libro por Norman Johnson:

*En Wonderful Life (1989), Stephen J. Gould preguntó: ¿Qué pasaría si tuviéramos que repetir la cinta de la vida, comenzando en el Cámbrico?<sup>35</sup> ¿Conseguiríamos vida inteligente? ¿Podríamos incluso obtener algo parecido a los seres humanos? Stephen Gould, basándose en los fósiles de Burgess Shale para su respuesta, dice enfáticamente que no. Sostiene que la peculiaridad de la evolución, en la que la carrera puede no ser siempre para el más rápido, hace extremadamente improbable que algo como los*



[Stephen Jay Gould](#) 1941-2002  
[Darwin's Revolution in Thought](#)  
48m 47s

<sup>35</sup> La explosión cámbrica o radiación evolutiva del Cámbrico fue la aparición repentina (desde un punto de vista geológico) y rápida diversificación de organismos macroscópicos multicelulares complejos en los inicios del periodo Cámbrico, hace 542/530 millones de años. Este período marca una brusca transición en el registro fósil con la aparición de los miembros más primitivos de muchos filos de metazoos (animales multicelulares). En 1859 Charles Darwin habló sobre este fenómeno como una de las mayores objeciones contra su teoría de evolución por selección natural; sin embargo actualmente existen teorías que explicarían evolutivamente este fenómeno, siendo compatible con la selección natural; ya que una evolución moderadamente acelerada y sostenida durante unas decenas de millones de años puede dar lugar a este fenómeno evolutivo. Esto debido a que un aumento en las modificaciones físicas o anatómicas (como lo acontecido durante el Cámbrico) estaría correlacionado igualmente con un aumento en las modificaciones genéticas. Se postula que en ese periodo, en el caso de los artrópodos, las tasas de desarrollo referentes a las modificaciones físicas fueron 4 veces más rápidas, y las genéticas unas 5,5 veces más rápidas; con lo cual la evolución que habría podido haber sucedido en un período normal de 150 millones de años, se produjo en tan sólo 30 millones.



mamíferos – y mucho menos los seres humanos – evolucionen. La inteligencia humana, en particular, para Gould, es un maravilloso accidente, definitivamente no el destino de la vida en este planeta. El periodista científico Robert Wright no está de acuerdo con la opinión de Gould. Wright piensa en cambio que la aparición de la vida inteligente, e incluso de la inteligencia humana, era un escenario muy probable en el momento de la explosión cámbrica. Wright también ve un mayor progreso sostenido en la cultura humana. De hecho, el subtítulo de su libro es *La lógica del destino humano*. Por destino, Wright no quiere decir certeza metafísica. Más bien, describe el destino humano por analogía: Así como el destino de una semilla de amapola es convertirse en una amapola, aunque no todas las semillas de amapola logren florecer en amapolas, la humanidad también tiene un destino: avanzar hacia la complejidad y llegar a un nuevo equilibrio, una era de relativa estabilidad política, económica y social.

De acuerdo con Gould (1989. [Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History](#); y 1996. *Full House: The Spread of Excellence from Plato to Darwin*), no existe una presión global para aumentar la complejidad; las direcciones de los cambios en la complejidad son aparentemente aleatorios. Wright insiste, sin embargo, en que la tendencia al aumento de la complejidad es impulsada por una fuerza poderosa: organismos que juegan "juegos de suma no cero", en los que la ganancia de un participante no tiene que ser a expensas de otro. Ambos jugadores pueden ganar (ganar-ganar), o ambos pueden perder (perder-perder), pero son los pagos "ganar-ganar" los que Wright ve como la raíz de los avances importantes en la comple-



Burgess Shale es un lecho marino a cielo abierto situado a 2336 m. en el Parque Nacional Yoho de Canadá. Yoho es una expresión Cree que significa asombro

jididad y la inteligencia. Aunque el objetivo de Wright es establecer que los juegos de suma no cero son la causa de la tendencia general hacia una mayor complejidad a lo largo de toda la historia de la vida, comienza con -de hecho, dedica más de la mitad del libro a la historia humana. La racionalidad de Wright es que nosotros, los humanos, somos ejemplos de jugadores del juego. Jugamos más y más complejos "juegos" entre nosotros que cualquier otro organismo. También hemos "evolucionado en medio de jerarquías sociales y nuestras mentes están diseñadas para negociarlas". Así, Wright explica por primera vez cómo los juegos de suma no cero han llevado al progreso tecnológico a lo largo de la historia y luego intenta extender este papel a la evolución progresiva en general.

Wright resume la tendencia general de la cultura humana de la siguiente manera: "Surgen nuevas tecnologías que permiten o alientan nuevas formas más ricas de interacción de suma no cero. Entonces... evolucionan las estructuras sociales que realizan este rico potencial-que convierten las situaciones de suma no cero en sumas positivas". Los hilos no cero están en las mismas tierras que [Guns, Germs, and Steel](#) de Diamond (1997), pero los dos autores difieren en el énfasis. Aunque Wright está de acuerdo con Diamond sobre los factores que causan que ciertas poblaciones hagan progresos tecnológicos más rápidos que otros, por ejemplo la disponibilidad de animales que puedan domesticarse, Wright se centra en la dirección general de



la humanidad, desde simples tribus cazadoras-recolectoras hasta sociedades "Big Man" como desde el Imperio Romano a la Revolución Industrial y a la era de la información actual. Wright también minimiza las interrupciones de esa progresión: Los "bárbaros" a las puertas del Imperio Romano no eran realmente tan bárbaros, y la Edad Oscura no fue tan oscura. Como señala repetidamente Wright, las interrupciones tienen poca consecuencia porque "el mundo hace copias de seguridad". Es decir, las civilizaciones en ascenso conservan gran parte de la cultura de la civilización caída. Wright aconseja que la consideración importante para el seguimiento del progreso no es el ascenso y la caída de las civilizaciones individuales, sino más bien la disposición de conocimientos acumulados e invenciones.

Después de discutir cómo los beneficios de los juegos de suma no cero han hecho avanzar la cultura humana, Wright pasa a analizar el papel de los juegos de suma no cero en la historia de la vida. Aunque los organismos no humanos juegan juegos menos complejos que los humanos, juegan estos juegos por más tiempo. Wright tampoco limita los jugadores de los juegos de suma no cero a los organismos: considera que los elementos genéticos también son jugadores. De hecho, Wright conecta estos juegos, jugados desde hace miles de millones de años, con la era de la información de hoy: "La globalización", dice, "ha estado en las cartas no sólo desde la invención del telégrafo o del vapor, o aún de la palabra escrita o la Rueda, sino desde la invención de la vida".

Ciertamente no es irrazonable, dada la inteligencia y el ingenio humanos, creer que la globalización estaba en las cartas. La cuestión formal, sin embargo, es si la inteligencia humana, no tanto una red global de información, estuvo en las cartas todo el tiempo.

Estoy de acuerdo con Wright en que la complejidad de los organismos hoy en día fue producida por algo más que cambios aleatorios de dirección. Complejidad, sin embargo, no es lo mismo que inteligencia. ¿Qué nos dice la historia de la vida sobre la facilidad de adquirir inteligencia? Ojos y otros rasgos que han evolucionado independientemente docenas de veces son probablemente fáciles de adquirir durante el tiempo evolutivo (R. Dawkins 1996. *Climbing Mount Improbable*). ¿Pero la inteligencia? "Muy pocos animales en la Tierra se han molestado con mucha inteligencia o destreza", como apunta Diamond (J. Diamond 1992. *The Third Chimpanzee: The Evolution and Future of the Human Animal*). "Las especies verdaderamente exitosas de la Tierra han sido en cambio ratas y escarabajos mudos y torpes, que encontraron mejores rutas hacia su predominio actual" (ibid.).

Aunque estoy en desacuerdo con la opinión de Wright de que la inteligencia humana estaba destinada a evolucionar, creo que Nonzero vale la pena de ser leído y debe interesar a un amplio espectro de lectores. Wright da a los lectores mucho que pensar, y lo hace de una manera colorida y atractiva. La importancia de las ideas y asuntos que Wright discute es razón suficiente para examinar Nonzero.

### Capítulo I: La calma antes de la tormenta

Un gran número de presagios internos y externos (trastornos políticos y sociales, malestar moral y religioso) nos han hecho sentir, más o menos confusamente, que algo tremendo se está produciendo actualmente en el mundo. ¿Pero, qué es esto? - Pierre Teilhard de Chardin

El premio Nobel Steven Weinberg terminó un libro con esta afirmación: "Cuanto más comprensible parece el universo, más inútil parece también". Lejos de mí discutir con un gran físico sobre lo deprimente que es la física. Por lo que sé, el reino de la sabiduría de Weinberg, el

reino de la materia inanimada, realmente no ofrece evidencia de un propósito más elevado. Pero cuando nos adentramos en el campo de la materia animada -bacterias, mohos de limo celular y, sobre todo, seres humanos- la situación me parece diferente. Cuanto más de cerca examinamos la deriva de la evolución biológica y, sobre todo, la deriva de la historia humana, más parece haber un punto a todo. Porque en ninguno de los dos casos "deriva" realmente es la palabra correcta. Ambos procesos tienen una dirección, una flecha. Al menos, esa es la tesis de este libro.

Las personas que ven una dirección en la historia humana, o en la evolución biológica, o ambas, a menudo han sido desechadas como místicas o excéntricas. En algunos aspectos, es difícil argumentar que merecen un mejor tratamiento. El filósofo Henri Bergson creía que la evolución orgánica es impulsada por un misterioso "élan vital", un impulso vital. Pero ¿por qué postular algo tan etéreo cuando podemos explicar el funcionamiento de la evolución en términos totalmente físicos de selección natural? Pierre Teilhard de Chardin, el teólogo jesuita, vio la historia de la humanidad avanzar hacia el "punto Omega". Pero, ¿qué tan serio podría esperar que los historiadores lo tomaran en cuenta, dado que el punto Omega está "fuera del tiempo y del espacio"?

Por otro lado, hay que dar algún crédito a Bergson y Teilhard de Chardin. Ambos vieron que la evolución orgánica tiene una tendencia a crear formas de vida con una complejidad cada vez mayor. Y Teilhard de Chardin, en particular, hizo hincapié en una tendencia comparable en la historia de la humanidad: la evolución, a lo largo de los milenios, de estructuras sociales cada vez más vastas y complejas. Sus extrapolaciones de esta tendencia eran clarividentes. Escribiendo a mediados de este siglo, se centró en las telecomunicaciones, y la globalización que instiga, antes de que estos temas estuvieran de moda. Con su concepto de la "noosfera", el "envoltorio pensante de la Tierra", Teilhard incluso anticipó de manera vaga a Internet -más de una década antes de la llegada de la invención del microchip.

¿Pueden las explicaciones de Bergson y Teilhard, tendencias básicas en la evolución biológica y en la evolución tecnológica y social de la especie humana, explicarse en términos científicos y físicos? Creo que sí; Eso es en gran parte de lo que trata este libro. Sin embargo, la concreción de la explicación no necesita, creo yo, agotar completamente estos patrones del contenido espiritual que Bergson y Teilhard les imputan. Si la direccionalidad se incorpora a la vida - si la vida se mueve naturalmente hacia un fin particular - entonces este movimiento legítimamente invita a la especulación sobre lo que hizo el edificio. Y la invitación es especialmente fuerte, voy a argumentar, a la luz de la fase de la historia humana que parece estar inmediatamente por delante - una especie de culminación social, política e incluso moral.

Como los lectores que no se sienten atraídos por las cuestiones teológicas se alegrarán de oír, tal especulación constituye una pequeña parte de este libro: unos cuantos pensamientos cósmicos hacia el final, necesariamente tentativos. Sobre todo este libro es acerca de cómo llegamos a donde estamos hoy, y lo que esto nos dice acerca de hacia dónde nos dirigimos.

### El secreto de la vida

El día en que James Watson y Francis Crick descubrieron la estructura del ADN, Crick, como Watson recordó más tarde, entró en su lugar de almuerzo regular y anunció que habían "encontrado el secreto de la vida". Con todo el debido respeto por el ADN, me gustaría nominar a otro candidato para el secreto de la vida. A diferencia de Francis Crick, no puedo afirmar

*haber descubierto el secreto que estoy promocionando. Fue descubierto - o, si se prefiere, inventado - hace medio siglo por los fundadores de teoría de los juegos, John von Neumann y Oskar Morgenstern.*

*Hicieron una distinción básica entre los juegos de "suma cero" y los juegos de "suma no cero". En juegos de suma cero, la suerte de los jugadores está inversamente relacionada. En el tenis, en el ajedrez, en el boxeo, la ganancia de un competidor es la pérdida del otro. En juegos que no son de suma cero, la ganancia de un jugador no tiene por qué ser una mala noticia para el (los) otro (s). De hecho, en los juegos de marcada suma no cero, los intereses de los jugadores se superponen por completo. En 1970, cuando los tres astronautas de Apolo 13 estaban tratando de averiguar cómo conseguir que su nave espacial abandonada volviera a la tierra, estaban jugando un juego totalmente no de suma cero, porque el resultado sería o bien igualmente bueno para todos o igualmente malo. (Era igual de bueno.)*

*En el mundo real, las cosas no suelen ser tan claras. Un comerciante y un cliente, dos miembros de una legislatura, dos amigos de la infancia a veces - pero no siempre - encuentran sus intereses superpuestos. En la medida en que sus intereses se superponen, su relación no es de suma cero; el resultado puede ser ganar-ganar o perder-perder, dependiendo de cómo juegan el juego.*

*A veces, los científicos políticos o los economistas rompen la interacción humana en componentes de suma cero y de suma no cero. Ocasionalmente, los biólogos evolucionistas hacen lo mismo al mirar la forma en que funcionan varios sistemas vivos. Mi argumento es que, si queremos ver lo que impulsa la dirección de la historia humana y la evolución orgánica, debemos aplicar esta perspectiva de forma más sistemática. La interacción entre genes individuales, o células, o animales, entre grupos de interés, naciones o corporaciones, puede verse a través de las lentes de la teoría de juegos. Lo que sigue es un estudio de la historia humana, y de la historia orgánica, con esas lentes en su lugar. Mi esperanza es iluminar un tipo de fuerza -la dinámica de suma no cero- que ha dado forma crucial al despliegue de la vida en la tierra hasta ahora.*

*El estudio de la historia orgánica es breve, y la encuesta de la historia humana no es tan breve. La historia humana, después de todo, es notoriamente desordenada. Pero no creo que sea casi tan desordenada como a menudo se hace ver. De hecho, incluso si se comienza la encuesta cuando la sociedad más compleja de la tierra era una aldea cazadora-recolectora, y se la sigue hasta el presente, puede captarse la trayectoria básica de la historia haciendo referencia a un patrón central: surgen nuevas tecnologías que permiten o fomentan nuevas formas más ricas de interacción de suma no cero; entonces (por razones inteligibles fundadas en última instancia en la naturaleza humana) evolucionan las estructuras sociales que realizan este rico potencial - que convierten las situaciones de suma no cero en sumas positivas. Así, la complejidad social crece en alcance y profundidad.*

*Esto no quiere decir que los juegos de suma cero siempre tengan resultados ganador-ganador en lugar de perdedor-perdedor. Tampoco se puede decir que los poderosos y los traidores nunca exploten a los débiles y a los ingenuos. El comportamiento parasitario es a menudo posible en juegos que no son de suma cero, y la historia ofrece no pocos ejemplos. Sin embargo, en balance, a largo plazo, las situaciones de suma no cero producen sumas más positivas que*

sumas negativas, más beneficio mutuo que parasitismo. Como resultado, las personas se enredan en redes de interdependencia más grandes y más ricas.<sup>36</sup>

*Esta secuencia básica -la conversión de situaciones de suma no cero en sumas principalmente positivas- comenzó a suceder por lo menos hace tan pronto como 15.000 años. Entonces sucedió otra vez. Y otra vez. Y otra vez. Hasta que - voilà! - aquí estamos, tomando aviones, enviando e-mails, viviendo en una aldea global.*

*No quiero minimizar los detalles interesantes que pueblan la mayoría de los libros de historia: reyes sumerios, hordas bárbaras, caballeros medievales, la Reforma Protestante, nacionalismo naciente, etc. De hecho, trato todo esto a su debido tiempo (junto con ejemplos demasiado a menudo descuidados de la experiencia humana como cazadores-recolectores nativos de América, caciques polinesios, innovaciones comerciales islámicas, reinos africanos, justicia azteca y precoz tecnología china). Pero tengo la intención de mostrar cómo estos detalles, aunque importantes por derecho propio, son en última instancia parte de una historia más amplia - para mostrar cómo encajan en un marco que hace que el pensamiento sobre la historia humana sea más fácil.*

*Después de examinar la historia humana, aplicaré brevemente a la historia orgánica el mismo principio organizador. A través de la selección natural, surgen nuevas "tecnologías" que permiten formas más ricas de interacción de suma no cero entre las entidades biológicas: entre genes, células o animales, o lo que sea. Y el resto, como dicen, es historia orgánica.*

*En resumen, tanto la historia orgánica como la humana implican el juego de juegos cada vez más numerosos, cada vez más grandes y cada vez más elaborados. Es de la acumulación de estos juegos - juego a juego a juego - que constituye el crecimiento de la complejidad biológica y social que gente como Bergson y Teilhard de Chardin han hablado. Me gusta referirme a esta acumulación como una acumulación de "suma no cero". La suma no cero es una especie de potencial: un potencial de ganancia global, o de pérdida global, dependiendo de cómo se juegue el juego. El concepto puede sonar etéreo en abstracto, pero espero que se sienta concreto al final de este libro. La suma no cero, diré yo, es algo cuyo crecimiento continuo y cumplimiento continuo definen la flecha de la historia de la vida, desde la sopa primordial hasta la World Wide Web.*

*Incluso podría decirse que la suma no cero es una versión materialista del élan vital inmaterial de Bergson; da un cierto impulso a la dirección básica de la vida en este planeta. Explica por qué la evolución biológica, dado tiempo suficiente, era muy probable que creara una vida altamente inteligente, lo suficientemente inteligente como para generar tecnología y otras formas de cultura. También explica por qué la evolución resultante de la tecnología y de la cultura en general es muy probable que enriquezca y amplíe la estructura social de esa especie inteligente, llevando la organización social a la amplitud planetaria. La globalización, me pa-*

---

<sup>36</sup> Es importante darse cuenta de que los animales no son conscientes de que están siendo altruistas en cualquier sentido de buena voluntad consciente. Todos los animales, incluidos los animales humanos, sólo están tratando de sobrevivir, y resulta que la cooperación es una buena estrategia, como Wright señala acerca de los murciélagos: *Un vampiro murciélago, al regresar de una expedición nocturna con las manos vacías, puede aceptar una donación de sangre regurgitada de un amigo cercano - y le devolverá el favor en alguna noche futura, cuando las fortunas se inviertan. Ambos murciélagos se benefician a largo plazo. Por supuesto, no son lo suficientemente inteligentes como para reconocer esta dinámica ganar-ganar. Es la lógica de suma no cero que la selección natural siguió en la programación de murciélagos para comportarse como si entendieran tales cosas.*



rece, ha estado en las cartas no sólo desde la invención del telégrafo o el buque de vapor, o incluso la palabra escrita o la rueda, sino desde la invención de la vida. La lógica implacable de la suma no cero ha estado apuntando hacia esta época en la que las relaciones entre las naciones están creciendo cada año de forma no cero.

### Llamas a eso destino

Cualquier libro con un subtítulo tan grandioso como "La Lógica del Destino Humano" está obligado a tener algún calificativo caluroso en alguna parte del camino. Podríamos también acabar allí.

¿Cómo literalmente me refiero a la palabra "destino"? ¿Quiero decir que el estado exacto del mundo diez o cincuenta o cien años a partir de ahora es inevitable, hasta el último detalle? No, por dos razones.

(1) No hablo del estado exacto y detallado del mundo, sino de sus amplios contornos: la naturaleza de sus estructuras políticas y económicas (¿a dónde, por ejemplo, el Estado-nación?); la textura de la experiencia individual (¿A dónde va la libertad?); el alcance de la cultura (¿A dónde Mickey Mouse?); y así.

(2) No estoy hablando de algo que es literalmente inevitable. Sin embargo, estoy hablando de algo cuyas posibilidades de revelarse son muy, muy altas. Además, estoy diciendo que las únicas alternativas reales al "destino" que describiré son extremadamente desagradables, y mejor que sean evitadas por todos nosotros.

Algunos pueden considerar tramposo usar la palabra "destino" cuando se significa no "inevitable" sino "extremadamente probable". ¿Consideraría que es tramposo decir que el destino de una semilla de amapola es convertirse en amapola? Obviamente, una semilla de amapola dada puede no convertirse en una amapola. De hecho, el destino de algunas semillas de amapola parece - en retrospectiva, al menos - haber sido obtenerlas horneadas en una rosquilla. E incluso las semillas de amapola que hayan escapado a este destino, y aterrizaron en el suelo, aún pueden ser comidas (aunque no en el brunch) y por lo tanto nunca se convertirán en flores.

Sin embargo, hay al menos tres razones por las que parece justificable decir que el "destino" de una semilla de amapola es convertirse en amapola. En primer lugar, es muy probable que esto ocurra en circunstancias ampliamente definibles. En segundo lugar, desde el punto de vista de la semilla, la única alternativa a este acontecimiento es la catástrofe - la muerte, para poner un punto más fino en ella. Tercero, si examinamos la esencia de una semilla de amapola -el ADN que contiene- nos resulta difícil escapar a la conclusión de que la semilla de amapola está programada para convertirse en una amapola. De hecho, se podría decir que la semilla está diseñada para convertirse en una amapola, a pesar de que fue "diseñada" no por un diseñador humano, sino por la selección natural. Cualquier otra cosa que no sea la amapola completa a suceder a una semilla de amapola - ya sea horneada en una rosquilla o comida por un pájaro - es que la verdadera expresión de la semilla fue sofocada, y su propósito naturalmente imbuido no fue realizado.

Es por razones casi análogas a estas que formularé un argumento para el destino humano. Por supuesto, la analogía de la amapola humana es más polémica cuando reflexionamos so-

bre la tercera razón: ¿Es justo decir que nuestra especie tiene un "propósito" mayor? ¿Hay algún gran objetivo para el que la vida en la tierra fue "diseñada"? Aquí, como he dicho, el argumento tiene que ser bastante especulativo. Pero creo que las razones para responder sí son más fuertes de lo que muchas personas - especialmente muchos científicos y científicos sociales - se dan cuenta.

### El corriente caos

Ni la evolución biológica ni la historia humana son procesos estables y uniformes. Ambas pasan a través de umbrales; pueden saltar de un equilibrio a un nuevo equilibrio de nivel superior. Para algunas personas, la era actual tiene el aura de un umbral; tiene ese sentimiento inquietante, fuera de control que puede presagiar un cambio importante. El cambio tecnológico, geopolítico y económico parece ominosamente rápido, y la estructura de la sociedad parece algo tenue.

Por ejemplo: los mercados de divisas mundiales se ven afectados por la turbulenta fuerza de la especulación financiera lubricada electrónicamente. Las armas de destrucción masiva son cultivadas por regímenes deshonestos y cultos de la Nueva Era. Las naciones parecen menos cohesionadas que antes, afligidas por facciones étnicas o religiosas o culturales. Las autoridades sanitarias discuten seriamente la posibilidad de una plaga en todo el mundo, quizás el virus Ebola indescriptiblemente espantoso, o algún microbio que aún no conocemos, que se ha extendido por todo el mundo a través de los vuelos a reacción. Incluso las tormentas tropicales parecen haber crecido más intensamente en las últimas décadas, posiblemente como resultado del calentamiento global.

Suena apocalíptico, y algunas personas de mentalidad religiosa piensan que literalmente es así. Ellos tienen problemas para imaginar que esta erupción de nuevas amenazas podría ser una mera coincidencia - especialmente viniendo, como lo ha hecho, al final de un milenio. Algunos cristianos fundamentalistas citan el creciente caos global como evidencia de que el Día del Juicio está a la vuelta de la esquina. Todo un género de novelas best-seller contempla "el éxtasis", el día en que los verdaderos creyentes, en el camino al cielo, encuentran a Cristo en el aire, mientras que otros, abajo, encuentran un destino menos glamoroso.

En cierto sentido, estos fundamentalistas tienen razón. No, no me refiero al éxtasis. Sólo quiero decir que la agitación creciente significa, para mi entendimiento, un paso distinto en el despliegue de lo que podríamos llamar el destino del mundo. De hecho, nos estamos acercando a una especie de culminación; nuestra especie parece enfrentarse a una especie de prueba a la que las fuerzas básicas de la historia nos han estado moviendo durante milenios. Es una prueba de la imaginación política - de nuestra capacidad de aceptar cambios básicos y necesarios en las estructuras de gobierno - pero también una prueba de la imaginación moral.

Entonces, ¿cómo vamos a comportarnos en esta prueba? A juzgar por la historia, la actual turbulencia acabará cediendo a una era de estabilidad relativa, una época en que las estructuras políticas, económicas y sociales globales han domesticado en gran medida las nuevas formas de caos. El mundo alcanzará un nuevo equilibrio, en un nivel de organización más alto que cualquier equilibrio pasado. Y el período al que estamos entrando, en retrospectiva, se verá como la tormenta antes de la calma.

O, por otro lado, podríamos hacer estallar el mundo. Recuerden, incluso las semillas de amapola no siempre consiguen florecer.

*De hecho, incluso si evitamos explotar el mundo, quedan elementos de incertidumbre. Aunque la expresión natural de la lógica de la historia tiene ciertos parámetros firmes, dejan cierto margen de maniobra. Se puede imaginar, dentro de los límites de la posibilidad sugerida por la trayectoria del pasado, futuras estructuras políticas que otorguen más libertad o menos, más privacidad o menos, que fomenten más orden o menos, más riqueza o menos.*

*Un propósito de este libro es ayudar a la exploración de esta "sala de meneo" -, a la elección entre estos futuros alternativos y la realización de la elección. Pero al menos tan importante como usar el margen de maniobra del destino con prudencia es facilitar la llegada del destino. La historia, incluso si su dirección básica está establecida, puede proceder a un costo humano masivo y desgarrador. O puede proceder más suavemente - con costos, sin duda, pero con costos más tolerables. Es el destino de nuestra especie - y esta vez me refiero al destino ineludible, no sólo a la alta probabilidad - elegir.*

#### Algunas aclaraciones posteriores de Wright

Con posterioridad a la publicación de *Nonzero*, Wright respondió a una [pregunta](#):

*Un punto que usted hizo en *Nonzero* era sobre la relación dentro de sociedades entre la suma cero y la dinámica de la suma no cero. La reproducción genética es siempre un juego de suma cero -en otras palabras, un conjunto de genes gana sobre los demás- y el impulso para reproducir los genes de uno está en la raíz de tanto comportamiento, animal y humano. Pero, a medida que los sistemas sociales o culturales se vuelven más complejos, los comportamientos de suma no cero a menudo conducen a un mejor resultado en general, lo que hace más probable que más organismos se reproduzcan.*

*Wright: Sí. Hay muchas maneras en que la dinámica competitiva tiene resultados cooperativos, o como dijiste, que la dinámica de suma cero puede dar lugar a una suma no nula. Un ejemplo se encuentra ciertamente en la evolución genética, si usted apenas mira su genoma. Su genoma es un equipo de genes que cooperan de manera muy intrincada. La razón por la que lo hacen es porque están unidos en jugar un juego de suma cero en contra de otros organismos, o al menos lo estaban haciendo durante gran parte de la evolución. Esa es la razón histórica. Por lo tanto, en primer lugar, a nivel del genoma, hay toda esta dinámica cooperativa de suma no nula que es el resultado de la competencia de suma cero. Pero luego, en los niveles más altos, como usted sugiere, también se obtiene la cooperación entre organismos que resulta de la competencia entre grupos de organismos.*

*Usted ve esto en la evolución cultural también. Una de las razones principales por las que las sociedades se hicieron más complicadas y más elaboradamente cooperativas en los últimos ocho o diez mil años es que competían con otras sociedades. Ahora, lo que es interesante sobre el período que estamos entrando ahora, con la globalización, es que a nivel global de organización social, ya no hay otro equipo enorme para competir en contra. No hay otro planeta por ahí con el que peleamos. Todavía hay competencia en el mundo, la competencia económica y así sucesivamente. Pero en lo que respecta a grandes poblaciones geográficamente distintas que luchan contra otras grandes poblaciones geográficamente distintas, que es una gran parte de la historia humana, creo que eso está parando, o al menos así lo espero. En parte porque la guerra se está convirtiendo cada vez más en un juego de suma no nula, en el sentido de un juego de perder-perder.*

*El punto es que creo que todo esto es producto de una dirección básica de la evolución cultural. Creo que estaba en las cartas que llegaríamos a este tipo de cuenca en la historia humana. Es una cuenca muy interesante desde el punto de vista moral y espiritual. Lo que ocurra a continuación -sea que cometamos grandes errores que conduzcan al caos global y la destrucción, o que inauguremos una era de cierta armonía- depende en gran medida de si percibimos con precisión el interés común entre los seres humanos en todo el mundo y mostramos algún interés en su bienestar. En ese sentido, es un reto para nuestro nivel de iluminación.*

*Más y más, tenemos la capacidad de volar o al menos arruinar el mundo entero. Que no lo hagamos realmente depende de sólo fundamentalmente tener esa imagen. Por lo tanto, es un desafío intelectualmente, así como moral y espiritualmente. Y creo que es algo hacia lo que el mundo ha estado yendo desde la Edad de Piedra. "*

### Hipótesis del modelo de Wright

(1) *La gente es estrechamente altruista.* Las personas despliegan de forma sistemática dos formas de altruismo: altruismo de parentesco y altruismo recíproco. No puede decirse que sean altruistas *tout court* o genuinamente morales porque no despliegan altruismo puro, es decir no lo hacen de la manera sistemática que consiste en asumir costos con personas *no relacionadas sin estar esperando beneficios*.

(2) *El estado de naturaleza no ha sido un estado de caos social sino un estado de cooperación inestable.* Dada la tendencia de la gente a comprometerse a desarrollar interacciones mutuamente ventajosas (teniendo en cuenta su capacidad de altruismo recíproco) el estado de naturaleza no fue un estado caótico sino de cooperación. Pero la cooperación no podría haber sido estable porque el altruismo recíproco no es un mecanismo psicológico totalmente confiable: hay que llenar varias condiciones para que se desarrolle la conducta cooperativa; además, resulta ser ineficiente para enfrentar problemas de acción colectiva multi-personal (esto será discutido en la sección 3). En estas condiciones, la función del derecho es estabilizar la cooperación. Ello conduce a la tercera tesis.

(3) *El derecho emergió en forma espontánea para estabilizar la cooperación.* El derecho emerge en dos fases. Primero aparecen costumbres (convenciones de conducta cooperativa) que facilitan la solución de problemas de acción colectiva. Estas costumbres pueden ser llamadas "leyes" en sentido (sociológico) amplio. Este derecho luego es apuntalado e implementado por leyes en el sentido (legal) estricto, a saber un sistema de normas respaldadas por la coerción institucionalizada.

(4) *Todos los tipos de leyes – tanto primitivas como modernas – son una extensión natural de nuestra tendencia innata a la cooperación.* Siguiendo a Wright, todos los tipos de leyes expresan la tendencia de los humanos a incrementar su bienestar encarando interacciones mutuamente benéficas.

¿Cuáles son las similitudes y diferencias entre los modelos de Hayek y Wright?<sup>37</sup> Es interesante notar que ambos modelos son "externamente" similares, o sea su descripción de los hechos "externos" (es decir, todos los hechos menos los psicológicos) es similar: ambos suponen que no

<sup>37</sup> Robert Wright menciona una vez a Hayek como uno de los primeros economistas que vio a la economía como un sistema de procesamiento de la información.



hubo un estado de naturaleza interpretado como caótico, que tuvo lugar una evolución hacia sistemas sociales de mayor complejidad, y que el derecho moderno garantiza pagos no cero superiores al derecho primitivo. Sin embargo, ambos modelos son “internamente” (o sea, si se toma en cuenta lo que dicen sobre las motivaciones de la gente) muy distintos. Mientras que el modelo de Hayek supone que el derecho moderno es un mecanismo para contrarrestar nuestras tendencias naturales, el modelo de Wright asume que el derecho moderno es una expresión de tales tendencias. En tanto que el modelo de Hayek supone que nuestras tendencias naturales constituyen una amenaza para el Orden Ampliado, el modelo wrightiano supone que ellas sostienen (y son sostenidas por) este orden. Mientras que el modelo de Hayek supone que la evolución cultural es un mecanismo competitivo con la evolución biológica (en el sentido de que conducen a resultados totalmente diferentes), el modelo wrightiano asume que la evolución cultural es un mecanismo complementario con respecto al mecanismo de evolución biológica (en el sentido de que la primera genera invenciones que sostienen, y no contrarrestan, los resultados de la última).<sup>38</sup> Por consiguiente, en el modelo de Wright la evolución cultural es menos aleatoria que en el de Hayek (está con una “correa más corta” de nuestra biología, es decir que desarrolla nuestras tendencias biológicas); luego, a diferencia de Hayek, Wright considera a la cultura y a las instituciones como una extensión de una tendencia innata a comprometerse en un intercambio mutuo beneficioso, sin el énfasis de Hayek en la situación de pequeños grupos del entorno de adaptación evolutiva.

### 3. Modelos de “leyes emergentes en interés de todos” a la luz de la teoría evolutiva

Veremos aquí el tratamiento de Załuski evaluando los tres modelos de “leyes emergentes en interés de todos” desde la perspectiva de la teoría evolutiva. Se utilizan como insumo las conclusiones extraídas en otro documento del mismo autor.<sup>39</sup> En ese documento, se define la noción de una visión de la *naturaleza humana*. Una visión de la naturaleza humana es dar respuestas a dos preguntas principales: *¿cuál es el principal motivo moral de nuestras acciones?*; y *¿Cuál es el modo dominante de nuestras acciones?* Załuski defiende la afirmación de que la psicología evolutiva conduce a una visión de la naturaleza humana según la cual los seres humanos son *estrechamente altruistas e imperfectamente racionales* (una visión “moderadamente optimista”). Finalmente, argumenta que esta concepción es incompatible con conceptos político-filosóficos como el anarquismo, el marxismo y el libertarismo, y es compatible con el liberalismo y el socialismo. Esta argumentación, si es correcta, implica que, aunque la teoría evolutiva no pueda proporcionar



Frans de Waal: *Comportamiento moral en los animales*  
16m 52s

<sup>38</sup> En otros términos, para Wright la evolución biológica y la evolución cultural comparten el rasgo común de tener una tendencia hacia una creciente complejidad (tal tendencia es impulsada por los beneficios mutuos del intercambio “no suma cero”).

<sup>39</sup> Wojciech Załuski, [Evolutionary View of Human Nature and the Goals of Law](#), 2008.

una respuesta única a la pregunta de cuáles deberían ser los objetivos del derecho, puede al menos eliminar algunos objetivos potenciales como inaceptables.

### 3.1 *El modelo de Hobbes*

Frans de Waal critica con justicia el punto de vista de Hobbes según el cual “nuestros antepasados comenzaron siendo combativos y autónomos, estableciendo una vida de comunidad sólo cuando el costo de luchar resultaba insostenible”.<sup>40</sup> Hobbes supone una visión errada de la sociedad humana como un acuerdo voluntario con reglas auto-impuestas acordadas por agentes egoístas. Como puntualiza de Waal, nunca hubo una fecha histórica en la que los humanos se tornaron sociales; como los humanos descendían de ancestros altamente sociales (una larga línea de monos y simios) siempre han vivido en grupos.

Los seres humanos son capaces de cooperar aún en ausencia de reglas explícitas, aunque debe admitirse que la existencia de tales reglas estabiliza la cooperación y extiende su ámbito. Resumiendo, los puntos de vista de la teoría evolutiva refutan el modelo hobbesiano. En contraste con lo afirmado por Hobbes, la biología evolutiva nos enseña que el hombre será estrechamente altruista y por ende social. Será capaz de desarrollar la cooperación aún en ausencia de una autoridad pública.

### 3.2 *El modelo de Hayek*

La teoría evolutiva sólo proporciona un apoyo parcial al modelo hayekiano. Lo confirma en la medida que el modelo postula que no existió un estado de naturaleza entendido como un estado de caos social y que el derecho pudo haber emergido en forma espontánea como una consolidación de prácticas cooperativas. Empero, parece disconfirmarlo en la medida que el modelo asume, equivocadamente a la luz de la teoría evolutiva, que hay una diferencia cualitativa entre los fundamentos psicológicos del derecho primitivo y el derecho del Orden Ampliado: la teoría evolutiva parece sugerir que ambos tipos de derecho están codificados en nuestra estructura biológica. Luego, la teoría evolutiva no permite trazar una línea estricta (basada en la diferencia de sus fundamentos psicológicos) entre derecho primitivo y derecho subyacente al Orden Ampliado: el último parece ser una extensión natural del primero.<sup>41</sup>

Dadas las similitudes mencionadas entre los modelos de Hume y de Hayek de origen del derecho, la objeción anterior puede ser reformulada para ser aplicada al caso de Hume. Tomaría la forma siguiente. La diferencia entre la psicología evolutiva y la rendición de cuentas de Hume de la psicología moral reside en que trazan la línea separadora entre “natural” y “artificial” en distintos lugares. Según Hume, la naturaleza humana comprende virtudes naturales a las que se

<sup>40</sup> Frans de Waal, 2016, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, [Chapter I](#). De Waal critica simultáneamente el punto de vista de Rawls, escribiendo que Rawls propuso “una versión más suave del mismo punto de vista, agregando que el movimiento de la humanidad hacia la sociabilidad dependía de condiciones de equidad, es decir, la perspectiva de una cooperación mutuamente ventajosa entre iguales” (de Waal, *ibíd.*, 2016). Puede estarse de acuerdo con de Waal, pero es objetable su crítica a Rawls. La diferencia básica entre las teorías del contrato social de Hobbes y Rawls es que la del primero era tanto descriptiva como normativa, mientras que la teoría de Rawls era sólo normativa.

<sup>41</sup> De paso, se pueden plantear las mismas objeciones contra la comparación de Hayek entre la evolución biológica y la cultural. Por ejemplo, pareciera que la frontera entre naturaleza (vida animal) y cultura (vida humana) es imprecisa, y no – como sostiene Hayek – bien definida. Hay proto-culturas en el mundo animal, transmitidas a las generaciones siguientes (por ejemplo, un grupo de macacos macho es más suave hacia las macacos hembra que otro grupo). En las sociedades primitivas hubo reglas innatas que jugaron un papel importante, pero también hubo presentes reglas aprendidas.

ha agregado (como producto del artificio humano) un rango de virtudes artificiales. En consecuencia, para Hume reciprocidad y propiedad son invenciones artificiales relativamente nuevas, mientras que para los psicólogos evolutivos son antiguas y vienen cableadas con aspectos de la psicología humana. Luego, la consideración de Hume de la psicología moral resulta insostenible desde el punto de vista de la psicología evolutiva, que asume que las virtudes artificiales de Hume en realidad son naturales - es decir, vienen cableadas en nuestra estructura biológica. Pero cabe enfatizar que las consideraciones que hace Hume sobre los orígenes del derecho - que son similares a las realizadas por Hayek - son plenamente compatibles con la teoría evolutiva al suponer que las personas son inherentemente sociales y que la cooperación es resultado de varias predisposiciones naturales sociales y morales.

### 3.3 *El modelo de Wright*

La teoría evolutiva parece ofrecer un mayor respaldo al modelo wrightiano que al hayekiano. El enunciado central del primero es que tanto el derecho primitivo como el derecho moderno son extensiones de nuestra tendencia natural a la cooperación y que, por consiguiente, puede haber cooperación sin instituciones legales y políticas. La teoría evolutiva nos enseña que tales tendencias existen. Estas tendencias, no solamente las dedicadas a sostener a nuestros parientes próximos sino también las que permiten encarar interacciones mutuamente beneficiosas con extraños, están profundamente arraigadas en nuestra naturaleza. Por consiguiente, la reciprocidad y el apego a la propiedad no son invenciones de la evolución cultural que nos sean impuestas contra nuestros instintos naturales (como sugirió Hayek) sino que son una expresión de estos instintos. La función de las normas legales es estabilizar la cooperación y extender su ámbito. El derecho, sin embargo, no tiene que contrarrestar nuestros instintos naturales; mejor, el derecho expresa estas tendencias y las sostiene en forma simultánea (puede decirse que hay un proceso de refuerzo mutuo entre el derecho, que sostiene la cooperación y extiende su esfera, y nuestras tendencias naturales a la cooperación). Debe admitirse, sin embargo, que mientras que el modelo hayekiano es (desde el punto de vista de la teoría evolutiva) demasiado *pesimista* (ya que supone que el derecho moderno debe contrarrestar nuestros instintos naturales y no halla, por lo tanto, sostén para los mismos), el modelo wrightiano (también desde el mismo punto de vista) es demasiado *optimista* (pues supone que el derecho es una expresión de nuestros instintos naturales para la cooperación y halla pleno sostén en ellos). Si bien es cierto que los humanos tienen instintos naturales (como el apego a la propiedad o el altruismo recíproco) que sostienen el Orden Ampliado y que están descontados en el modelo hayekiano, subsiste el hecho de que algunos de nuestros instintos naturales (como por ejemplo los sentimientos de grupo pequeño) pueden, como lo notó el propio Hayek, constituir una amenaza para ese orden.

Luego, cabe extraer la conclusión de que *ni el modelo hayekiano ni el wrightiano parecen perfectamente consistentes con la teoría evolutiva*. Se requiere un modelo intermedio. Załuski cree que este modelo intermedio estará más próximo al de Wright que al de Hayek. Más precisamente, sería algo similar al modelo de Wright complementado con ciertas “advertencias” sobre las tendencias potencialmente destructivas inherentes a la naturaleza humana (como los sentimientos asociados a los pequeños grupos).

La conclusión principal de este trabajo es que cabe rechazar el modelo de Hobbes y que el modelo de Wright es más convincente que el de Hayek. Otra cuestión es la *reconstrucción del origen y evolución de los sistemas legales concretos* a ser llevada por los historiadores. Esta reconstrucción probablemente debería abarcar no solamente elementos del modelo wrightiano sino también algunos pertenecientes a modelos donde el derecho emerge en *interés de sólo al-*

gunas personas cuya conducta es regulada, en especial el *trasmaquiano*, por una razón obvia: es sabido que teorías plausibles del desarrollo social suponen que existió cierto progreso natural a partir de la sociedad tribal (igualitaria) al cacicazgo (aproximadamente igualitaria)<sup>42</sup> y de éste a la sociedad estatal temprana (desigualitaria).<sup>43</sup> Ahora bien, la verdadera transición desde el cacicazgo a la sociedad estatal temprana (y también en cierta medida la transición desde la sociedad tribal al cacicazgo) parece haber sido de carácter *trasmaquiano*: el jefe y sus seguidores aumentan su poder y promulgan leyes que expresan, justifican y refuerzan este poder.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Los cacicazgos no son puramente igualitarios. Las personas de más alto rango tienen mayor status que otros miembros de la sociedad. Esta desigualdad se refleja en sus entierros conspicuos y el hecho de que sus tumbas están equipadas con bienes de riqueza.

<sup>43</sup> Colin Renfrew caracteriza a las sociedades estatales tempranas de esta manera: “Las sociedades estatales tempranas eran en general sociedades clasísticas, donde sus miembros nacían en diferentes clases sociales, incluyendo al menos una clase dirigente y el proletariado, a menudo con varias otras categorías. El principio hereditario era un principio importante, siendo usualmente el gobernante un pariente cercano de su predecesor. Una característica definitoria de los estados tempranos es el uso legítimo de la fuerza. El gobernante era poderoso, pero su uso del poder no era enteramente arbitrario. Fue legitimizado, no sólo mediante sanción divina (en la mayoría de los casos) sino también por sistemas de principios legales. El código legal de Hammurabi de Babilonia, que puede datarse alrededor de 1800 AC es uno de los primeros que han sido preservado. Las sociedades estatales tempranas a menudo eran sociedades urbanas, y en muchas de las mismas se utilizaban sistemas de escritura temprana.” Colin Renfrew, *Prehistory: The Making of the Human Mind*, 2007, p. 173.

<sup>44</sup> Los pasajes siguientes de Renfrew (2007) ilustran tales transiciones. El primero describe la transición al cacicazgo, el restante a una sociedad estatal temprana: “Las sociedades cazadoras-recolectoras tempranas, como las de nuestros ancestros del paleolítico, parecen haber sido comunidades igualitarias, donde los individuos participaban sobre una base igualitaria, y se formaban reputaciones sobre la base de logros personales, como la habilidad en la caza. Pero luego de la revolución agrícola, en la mayoría de las trayectorias de desarrollo, vemos aparecer comunidades con líderes y seguidores cuyos altos rangos a menudo eran hereditarios. Las sociedades estatales que se desarrollaron a continuación fueron clasísticas, donde la gente nacía dentro de una clase alta o una baja, y donde la movilidad entre clases era dificultosa.” (p. 160) “El poder del jefe o líder aumentaba por la exhibición conspicua de su creciente riqueza, y a veces por su control de los mecanismos comerciales. En particular, si el jefe podía controlar la importación de valores exóticos, podía asegurar su propio status preeminente mediante el uso y consumo conspicuo y arreglar para que sus seguidores pudieran – aunque en forma más limitada – desplegar y realzar su prestigio mediante un despliegue similar, si bien más modesto. Hace varios años el americanista Bill Rathje escribió un documento importante sugiriendo cómo los gobernantes de élite de las tierras bajas mayas realizaban su prestigio y poder de esta misma forma, logrando emerger como los gobernantes reconocidos de sociedades estatales. Pareciera que en general la emergencia del estado requiere la conquista del territorio así como la centralización del poder. En diversos lugares del mundo la emergencia de la sociedad estatal fue acompañada por logros militares notables del gobernante.” (p. 176).