

CAPÍTULO I

ENTRE EL INSTINTO Y LA RAZÓN

Consuetudo est quasi altera natura.
Cicerón

Les lois de la conscience que nous disons naitre de la nature,
naissant de la coutume.

M. E. de Montaigne

Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust,
Die eine will sich von der anderen trennen.
J. W. von Goethe

Evolución biológica y evolución cultural

Para la mente primitiva debió resultar de todo punto inconcebible la existencia de un orden de actividades humanas de extensión superior a lo abarcable por la directa percepción de alguna mente ordenadora. Incluso para Aristóteles, que sólo mucho más tarde aparece en escena, un orden semejante nunca podría superar el perimetro alcanzable por la voz del heraldo (*Ética*, IX, x), por lo que entendía que ni siquiera cabía imaginar la existencia de un Estado de más de cien mil individuos. Ahora bien, eso que a Aristóteles le parecía imposible, era ya un hecho en su época. Pese a sus grandes éxitos como pensador, Aristóteles no abordaba los problemas que nos ocupan sobre la base de la reflexión y la observación, sino sobre la de sus instintos.

Tal planteamiento es hasta cierto punto explicable, ya que nuevas instintivas predisposiciones alcanzaron plenitud mucho antes de que este pensador viera la luz. Sin embargo, los esquemas de convivencia basados en los instintos son totalmente incapaces de abordar las peculiaridades y la envergadura de un orden moderno. Se trata de esquemas únicamente apropiados a las pequeñas agrupaciones de nomadas que caracterizaron a los primitivos estadios de la humani-

dad y que, a lo largo de millones de años, fueron dando al *homo sapiens* su constitución genética actual. Esos instintos genéticamente adquiridos fueron sin duda capaces de orientar y coordinar las actividades de nuestros lejanos antepasados, pero se trataba de una cooperación que sólo podía abarcar un limitado conjunto de sujetos entre los que, por lo general, cabía establecer un trato directo y una confianza mutua. En efecto, todos coincidían en la conveniencia de perseguir determinados fines, mientras prevalecía también una cierta unanimidad en la percepción de los más inminentes peligros o favorables oportunidades, relacionadas fundamentalmente con la posibilidad de mejorar, en su más próximo entorno, sus fuentes de alimentación y refugio. Aquellos individuos *no sólo podían escuchar* al heraldo: muchos, seguramente, *basta lo conocían* personalmente.

Aunque su mayor experiencia puede haber otorgado a los miembros más ancianos del colectivo una especial autoridad, el tipo de coordinación radicaba fundamentalmente en los instintos de solidaridad y altruismo, los cuales, por lo demás, sólo alcanzaban a los miembros del grupo en cuestión y no a los demás. Sólo así podían en aquellos tiempos subsistir los miembros de estas pequeñas agrupaciones humanas; el individuo aislado tenía escasas posibilidades de supervivencia. El primitivo individualismo descrito por Thomas Hobbes no pasa de ser un mito. Nada de individualista tiene el salvaje: su instinto es y ha sido siempre gregario. Nunca se dio en nuestro planeta esa supuesta «guerra de todos contra todos».

De no haber surgido de hecho nuestro orden actual, resultaría difícil incluso imaginar que dicho tipo de colaboración fuera posible, por lo que seguramente tildaríamos de fantásticos y utópicos a quienes alabaran sus hipotéticos logros. Son las normas reguladoras del humano comportamiento, plasmadas por vía evolutiva y especialmente las que hacen referencia a la propiedad plural, al recto comportamiento, al respeto de las obligaciones asumidas, al intercambio, al comercio, a la competencia, al beneficio y a la inviolabilidad de la propiedad privada, las que generan tanto la íntima estructura de ese peculiar orden como el tamaño de la población actual. Tales esquemas normativos se basan en la tradición, el aprendizaje y la imitación más que en el instinto y consisten fundamentalmente en un conjunto de prohibiciones («no se debe hacer tal cosa») en virtud de las cuales quedan especificados los dominios privados de los distintos actores. La humanidad accedió a la civilización porque fue capaz de elaborar y de transmitir —a través de los procesos de aprendizaje— esos imprescindibles esquemas normativos (inicial-

mente limitados al entorno tribal, pero extendidos más tarde a espacios cada vez más amplios) que, por lo general, prohibían al hombre ceder a sus instintivas apetencias y cuya eficacia no dependía de la consensuada valoración de la realidad circundante. Esas normas constituyen una nueva y diferente moral (para la que, en mi opinión, debiera reservarse dicha denominación) encaminada a reprimir la «moral natural», es decir, ese conjunto de instintos capaces de aglutinar a los seres humanos en agrupaciones reducidas, asegurando en ellas la cooperación, si bien a costa de entorpecer o bloquear su expansión.

Preferiría restringir el uso del término «moralidad» a esos conjuntos de normas no instintivas que permiten ordenar el comportamiento en ámbitos extensos, ya que el propio concepto de orden moral sólo adquiere sentido en la medida en que se pueda proceder a su contrastación, sea con la conducta impulsiva o no-reflexiva, sea con el resultado de valorar, a través de la razón, el conjunto de posibles consecuencias del comportamiento. Los impulsos innatos no tienen calidad moral; y los socio-biólogos que, al referirse a estas cuestiones, recurren al término «altruismo» (y que, para ser consecuentes consigo mismos, debieran considerar el acto sexual como el más sublime de los altruismos) evidentemente yerran. Sólo si se afirmara que *deberíamos* dejarnos llevar por los impulsos emocionales adquiriría ese tipo de altruismo connotaciones verdaderamente morales. Ahora bien, es indudable que no es éste el único uso posible de estos términos. Bernard Mandeville escandalizó a sus contemporáneos arguyendo que «ese principio general que nos convierte en entes sociales, esa única base, esa última razón e intrínseco fundamento de cualquier actividad comercial y esfuerzo productivo no es otro que *la maldad*» (1715/1924), con lo que quiso poner de manifiesto que las normas capaces de establecer un orden extenso han de chocar siempre frontalmente con los primitivos instintos que mantienen unidos a los pequeños grupos. Cuando interpretamos la moral no como innatos instintos, sino como un amplio entramado de tradiciones aprendidas, las relaciones entre estas últimas y esas propensiones humanas que solemos denominar emociones, sentimientos o sensaciones plantean cuestiones de destacado interés. Señalaremos, como ejemplo, que, aunque los condicionamientos morales no siempre adopten forma explícita, sino que en muchas ocasiones —al igual que los instintos— se manifiesten como vagas tendencias de rechazo de determinadas actitudes, no cabe duda de que nos ayudan a elegir entre los diferentes instintos, e incluso a sobreponernos a algunos de ellos.

Quizá haya quien se sorprenda de que sea precisamente la supresión de las tendencias instintivas el mejor modo de coordinar las actividades de un gran número de personas. Subrayaremos, a título ilustrativo, que el orden extenso nunca habría llegado a surgir de no haber sido ignorada la recomendación de que todo semejante sea tratado con el mismo espíritu de solidaridad que se dedica a quienes

habitan el entorno más próximo. Cuantos nos hallamos integrados en el orden extenso salimos beneficiados de que *no se trate* a todos con idéntico espíritu de solidaridad; a todos interesa que nuestras relaciones interpersonales se ajusten a esa otra normativa que corresponde al orden abierto, es decir, a ese conjunto de normas que regulan la propiedad plural y el respeto a los pactos libremente establecidos y que a lo largo del tiempo fueron paulatinamente sustituyendo a la solidaridad y al altruismo. Un orden en el que todos tratasen a sus semejantes como a sí mismos desembocaría en un mundo en el que pocos dispondrían de la posibilidad de multiplicarse y fructificar. Si, por ejemplo, decidiéramos en cualquier momento atender los consejos que a favor de un comportamiento caritativo nos sugieren a diario los medios de comunicación, someteríamos a la comunidad a graves carencias al distraer nuestro esfuerzo de las actividades que con mayor eficacia sabemos practicar y nos transformaríamos, inevitablemente, en meros instrumentos de un conjunto de intereses sectarios o particulares criterios sobre la importancia relativa de determinadas necesidades. En nada contribuiría, por otro lado, tal actividad a remediar los problemas que a todos legítimamente preocupan. De igual modo, esa instintiva animadversión hacia el forastero debe ser en todo momento reprimida si se pretende que un único esquema normativo y abstracto prevalezca sobre todos. Sólo así se podrán eliminar las barreras artificiales a la inmigración, incluidos los límites fronterizos que hoy separan a los distintos países.

De todo esto se deduce que la formación de esquemas de coordinación comunitaria exige inevitablemente que los individuos sean capaces de superar sus «naturales» o «instintivos» impulsos en sus reacciones ante los demás, actitud que, aún hoy, siempre se nos presenta envuelta en reticencias. El que tales conflictos con nuestros innatos instintos, «vicios privados», como los denomina Bernard Mandeville, puedan transformarse en «ventajas colectivas», y el que los hombres tengan que refrenar algunos «buenos» instintos para desarrollar el orden extenso, son conclusiones convertidas más tarde en fuente de disensiones. Rousseau, por ejemplo, alabó siempre lo «natural», mientras que su coetáneo Hume advirtió que «en las sociedades de superior tamaño tan noble sentimiento [como es la generosidad], en vez de fomentar la convivencia, casi le resulta perjudicial y llega a transformarse en el más ciego de los egoísmos» (1739/1886:II, 270).

Conviene, pues, subrayar una vez más que la superación de los módulos de convivencia que caracterizan a los colectivos de reducido

tamaño resulta forzosamente *odiosa*. Porque, normalmente, según veremos más adelante, quienes deciden respetar determinadas normas desconocen la razón por la que éstas les son provechosas, así como la función que cumplen, aun cuando de su observancia dependa incluso la propia supervivencia del sujeto. El individuo percibe muchos objetos que le parecen apetecibles, pero cuya utilización le está vedada, siendo incapaz de advertir cómo la salvaguardia de otros aspectos favorables de su entorno depende en igual medida de esa disciplina a la que sólo a regañadientes se somete. Pues bien, si tantos sacrificios implica el ajuste de nuestro comportamiento a las mencionadas restricciones, habría que concluir que no somos nosotros quienes hemos optado por ellas, sino que fueron ellas las que nos seleccionaron y hoy garantizan nuestra supervivencia.

No es mera coincidencia el que muchas de las normas abstractas —por ejemplo, las relativas a la propiedad plural y a la responsabilidad personal— giren en torno a cuestiones de carácter estrictamente económico. Desde sus orígenes, la economía se ha ocupado de analizar cómo surge un orden extenso de interacción humana (a través de un proceso de variación, aventado y cribado del histórico acontecer) cuyo contenido supera siempre nuestra limitada capacidad de percepción y diseño. Fue Adam Smith el primero en advertir que casi nos hemos «dado de bruces» contra ciertos métodos de ordenación de la cooperación económica que excede los límites de nuestro conocimiento y nuestra percepción. Quizá su «mano invisible» puede ser legítimamente interpretada como ese imperceptible e inescrutible conjunto de tendencias que están implícitas en dicho orden. Orientados por la constelación de precios, por ejemplo, nos vemos inducidos a realizar ciertos actos cuyas consecuencias finales no hemos buscado intencionadamente. En nuestras actividades económicas nada sabemos de las necesidades ajenas que nuestro esfuerzo productivo contribuirá a satisfacer ni de los esfuerzos ajenos que acaban satisfaciendo nuestras propias necesidades. Casi todos ponemos nuestra aportación productiva al servicio de gentes que son para nosotros desconocidas, cuya existencia incluso ignoramos, mientras basamos nuestros propios ciclos vitales en el consumo de bienes y servicios facilitados por gentes que también desconocemos. Ahora bien, ello es posible únicamente porque nuestro comportamiento se adapta a ese marco de instituciones y tradiciones —de carácter económico, jurídico y moral— que hemos recibido y al que sólo podemos incorporar nos metiéndonos a unas normas que no han sido establecidas por nosotros y cuya verdadera función somos incapaces

de comprender en el sentido en que comprendemos cómo funcionan las cosas que hemos construido.

La economía moderna ha logrado identificar el proceso de formación de ese orden extenso y ha puesto de relieve que se trata de un mecanismo capaz de recoger y aprovechar un vasto conjunto de diseminados conocimientos que ninguna agencia planificadora central —y menos aún cualquier individuo— está en situación de aprehender o de controlar. Ya Adam Smith advirtió esta dispersión del conocimiento al señalar que «el tipo de industria a la que el capital deba ser dedicado, y en qué rama de la producción implicará su incorporación superior valor, son cosas que, evidentemente, cada individuo, conocedor de las circunstancias del caso, podrá establecer con más acierto que cualquier estadista o legislador» (1776/1976:II, 487). Y, ya en el siglo XIX, otro penetrante pensador ha expresado en los siguientes términos esa misma idea: «Cualquier iniciativa económica precisa del conocimiento de innumerables y minuciosos detalles, información que sólo está al alcance de quien tiene interés en ello» (Bailey 1840:3). Las diversas instituciones integradas en el orden extenso —entre ellas el mercado— nos permiten recoger esa diseminada información y establecer la existencia de modelos supraindividuales. Una vez desarrolladas las instituciones y tradiciones basadas en tales modelos, huelga el acuerdo (imprescindible a nivel tribal) sobre fines comunes, resultando posible, por el contrario, la utilización de la información ampliamente diseminada, así como el mejor aprovechamiento de las habilidades de cada cual para alcanzar una pluralidad de fines.

Lo dicho es válido a nivel tanto de los procesos biológicos como de los económicos. En biología, en el más estricto sentido, «el curso de la evolución tiende al mejor empleo posible de los recursos» y «la evolución avanza así "ciegamente" hacia la más adecuada utilización de los recursos» (Howard, 1982:3). A mayor abundamiento, como acertadamente subraya un biólogo contemporáneo, «la ética no es otra cosa que el estudio de los procesos de asignación de recursos» (Hardin, 1980:3), todo lo cual pone de relieve, una vez más, las íntimas relaciones existentes entre evolución, biología y ética.

El concepto de orden es difícil, lo mismo que las casi equivalentes nociones de «sistema», «estructura» y «modelo». Conviene distinguir entre dos conceptos de orden diferentes aunque relacionados. Se puede recurrir al término «orden» para designar bien el resultado de la actividad *mental* orientada a la clasificación de objetos o acontecimientos en función de los diversos aspectos que de ellos percibimos, tal como lo hace la re-ordenación

científica del mundo sensorial (Hayek, 1952), o bien la concreta ordenación *física* que ciertos objetos o acontecimientos poseen o se les atribuye en un determinado momento. Regularidad, derivado del latino *regula* (regla), y orden aluden a los aspectos espaciales y temporales de una misma relación entre los elementos.

Teniendo en cuenta esta distinción, podemos afirmar que el ser humano ha logrado desarrollar la capacidad de ordenar su entorno de manera más favorable porque previamente aprendió a ordenar los estímulos que de la realidad exterior le facilitaban sus sentidos según diferentes esquemas que fue capaz de *sobreponer* al orden o clasificación realizados por sus sentidos e instintos. La ordenación —en el sentido de clasificación— de los objetos y acontecimientos no es otra cosa que un modo de reagruparlos de la manera más adecuada al logro de los resultados deseados.

Es fundamentalmente a través del lenguaje como el ser humano clasifica los objetos de su entorno. Mediante él no sólo nombra a las diferentes clases de objetos conocidos, sino que también especifica qué objetos o acontecimientos *deben ser considerados* de similar o diferente especie. Por otra parte, a través de la costumbre, la moral y el derecho, logra descubrir los previsible efectos de los diferentes tipos de comportamiento. Por ejemplo, los valores o precios formados por la interrelación en el mercado no son otra cosa que un medio de clasificar distintas formas de acción en consonancia con el significado que tienen para un orden en el que el individuo es simplemente un elemento de un todo que él no ha creado.

* Por supuesto, el orden extenso no surgió de repente, sino a través de un largo período de tiempo y con muchos más estadios intermedios de lo que pueda sugerir la simple contemplación del modelo actual. (Recuérdese que todo ello exigió el paso de centenares de miles de años, y no sólo los cinco o seis milenios más recientes.) En comparación con ello, el orden de mercado es, pues, algo relativamente reciente. Las diversas estructuras, tradiciones, instituciones y otros elementos que lo integran fueron apareciendo gradualmente a medida que se iba seleccionando los modos habituales de conducta. Este proceso de selección no se basaba en criterios de efectividad, sino en su capacidad de potenciar demográficamente el colectivo y de facilitar la integración de gentes ajenas al grupo.

Así pues, esta evolución tuvo lugar a través de la difusión de nuevas prácticas mediante un proceso de transmisión de hábitos adquiridos análogo a la, en otros aspectos muy diferente, evolución biológica. Analizaremos seguidamente algunas de las semejanzas y diferencias, aunque de entrada convendrá advertir que la lentitud que caracteriza a la evolución biológica hubiera hecho imposible la sustitución de los impulsos innatos durante los diez o veinte mil años a lo largo de los cuales se ha venido formando la civilización, por no hablar de los innumerables nuevos colectivos, hoy civilizados,

pero cuyos antepasados hace sólo un par de siglos vivían en estado salvaje. Ahora bien, todo parece indicar que cuantas comunidades se han incorporado a la civilización parecen haberlo hecho sobre la base de su capacidad de aprender ciertas formas de comportamiento de carácter tradicional. Por todo ello, parece poco probable que la civilización o la cultura sean algo que pueda forjarse o transmitirse genéticamente. Tienen que ser aprendidas por cada individuo a través de la tradición.)

El primer investigador, según mi información, que aludió a estas ideas fue A. M. Carr-Saunders, quien advirtió que «tanto a nivel individual como colectivo, se establece una selección natural de los hábitos existentes, al igual que acontece con los caracteres físicos y mentales. En la incansante competencia establecida entre grupos adyacentes, los que practican los hábitos más convenientes disponen de una ventaja relativa sobre los que asuman otros menos adecuados» (1922:223, 302). Sin embargo, Carr-Saunders puso especial acento en la restricción y no en el aumento de la población. Para más recientes referencias a estas cuestiones, véase Alland (1967), Farb (1968:13), Simpson, quien subraya que la evolución cultural —en contraste con la biológica— dispone «de los más poderosos medios de adaptación» (véase Campbell, 1972). Recuértese también la afirmación de Popper en el sentido de que «la evolución cultural no es sino la prolongación por otras vías de la genética» (Popper y Eccles, 1977:48), así como la postura de Durham (véase Chagnon e Irons, 1979:19), quien destaca la positiva incidencia de ciertos hábitos y atributos en lo que atañe a la potenciación de los procesos de reproducción de nuestra especie.

Esta paulatina sustitución de las respuestas innatas por normas aprendidas fue distinguiendo al ser humano del resto de los animales, aun cuando no deje de sobrevivir en él esa arcaica tendencia a recurrir a soluciones de tipo colectivo (Trotter, 1916). Antes de alcanzar su definitiva realidad anatómica, nuestros subhumanos antepasados disponían ya de determinadas tradiciones «culturales», que no dejan de condicionar también la vida en común de ciertas especies animales, como las aves, los primates y otros muchos mamíferos (Bonner, 1980), lo que no impide afirmar que lo que fundamentalmente distingue al hombre de los animales es la incidencia de las mencionadas restricciones culturales sobre sus respuestas innatas.

Ahora bien, aun cuando sea indudable que estas últimas fueron siendo paulatinamente sustituidas por los esquemas de comportamiento aprendidos —que el ser humano llegó a practicar de manera tan inconsciente y habitual como con anterioridad se sometiera a sus heredados instintos—, no se puede distinguir con precisión entre uno y otro condicionante debido a su complicada interacción. Ciertos hábitos adquiridos en nuestra infancia pueden convertirse en ele-

mento tan característico de nuestra personalidad como los condicionamientos determinantes de nuestra conducta antes de que se iniciase el proceso de aprendizaje. Más aún: incluso se han producido en el hombre algunos cambios anatómicos orientados a aprovechar al máximo las oportunidades ofrecidas por el desarrollo cultural. Para nuestro propósito tiene escasa importancia establecer en qué medida esa abstracta estructura que denominamos mente se transmite por vía genética, quedando así integrada en nuestro sistema nervioso central, o bien sirve de mero intermediario que nos permite aprehender las pautas tradicionales. Los efectos de tales procesos, sean de tipo cultural o genético, pueden en igual medida ser considerados tradiciones. Lo importante es advertir que, como queda indicado, entre ambos surgen a menudo discrepancias.

Ni siquiera la generalidad que caracteriza a ciertas realidades culturales constituye prueba de que sean fruto de una transmisión genética. Quizá sólo haya una manera de satisfacer ciertas exigencias para la formación de un orden extenso, al igual que la formación de alas constituye, al parecer, la única mecánica que permite a un organismo volar (no se olviden, al respecto, los muy diferentes orígenes genéticos de las alas de los insectos, las aves y los murciélagos). Es igualmente posible que sólo haya una manera básica de desarrollar fonéticamente el idioma, con lo que la existencia de una serie de atributos al parecer comunes a todos ellos no constituiría prueba de que todos se basan en determinadas cualidades innatas.

Dos moralidades a la vez antagónicas y concurrentes

Aunque la evolución cultural, lo mismo que el proceso civilizador que comporta, aportara a la humanidad los fenómenos de diferenciación, individualización, expansión del entorno social y aumento del bienestar, no puede decirse que este avance se produjera de manera suave y uniforme. En realidad, el hombre no ha logrado liberarse aún por completo de ciertas reminiscentes actitudes derivadas de la época tribal, en la que todos entre sí se conocían, ni han sido sus instintos neutralizados ni «ajustados» en la medida en que realmente lo exige nuestro relativamente reciente modelo de cooperación en un orden extenso.

Mas no por ello hay que infravalorar los efectos positivos que algunas de nuestras innatas predisposiciones nos siguen facilitando, especialmente en lo que respecta a la capacidad de superar, por lo menos en alguna medida, otras enraizadas tendencias de carácter

también instintivo. Cuando, por ejemplo, el desarrollo cultural empezó a desplazar algunas de las innatas modalidades de comportamiento, la evolución genética había ya enriquecido a nuestra especie con ese gran número de especiales habilidades que la han distinguido de las restantes especies de animales no domésticos y que le han permitido acceder a una gran variedad de nichos ambientales. Todo ello aconteció seguramente incluso antes de que la incipiente especialización laboral otorgara mayores posibilidades de supervivencia a quienes asumían determinadas prácticas. Entre las más fundamentales de dichas habilidades innatas —que tanto contribuyeron a desplazar el primigenio protagonismo de nuestras instintivas tendencias— destaca la de aprender, especialmente por vía de la imitación, del comportamiento de nuestros semejantes. La prolongación en la especie humana de los períodos de la infancia y la adolescencia —que tan notablemente ha contribuido a potenciar dicha capacidad de aprendizaje— constituye, probablemente, la última y decisiva aportación de la evolución biológica a nuestra especie.

Recuérdese, en este orden de ideas, cómo el orden extenso no sólo está integrado por individuos, sino también por un extenso conjunto de órdenes de menor entidad —muchas veces íntimamente imbricados entre sí— en cuyos más reducidos entornos juegan aún un cierto papel determinadas predisposiciones primitivas, tales como la de la solidaridad y el altruismo, las cuales contribuyen indirectamente al éxito de ese tipo de voluntaria colaboración que el orden general hace posible, aun cuando sean incapaces *per se* de establecer ninguna de las bases sobre las que fundamentalmente se asienta dicho orden de carácter más general. Parte de los sinsabores que hoy nos plantea la vida en común derivan del hecho de estar el hombre obligado a ajustar su conducta, planteamientos y reacciones emocionales, no sólo al instinto, sino también a los dictados de su capacidad mental al tener que vivir bajo el influjo de dos tipos de órdenes regidos por normas distintas. Si pretendiéramos aplicar las rígidas pautas de conducta propias del microcosmos (es decir, del orden que caracteriza a la convivencia en la pequeña banda o mesnada, e incluso en la propia unidad familiar) al macrocosmos (es decir, al orden propio de la sociedad civilizada en toda su complejidad y extensión) —como tan reiteradamente nos recomiendan nuestras profundas tendencias—, *pondríamos en peligro a ese segundo tipo de orden*. Y si, a la inversa, pretendiéramos aplicar la normativa propia del orden extenso a esas agrupaciones más reducidas, *acabaríamos con la misma cohesión que las aglutina*. Es, pues, inevitable que el

hombre permanezca sometido a esa realidad dicotómica. Tendría escasa utilidad (y nos conduciría a falaces conclusiones) el intento de englobar bajo el mismo término de «sociedad» a ambas formas de convivencia o incluso intentar reservarlo para aludir tan sólo a una de ellas (véase al respecto el contenido del capítulo VII).

Ahora bien, pese a las ventajas proporcionadas por esa precaria capacidad de acoplar nuestra conducta a este *doble* esquema normativo y por el hecho de haber sido ya capaces de distinguir analíticamente entre uno y otro, no resulta aún fácil a la humanidad alcanzar ninguno de los logros señalados, y son numerosas las ocasiones en las que tan delicado equilibrio se ve seriamente amenazado por nuevas más íntimas reacciones. La tesis fundamental de esta obra guarda, por tal razón, cierto paralelismo con la que subyace en *Civilization and Its Discontents* (1930), aunque existe una fundamental discrepancia entre mis conclusiones y las de Freud. De hecho, quizá la característica que más condiciona al orden civilizado sea ese inevitable conflicto entre lo que nuestros instintos nos exigen y las recomendaciones emanadas de esos esquemas normativos que tan notablemente potencian las posibilidades de expansión de nuestra especie, conflicto constantemente alimentado por la imprescindible sumisión general a esas «represivas e inhibitorias tradiciones morales», por emplear la terminología de D. T. Campbell. Al parecer, no tardó mucho Colón en advertir que los hábitos de las tribus salvajes con las que estableció contacto a lo largo de sus descubrimientos resultaban mucho más acordes con los instintos innatos de los individuos que los propios. Intentaré demostrar posteriormente que en todas las propuestas de corte colectivista subyace esa atávica añoranza por las formas de vida del «buen salvaje».

Al hombre natural le es extraño el orden extenso

A nadie debe sorprender que siempre resulte penoso para el ser humano ajustar su conducta a un orden de convivencia cuya normativa choca frontalmente con algunos de sus arraigados instintos, ni que suela escapar a su comprensión que sólo dicho orden puede proporcionarle las ventajas materiales a las que aspira. El citado orden es incluso «anti-natural» en el sentido más usual del término, es decir, en el de que no concuerda con la dotación biológica de la especie humana. Muchas de las positivas aportaciones gracias a las cuales la humanidad ha contribuido al actual florecimiento de este orden no derivan de la existencia en nuestra especie de una intrínse-

ca inclinación hacia la «bondad». Ahora bien, pecaríamos de ligereza por tal razón si pretendiéramos calificar a la civilización de «artificial». No podemos considerarla tal sino en la medida en que estemos dispuestos a considerar también artificiales el lenguaje, el arte e incluso la propia razón, es decir, en un sentido que recalque que ninguna de estas cosas se encuentra impresa en nuestros esquemas biológicos. Según otra posible interpretación, sin embargo, el orden extenso puede también ser considerado auténticamente natural, puesto que, al igual que otras realidades biológicas, es fruto de los procesos de selección evolutiva (véase el apéndice A).

Con todo, no puede negarse que, tanto con motivo de nuestra actividad normal, como con ocasión del ejercicio de la mayor parte de nuestros restantes quehaceres, son escasas las oportunidades que se nos brindan para complacer esas innatas predisposiciones propiciadoras de una solidaridad de tipo «altruista», es decir, ese tipo de colaboración cuyos resultados podemos apreciar directamente. Hoy, el comportamiento usual nos induce muchas veces a dejar insatisfechas tales innatas predisposiciones. En el ser humano el conflicto no se plantea tanto entre lo emocional y lo racional —como tan repetidamente se afirma— cuanto entre los instintos innatos y las normas aprendidas. Ahora bien, como más adelante veremos, sólo sometiendo nuestra conducta a estas últimas podremos, a la larga, servir a nuestros semejantes en mayor medida de lo que sería posible si adoptáramos a nivel individual actitudes más «altruistas».

La popularidad de la idea según la cual «siempre es mejor cooperar que competir» demuestra el general desconocimiento de la verdadera función ordenadora del mercado. La cooperación, al igual que la solidaridad, sólo son posibles si existe un amplio consenso no sólo en cuanto a los fines a alcanzar, sino también en lo que atañe a los medios que han de emplearse. En los colectivos de reducida dimensión —cuyos miembros comparten ciertos hábitos, conocimientos y expectativas— ello es realmente posible, pero difícilmente lo es cuando de lo que se trata es de adaptarse a circunstancias desconocidas. Ahora bien, es en esta adaptación a lo desconocido en lo que se apoya la coordinación de los esfuerzos en un orden extenso. La competencia no es otra cosa que un ininterrumpido proceso de descubrimiento, presente en toda evolución, que nos lleva a responder inconscientemente a nuevas situaciones. Es la renovada competencia, y no el consenso, lo que aumenta cada vez más nuestra eficacia.

Ahora bien, para que la competencia pueda producir sus positivos efectos es imprescindible que, renunciando a la fuerza física,

quienes en ella participan ajusten su comportamiento a lo establecido por el sistema normativo. Sólo las normas permiten integrar un amplio conjunto de disparates iniciales en el marco de un orden extenso (el consenso en cuanto a los fines sólo consigue esa integración durante cortos períodos de tiempo y en la medida en que algún peligro general amenaza a todos. La «moral de guerra» con la que se pretende sugerir la solidaridad no es otra cosa que una recaída en los más crudos principios de la coordinación). En los órdenes espontáneos nadie conoce —ni precisa conocer— cuantos detalles afectan a los medios disponibles o a los fines perseguidos. Tales órdenes se forman a sí mismos. Las normas que facilitan su funcionamiento no fueron apareciendo porque los distintos sujetos llegaron a advertir la función de las mismas, sino porque prosperaron en mayor medida aquellos colectivos que, sometiéndose a ellas, lograron disponer de más eficaces esquemas de comportamiento. Esta evolución nunca fue lineal, sino fruto de un ininterrumpido proceso de prueba y error, es decir, de una incesante experimentación competitiva de normativas diferentes. Las prácticas que acabaron prevaleciendo no fueron fruto de un proceso intencionado, aunque la evolución que las originó fuera en cierto modo similar a la evolución genética y produjera consecuencias en alguna medida comparables.

La evolución de las normas no ha estado, desde luego, exenta de fricciones. Quienes ostentaban el poder político, al arrogarse la responsabilidad de que fueran obedecidas, en muchas ocasiones más desalentaron que favorecieron el desarrollo de un proceso que, sin duda, implicaría la alteración de la manera de enjuiciar lo que era justo o adecuado. La generalizada asunción de las normas aprendidas habrá bloqueado en muchas ocasiones las fases subsiguientes del proceso, o habrá limitado la extensión del mismo a ámbitos en los que quizá ya entraba dentro de lo posible la coordinación del comportamiento individual. Rara vez la autoridad coercitiva ha contribuido, por propia iniciativa, a la expansión del proceso que nos ocupa, aunque esporádicamente haya logrado imponer ciertos esquemas morales con los que se identificaba especialmente el grupo regulador.

Lo dicho confirma que los impulsos contrarios a las restricciones que comporta la civilización son algo anacrónico, es decir sólo válidos en las condiciones en que se desenvolvían los grupos primitivos. Por lo demás, si la civilización es fruto de inesperados y graduales cambios en los esquemas morales, por mucho que nos desagrade, nos veremos obligados a concluir que no está al alcance del hombre

establecer ningún sistema ético que pueda gozar de validez universal. Sin embargo, sería erróneo concluir, ateniéndonos rigurosamente a estas premisas evolucionistas, que cualquier norma que en el pasado haya logrado prevalecer deba ser considerada positiva para la pujanza y el desarrollo del grupo en que logró imponerse. A través de la ciencia económica podemos establecer (véase capítulo V) las razones por las cuales las normas evolutivamente establecidas tienden a favorecer la supervivencia de nuestra especie. Pero la constatación de la existencia de un proceso de selección de las normas, a través de la competencia, no implica renunciar a todo análisis crítico, entre otras razones por haber estado en tantas ocasiones la evolución cultural condicionada por algún tipo de compulsión.

Ahora bien, la adecuada comprensión del proceso de evolución cultural requiere que el beneficio de la duda esté de parte de la normativa existente, correspondiendo la carga de la prueba a quienes sugieran su revisión. Aunque un análisis histórico-evolutivo de la pautina aparición del capitalismo (como el realizado en los capítulos II y III) no puede erigirse en prueba suficiente de su superioridad, ayuda a explicar cómo llegaron a surgir ese conjunto de eficaces —aunque incómodas para el actor y no intencionadas— tradiciones, así como del fundamental papel que las mismas desempeñan en la consecución de los fines deseados. Antes de avanzar más en nuestro análisis, quisiera, sin embargo, precaver al lector contra uno de los más graves peligros que nos acechan. Se trata de esa generalizada e infundada concepción sobre la naturaleza del mecanicismo a través del cual el hombre adquiere sus hábitos de comportamiento.

La mente no es guía sino más bien producto de la evolución cultural y se basa más en la imitación que en la intuición y la razón

Como queda dicho, nuestra capacidad de aprender por imitación es uno de los logros más fundamentales del largo proceso de evolución de nuestros instintos. Tal vez la cualidad más importante del legado genético de cada individuo, aparte las respuestas innatas, sea la posibilidad de acceder a ciertas habilidades a través de la imitación y el aprendizaje. De ahí la importancia de precaverse, desde el primer momento, contra cualquier planteamiento proclive a lo que he denominado «la fatal arrogancia»: esa idea según la cual sólo por vía de la razón pueden alcanzarse esas nuevas habilidades. La realidad no puede ser más opuesta, pues también la razón es fruto de la evolución, al igual que nuestros esquemas morales, aunque con un

distinto desarrollo evolutivo. No podemos, por tanto, instituir a la razón en árbitro supremo ni sostener que deban ser consideradas válidas tan sólo aquellas normas que logren superar la prueba de la razón.

Abordaremos luego más detalladamente todas estas cuestiones, por lo que en el presente contexto me limitaré a anticipar algunas conclusiones. Entiendo que el título «Entre el instinto y la razón» de este capítulo debe ser interpretado casi literalmente. En efecto, quisiera llamar la atención del lector sobre el hecho de que las cuestiones que ocupan nuestra atención deben quedar ciertamente situadas entre el instinto y la razón.

Desgraciadamente, la trascendencia de estos problemas suele ser minimizada por entenderse que sólo hay un espacio vacío entre uno y otro de los indicados dominios. La conclusión fundamental a la que, en mi opinión, deberá concederse especial atención es que esa evolución cultural que, según hemos señalado, desborda por completo al instinto —al que frecuentemente contradice— tampoco es, como más adelante veremos, fruto del ejercicio de la razón.

Mis opiniones al respecto, expuestas en anteriores trabajos (1952/79, 1973, 1979), pueden resumirse como sigue. La capacidad de aprender es más el *fundamento* que el *logro* de nuestra razón o de nuestro entendimiento. El hombre no viene al mundo dotado de sabiduría, racionalidad y bondad: es preciso enseñárselas, debe aprenderlas. No es la moral fruto de la razón, sino que fueron más bien esos procesos de interacción humana propiciadores del correspondiente ordenamiento moral los que facilitaron al hombre la paulatina aparición no sólo de la razón sino también de ese conjunto de facultades con las que solemos asociarla. El hombre devino inteligente porque dispuso previamente de ciertas *tradiciones* —que ciertamente hay que emplazar entre el instinto y la razón— a las que pudo ajustar su conducta. A su vez, ese conjunto de tradiciones no derivan de la capacidad humana de racionalizar la realidad, sino de hábitos de respuesta. Mas que ayudarle a prever, se limitan a orientarle en cuanto a lo que en determinadas situaciones reales debe o no debe hacer.

Todo ello hace que no podamos por menos de tener que sonreír al constatar cómo ciertos trabajos científicos sobre la evolución —algunos realizados por expertos de la mayor solvencia—, tras admitir que el orden existente es fruto de algún pretérito proceso ordenador de carácter espontáneo, conminan, sin embargo, a la humanidad a que, sobre la base de la razón —precisamente en momentos en los

que las cosas se han vuelto tan complejas—, asuma el control pleno del proceso en cuestión. Contribuye a nutrir tan ingenua pretensión ese equivocado enfoque que en anteriores ocasiones he denominado «racionalismo constructivista» (1973), enfoque que, pese a carecer de todo fundamento, tan decisiva influencia ha ejercido sobre el pensamiento científico contemporáneo, hasta el punto de quedar explícitamente recogido en el título de una obra ampliamente difundida de cierto famoso antropólogo de inclinación socialista. *Man Makes Himself* (v. Gordon Childe, 1936) —tal es el título de la obra de referencia— se ha convertido de hecho en lema que ha inspirado a una amplia familia de socialistas (Heilbroner, 1970:106). Semejantes planteamientos se basan en la noción científicamente infundada —y hasta animística— según la cual en algún momento de la estructuración evolutiva de nuestra especie se instaló en nuestro organismo un ente llamado intelecto o alma, que, a partir de entonces, se convirtió en rector de todo ulterior desarrollo cultural (cuando lo que en realidad sucedió fue que el ser humano fue adquiriendo poco a poco la capacidad de aprehender el funcionamiento de esquemas de elevada complejidad que le permitían reaccionar más eficazmente a los retos de su entorno). Ese supuesto, que postula que la evolución cultural es cronológicamente posterior a la biológica o genética, hace caso omiso de los aspectos más fundamentales de una evolución, a lo largo de la cual nuestra capacidad racional fue adquiriendo su actual estructura. La idea de que la razón, fruto de ese proceso, pueda hoy determinar el curso de su propia evolución (por no aludir a las muchas otras capacidades que infundadamente le suelen ser también atribuidas) es inherentemente contradictoria y fácilmente refutable (véase, al respecto, los capítulos V y VI).

Es más inexacto suponer que el hombre racional crea y controla su evolución cultural que la suposición contraria de que la cultura y la evolución crean la razón. En cualquier caso, la idea de que, en determinado momento, surgió en la humanidad la posibilidad de establecer racionalmente el curso de su propio destino, desplazando así la incidencia de los procesos evolutivos, intenta simplemente sustituir una explicación científica por otra de carácter casi sobrenatural. La ciencia evidencia que no fue esa realidad psíquica que denominamos mente lo que originó la aparición del orden civilizado, y menos aún que, llegada a cierto grado de desarrollo, asumiera el control de su evolución futura. Lo que realmente sucedió fue que tanto la mente como la civilización alcanzaron simultáneamente su potencial actual. Eso que llamamos mente no es algo con lo que el

individuo nace —como nace con un cerebro— ni algo que el cerebro produce, sino una dotación genética (p. e., un cerebro con una estructura y un volumen determinados) que nos permite aprender de nuestra familia, y más tarde en el entorno de los adultos, los resultados de una tradición que no se transmiten por vía genética. En este sentido, nuestra capacidad racional no consiste tanto en conocer el mundo y en interpretar las conquistas humanas, cuanto en ser capaces de controlar nuestros instintivos impulsos, logro que escapa a las posibilidades de la razón individual, puesto que sus efectos abarcan a todo el colectivo. Estructurada por el entorno en el que para cada sujeto transcurre la infancia y pubertad, la mente va a su vez condicionando la preservación, desarrollo, riqueza y variedad de las tradiciones que otras mentes más tarde asimilarán. Al ser transmitidos en el contexto del entorno familiar, ese conjunto de hábitos queda sometido a la influencia de una pluralidad de condicionamientos morales a los que pueden ajustar su comportamiento quienes, ajenos a la colectividad en cuestión, se incorporan a ella más tarde. De ahí que pueda plantearse seriamente la cuestión de si alguien que no hubiese tenido la oportunidad de estar en contacto con algún modelo cultural habría podido acceder verdaderamente a la racionalidad.

Así como el instinto precedió a la costumbre y a la tradición, así también estas últimas son anteriores a la propia razón. Tanto desde el punto de vista lógico como desde el psicológico e histórico, la costumbre y la tradición deben, pues, quedar ubicadas entre el instinto y la razón. No derivan de lo que solemos denominar «inconsciente»; no son fruto de la intuición, ni tampoco de la aprehensión racional. Aunque en cierto modo se basan en la experiencia —puesto que tomaron forma a lo largo de nuestra evolución cultural—, nada tienen que ver con algún comportamiento de tipo racional ni surgen porque se haya advertido conscientemente que los hechos evolucionaban de determinada manera. Aun cuando ajustemos nuestro comportamiento a los esquemas aprendidos, en innumerables ocasiones no sabemos por qué hacemos lo que hacemos. Las normas y usos aprendidos fueron progresivamente desplazando a nuestras instintivas predisposiciones, no porque los individuos llegaran a constatar racionalmente el carácter favorable de sus decisiones, sino porque fueron capaces de crear un orden de eficacia superior —hasta entonces por nadie imaginado— a cuyo amparo un mejor ensamblaje de los diversos comportamientos permitió finalmente —aun cuando ninguno de los actores lo advirtiera— potenciar la expansión demográfica del grupo en cuestión, en detrimento de los restantes.

El mecanismo de la evolución cultural no es darwinista

Llegados a este punto, convendrá examinar con algún detalle las relaciones existentes entre la teoría darwinista y la relativa a la evolución de los esquemas culturales. Abordaremos con ello problemas de especial interés, en relación con muchos de los cuales la economía —más que cualquier otra ciencia— puede ofrecer destacadas aportaciones.

Ha existido siempre una gran confusión en torno a esta materia. Y aunque sólo sea para disminuirla en lo posible, convendrá profundizar en nuestro análisis. El darwinismo social, de hecho, siempre pretendió que cualquiera que se ocupara de la evolución cultural quedaba obligado a aceptar plenamente la metodología darwiniana, lo que constituye un grave error. Admiro sin reservas a Darwin por haber sido el primer pensador que logró establecer una coherente, aun cuando incompleta, teoría de la evolución aplicable a cualquier campo. Pese al destacado esfuerzo desarrollado por él para demostrar cómo dicho principio permite explicar muchos fenómenos biológicos, Darwin se limitó a trasladar a este entorno científico algo que gozaba ya de plena vigencia en el ámbito de las ciencias humanas, por lo menos a partir del momento en que, en 1787, Sir William Jones advirtiera las extraordinarias correlaciones existentes entre el latín, el griego y el sánscrito, así como entre este último y el conjunto de lenguas «indogermánicas». Conviene, pues, aclarar que el darwinismo o teoría biológica de la evolución no fue la única que existió en aquellos tiempos y también que, metodológicamente, nada tiene que ver —y en realidad difiere totalmente— de esas otras explicaciones de tipo evolutivo. Las ideas en las que se basa la teoría de la evolución biológica están relacionadas íntimamente con las que sobre la evolución cultural prevalecían ya en el estudio de procesos tales como la formación del lenguaje (según las investigaciones desarrolladas por Jones), el derecho, la moral, el mercado y el dinero.

Hoy se admite generalmente que quizá la más importante equivocación en que haya incurrido la «sociobiología» contemporánea sea la de suponer que el lenguaje, la moral y el derecho, así como otras realidades semejantes, se transmiten por ese mecanismo «genético» que caracteriza a los procesos biológico-moleculares. Se reconoce que son, en realidad, resultado de la evolución selectiva basada en los correspondientes procesos de aprendizaje imitativo. Aunque argumentativamente distantes entre sí, este supuesto goza de justificación tan escasa como aquel otro que asevera que es el ser humano quien conscientemente concibe y diseña las instituciones que gobiernan su pacífica convivencia —la moral, el derecho, el lenguaje o la moneda—, por lo que debe, según su mejor criterio, tratar de mejorarlas,

idea que no es sino simple reminiscencia de aquella superstición a la que se vio obligada a hacer frente la teoría biológica de la evolución: que dondequiera que se advierta la existencia de un orden debe presumirse la presencia de un ente ordenador. Como en anteriores ocasiones, desearía una vez más subrayar que lo legítimo es situar el origen de dichas realidades *entre* el instinto y la razón.

Ahora bien, no sólo es indudable que el principio de la evolución fue utilizado mucho antes en el campo de las ciencias humanas y sociales que en el de las naturales, sino que casi me atrevería a afirmar que, de hecho, Darwin se inspiró en la ciencia económica. Por sus notas manuscritas sabemos que estaba precisamente leyendo a Adam Smith cuando, en 1838, estableció las bases de sus propias teorías biológicas (véase al respecto el apéndice A)¹. Lo cierto es que la obra de Darwin fue precedida por décadas (y hasta por más de un siglo) de estudios de tipo evolutivo en el ámbito de la investigación de los procesos de formación de órdenes espontáneos de alta complejidad; y ello hasta el extremo de que términos tales como «genético» y «genética», hoy de común aplicación en el campo de la biología, no fueron desde luego acuñados por esta ciencia. Fue, creo, el filósofo e historiador alemán Herder el primero que recurrió a la expresión «desarrollo genético», concepto que aflora de nuevo en Wieland y Humboldt. Así, pues, la moderna biología tomó prestados sus planteamientos básicos de estudios culturales más antiguos. Y aunque todo esto es, por lo general, bien sabido, casi siempre se olvida.

Así pues, la teoría de la evolución cultural (a la que muchas veces se alude utilizando términos tales como *psico-social*, *superorgánica* o *exosomática*) no puede equipararse con la biológica, aunque

¹ Véase, igualmente, Howard E. Gruber, *Darwin on Man: A Psychological Study of Scientific Creativity, together with Darwins Early and Unpublished Notebooks*, transcrito y anotado por Paul H. Barrett (E. P. Dutton and Co., Nueva York, pp. 13, 57, 302, 305, 321, 360 y 380). En 1883 Darwin leyó los *Essays on Philosophical Subjects*, de Smith, obra que incluía como preámbulo *An Account of the Life and Writings of the Author*, de Dugald Stewart (Called and Davies, Londres 1975, pp. XXVI-XXVII). Sobre este último dejó constancia Darwin de su opinión en el sentido de que «su lectura valía la pena, ya que sintetiza las ideas de Smith». En 1839 Darwin leyó *The Theory of Moral Sentiments; or, An Essay Towards an Analysis of the Principles by which Men Naturally Judge Concerning the Conduct and Character, first of their Neighbours, and afterwards of themselves, to which is added, A Dissertation on the Origin of Languages*, décima edición, 2 vols. (Called and Davies, Londres 1804). No hay prueba alguna de que Darwin llegara a leer *The Wealth of Nations*. (Nota del editor inglés.)

en algunos aspectos importantes ambas coinciden. Una y otra arrancan, en efecto, de muy diferentes bases de partida. Según expusiera acertadamente Julian Huxley, la evolución cultural es «un proceso que difiere drásticamente de la biológica; dispone de sus propias leyes, mecanismos y sistemas, y no puede justificarse en términos estrictamente biológicos» (Huxley, 1947). Por mencionar sólo algunas de las más fundamentales diferencias, señalaremos que si bien hoy la teoría de la evolución biológica excluye la transmisión hereditaria de los caracteres adquiridos, la cultural se basa fundamentalmente en tal tipo de transmisión. En lo que respecta a la evolución cultural, los caracteres transmitidos giran en torno a ciertas normas susceptibles de facilitar la colaboración entre los diferentes actores, normas que el ser humano no recibe por vía genética sino a través de un proceso de aprendizaje. Recurriendo a la terminología actual en el campo de la biología, cabe afirmar que la evolución cultural imita al lamarckismo (Popper, 1972). Además, la evolución cultural no sólo es fruto del aprendizaje de los hábitos más usualmente practicados por nuestros progenitores directos, sino también de los asumidos por un amplio conjunto de «antepasados»; y, como también hemos dicho, los procesos de transferencia (y perfeccionamiento) por vía del aprendizaje de los usos culturales tienen lugar con una rapidez incomparablemente superior de lo que acontece en la evolución biológica. Subrayaremos, en fin, que aquélla tiene lugar fundamentalmente a través de procesos de selección que operan en el contexto del grupo. Si a lo largo de dicha selección intervienen o no factores meramente biológicos, es materia quizá aún discutible, pero que en cualquier caso no afecta a la validez de nuestra argumentación (Edelman, 1987; Ghiselin, 1969:57-9, 132-3; Hardy, 1965:153 y ss., 206; Mayr, 1970:14; Medawar, 1983:134-5; Ruse, 1982:190-5, 203-6, 235-6).

Yerra Bonner al afirmar (1980:10) que la cultura es una realidad «tan biológica como cualquier otra función orgánica, por ejemplo la respiratoria o locomotora». Porque denominar «biológica» a la formación mediante la tradición del lenguaje, la moral, la ley, la moneda y hasta la propia razón es a la vez un error conceptual y un inaceptable abuso semántico. Quizá nuestro condicionamiento genético limite las modalidades de información que estamos en situación de aprehender; pero es incapaz de establecer el contenido de esas tradiciones. El contenido de este aprendizaje no es producto del cerebro humano. No puede considerarse biológica ninguna realidad que no haya sido transmitida genéticamente.

Pese a las distinciones apuntadas, todo proceso evolutivo —sea de tipo cultural o biológico— es un fenómeno que implica la ince-

sante adaptación a un conjunto de imprevistos acontecimientos, a un cúmulo de circunstancias cuya evolución nadie puede prever. Es ésta una razón más para afirmar que la ciencia dedicada al estudio de los procesos de evolución cultural nunca podrá predecir o controlar racionalmente la futura evolución de los acontecimientos, debiendo limitarse a poner de relieve por qué vías las estructuras de índole compleja comportan mecanismos de corrección que, aunque sin duda condicionarán el futuro acontecer, nunca eliminarán su condición de impredecible.

Mencionadas, pues, algunas de las diferencias que separan a la evolución biológica de la cultural, quisiera destacar que ambas coinciden en un aspecto fundamental: ni la una ni la otra pueden apor-tarnos «leyes de la evolución» o «leyes históricas del desarrollo» que establezcan ineluctables relaciones entre las distintas fases o etapas de los diversos procesos y que permitan, en consecuencia, anticipar la futura evolución de los acontecimientos. Ni la realidad genética ni ningún factor condicionan inexorablemente la evolución cultural. Ésta es siempre fuente de diversidad, nunca de uniformidad. Cometen este error quienes, como Marx y Augusto Comte, afirman que la investigación puede descubrir leyes científicas capaces de revelar-nos lo que el futuro depara a la humanidad. El descrédito en el que hasta ahora se han visto envueltos los intentos de establecer la ética sobre bases evolucionistas deriva del hecho de haber sido relacionado tal esfuerzo con este tipo de «leyes de la evolución». Insistiré una vez más en que toda teoría de la evolución será siempre ajena a cualquier ley de índole inexorable. Como he afirmado en otras ocasiones (1952), en el análisis de cualquier proceso de alguna complejidad sólo cabe establecer «tendencias» o predicciones de tipo «en principio».

Una de las causas más importantes de la confusión que reina en torno a esta materia radica en la incapacidad para distinguir entre dos tipos de procesos que, en realidad, son totalmente dispares y que los biólogos denominan *ontogenética* y *filogenética*. La ontogenética hace referencia al preestablecido desarrollo de entes individuales, según mecanismos ínsitos en el genoma de la célula germinial. La filogenia —que abarca cuanto legítimamente puede considerarse evolución— hace referencia, por el contrario, a la evolución histórica de la especie o el tipo. Aunque los biólogos, dada su especialización, no suelen caer en semejante confusión, quienes no son expertos en estas materias son muchas veces víctimas de su ignorancia e inciden fácilmente en el error «historicista» de equiparar ambos tipos de

evolución, error refutado definitivamente por Karl Popper (1945, 1957).

Los procesos de evolución biológica y cultural comportan algunas características. Uno y otro están regidos, por ejemplo, por un mismo tipo de selección: la supervivencia de los más eficaces en el aspecto reproductivo. Esencialmente, la diversificación, la adaptación y la competencia son procesos de especie similar, cualesquiera que sean sus concretos mecanismos, especialmente en lo que atañe a los procesos de propagación. Ahora bien, la competencia no sólo constituye la piedra angular de la evolución pasada, sino que es igualmente imprescindible para que los logros ya alcanzados no inicien procesos de regresión.

Aun cuando sea mi ferviente deseo que la teoría de la evolución cultural sea contemplada en su amplio contexto histórico, que se comprendan correctamente las diferencias existentes entre la biología y la cultural, y que se valoren como se merecen los avances de las ciencias sociales en orden a un más adecuado conocimiento de los procesos evolutivos, no quisiera que mis comentarios se interpreten como una crítica del darwinismo, método explicativo que, en sus muy diversas aplicaciones, constituye uno de los más notables logros intelectuales de la humanidad, que, a través de él, ha conseguido alcanzar una nueva visión del cosmos. El carácter general de su capacidad explicativa queda reflejado en las más recientes aportaciones de varios eminentes expertos en el campo de las ciencias físicas que demuestran que el concepto de evolución no queda limitado al mundo de los seres vivos, sino que, hasta cierto punto, ocupa ya también un lugar destacado en el ámbito atómico, fruto a su vez de la evolución de partículas aún más elementales. A través de diversos modelos de este tipo, es posible abordar la explicación de toda clase de realidades, desde la más elemental unidad orgánica —la molécula— hasta esas otras de alta complejidad que caracterizan a los modernos órdenes colectivos (véase Apéndice A).

Nadie que pretenda aplicar un enfoque evolucionista al estudio de los procesos culturales dejará de advertir la hostilidad con que sus conclusiones serán seguramente recibidas. Tal rechazo deriva, en parte, del que producen las tesis esgrimidas por los «científicos sociales» que, en el siglo XIX, tuvieron que recurrir a Darwin para acceder a un método en el que eran ya expertos quienes les precedieron en el estudio de su propia disciplina y que tan flaco servicio rindieron a la evolución cultural al desacreditarla como consecuencia del empleo de erróneos planteamientos metodológicos.

El darwinismo social yerra en muchos aspectos. Ahora bien, las duras críticas que hoy se lanzan contra él no dejan de ser fruto también de su radical rechazo de esa fatal arrogancia que pretende que el hombre puede moldear a su gusto la realidad circundante. Y aunque este último planteamiento nada tiene que ver con la teoría de la evolución correctamente entendida, en lo que a las disciplinas humanas atañe no es inusual que se recurra a esa confusión metodológica (así como a otros evidentes errores que vician también al darwinismo social) para justificar el rechazo de toda explicación evolutiva.

Bertrand Russell proporciona un buen ejemplo al respecto cuando afirma que «si fuera cierta la tesis sobre la que se basa la ética evolucionista, no tendríamos por qué preocuparnos del curso de la evolución, puesto que cualquier resultado, por definición, siempre sería el mejor» (1910/1966:24). Este argumento, que A. G. N. Flew (1967:48) considera «decisivo», no pasa de ser un malentendido. Nunca he pretendido defender lo que hoy se ha dado en llamar la falacia genética o naturalista. En modo alguno afirmo que el resultado de la selección de los hábitos de comportamiento tenga por qué ser siempre reputado «bueno», al igual que nunca me atrevería a afirmar que otros entes que han conseguido superar con éxito la prueba de la evolución —por ejemplo, la especie de las cucarachas— tengan algún valor moral.

Insisto, sin embargo, en que, nos guste o no, de no quedar condicionado nuestro comportamiento por las instituciones tradicionales a las que vengo haciendo referencia, nuestra actual civilización (inseparable a su vez de la sociedad extensa) quedaría privada de toda posibilidad de sobrevivir (mientras que el «desastre» ecológico que significaría la extinción de las cucarachas en modo alguno afectaría de manera esencial al futuro de nuestra especie). Afirmo, igualmente, que si la humanidad se negara a asumir las mencionadas tradiciones —al impulso quizá de alguna errada apreciación (derivada probablemente de alguna falacia naturalista) acerca de lo que debe considerarse acorde con la razón—, condenará a la muerte y a la miseria a gran parte de la población actual. Sólo teniendo en cuenta esta situación podrá el individuo decidir lo que más le conviene, puesto que sólo entonces dispondrá de la requerida información sobre lo que es bueno y correcto.

Aunque es indudable que no puede determinarse lo que es correcto a partir sólo de los simples hechos, ideas erróneas acerca de lo que es razonable y bueno pueden condicionar a la humanidad

hasta el punto de amenazar, quizá irremediablemente, no sólo el actual prototipo humano altamente evolucionado, sino también los sofisticados centros urbanos sobre los que normalmente descansa nuestra civilización, así como las obras de arte y edificios (que, como es sabido, tantas veces son las víctimas preferidas del furor destructivo del reformismo ideológico o utópico), las tradiciones, instituciones y los esquemas de convivencia sin los cuales los frutos de la civilización a los que hoy estamos habituados no sólo no habrían llegado a aparecer, sino que incluso, de ser destruidos, tampoco sería posible reconstruir.

CAPÍTULO II

LOS ORÍGENES DE LA LIBERTAD,
LA PROPIEDAD Y LA JUSTICIA

Nadie que valore la sociedad civilizada osará recusar la propiedad plural. La historia de una y otra están íntimamente ligadas.
Henry Sumner Maine

La propiedad..., por lo tanto, es intrínsecamente inseparable de la economía humana en su modalidad social.

Carl Menger

El hombre está capacitado para disfrutar de las libertades civiles en la misma medida en que esté dispuesto a contener sus apetitos, sometiénolos a algún condicionamiento moral; lo está en la medida en que su amor por la justicia prevalece sobre su rapacidad.

Edmund Burke

La libertad y el orden extenso

Establecido que, en definitiva, fueron la moral y la tradición —más que la inteligencia y la razón calculadora— las que permitieron al hombre superar su inicial estado de salvajismo, parece razonable también situar el punto de partida del proceso civilizador, en las regiones costeras del Mediterráneo. Las posibilidades facilitadas por el comercio a larga distancia otorgaron ventaja relativa a aquellas comunidades que se avinieron a conceder a sus miembros la libertad de hacer uso de la información personal sobre aquellas otras en las que era el conocimiento disponible a nivel colectivo o, a lo sumo, el que se encontraba en poder de su gobernante de turno el que determinaba las actuaciones de todos. Fue, al parecer, en la región mediterránea donde por primera vez el ser humano se avino a respetar ciertos dominios privados cuya gestión se dejó a la responsabilidad del correspondiente propietario, lo que permitió establecer entre las diferentes comunidades una densa malla de relaciones comerciales.

Surgió la misma al margen de los particulares criterios o veleidades de los jefes locales, al no resultar posible entonces controlar eficazmente el tráfico marítimo. Cabe recurrir a la autoridad de un respetado investigador (al que ciertamente no se puede tildar de proclive al mercado) que se ha expresado en los siguientes términos: «El mundo greco-romano fue esencial y característicamente un mundo de propiedad privada, tratárase de unos pocos acres o de las inmensas posesiones de los emperadores y senadores romanos; era un mundo dedicado al comercio y a la manufactura privados» (Finley, 1973:29).

Tal orden, basado en la integración de muchos esfuerzos orientados al logro de una pluralidad de metas individuales, sólo devino posible sobre la base de eso que yo prefiero denominar *propiedad plural*, expresión acuñada por H. S. Maine y que considero más adecuada que la de «propiedad privada». Si aquélla constituye la base de toda civilización desarrollada, correspondió en su día, al parecer, a la Grecia clásica el mérito de haber por vez primera advertido que es también intrínsecamente inseparable de la libertad individual. Los redactores de la Constitución de la antigua Creta «daban por sentado que la libertad es la más importante aportación que el Estado puede ofrecer; y precisamente por ello, y por ninguna otra razón, establecieron que las cosas perteneciesen indubitavelmente a quienes las adquirieran. Por el contrario, en los regímenes en los que prevalece la esclavitud todo pertenece a los gobernantes» (Estrabón, 10, 4, 16).

Un importante aspecto de esa libertad —la posibilidad de que los individuos o subgrupos puedan dedicar sus esfuerzos a la consecución de una amplia variedad de fines, fijados en función de sus particulares conocimientos y habilidades— sólo resultó posible a partir del momento en que, aparte del plural control de los medios, pudo contarse también con otra práctica que ha sido siempre inseparable de la primera: la existencia de reconocidos mecanismos para su transmisión. Esa capacidad individual de decidir autónomamente acerca de cuál deba ser el empleo a dar a determinados bienes —en función de los personales conocimientos y apetencias (o el de los del colectivo en el que el actor haya decidido libremente integrarse)— depende de que, de manera general, se acepte la existencia de ciertos dominios privados dentro de los cuales puedan los diferentes sujetos disponer las cosas a su gusto, así como de una también consensuada mecánica de transmisión a otros de tales derechos. Desde la Grecia clásica hasta nuestros días, la condición esencial a la existencia de

los derechos dominicales, así como el correspondiente orden de libertad y pacífica convivencia, ha sido siempre idéntica: la existencia de un estado de derecho encarnado en una normativa de carácter general que a cualquiera permita determinar quiénes son los sujetos o entes a los que corresponde establecer lo que procede hacer con los bienes ubicados en el ámbito personal.

Respecto de ciertos bienes (por ejemplo las herramientas) debió surgir ya en fechas muy tempranas el concepto de propiedad privada. Este concepto pudo originar vínculos de unión tan fuertes que hasta hayan impedido por completo su transferencia, por lo que el utensilio en cuestión solía acompañar a su dueño hasta la tumba, cual testimonian los *tholos* o enterramientos de falsa bóveda del período micénico. Produciríase, en este caso, cierta identificación entre la figura del «creador» de la cosa y su «propietario legítimo». Numerosas han sido las modalidades según las cuales ha evolucionado en el tiempo dicha idea fundamental —evolución muchas veces sin duda ligada con la leyenda, cual acontecería siglos después con la historia del rey Arturo y su espada *Excalibur*, relato según el cual la transferencia del arma tuvo lugar, no por aplicación de una ley establecida por los hombres, sino en virtud de una ley «superior» relacionada más bien con «los poderes».

La extensión y refinamiento del derecho de propiedad tuvo lugar, como sugieren estos ejemplos, de manera gradual, no habiéndose alcanzado aún hoy sus estadios finales. El respeto a la propiedad no dispondría ciertamente de gran arraigo entre las bandas de cazadores y recolectores en cuyo seno cualquiera que descubriera una nueva fuente de alimentación o un más seguro refugio quedaba obligado a comunicar su hallazgo al resto de sus compañeros. Probablemente, los primeros artículos no fungibles personalmente elaborados quedarían ligados a sus creadores simplemente por el hecho de ser ellos los únicos capaces de utilizarlos. Nuevamente cabe recurrir al ejemplo del rey Arturo y su espada *Excalibur*, pues, aunque no fuera éste quien con sus manos la forjara, era ciertamente el único capaz de blandirla. La propiedad plural relativa a los bienes de carácter fungible debió aparecer más tarde, a medida que avanzara el proceso de debilitamiento del espíritu de solidaridad de grupo y fuera asegurando el sustento de determinados grupos de menor tamaño, tal como la unidad familiar. Fue probablemente la necesidad de disponer de una mínima unidad productiva viable lo que dio lugar a que la propiedad de la tierra pasara de colectiva a privada.

Escasa utilidad tiene especular en torno a cuál pueda haber sido, de hecho, la secuencia de tales acontecimientos, puesto que ésta habrá sido dispar según se haya tratado de gentes nómadas o agrícolasmente asentadas. Lo importante es advertir que el desarrollo de la propiedad plural ha sido en todo momento condición imprescindible para la aparición del comercio y, por lo tanto, para la formación de esos más amplios y coherentes esquemas de interrelación humana, así como de las señales que denominamos precios. El que fueran los individuos, las «familias» (en el sentido amplio del término), o los grupos formados voluntariamente quienes detentaran los derechos de propiedad tiene transcendencia menor que el hecho de que cada actor pudiera en todo momento identificar a quién correspondía determinar el uso a dar a sus bienes. A lo largo de los períodos históricos contemplados, produciríase también la aparición —especialmente en lo que al factor tierra se refiere— de la propiedad «vertical», modalidad según la cual ésta quedaría distribuida entre diferentes propietarios, apareciendo, en consecuencia, las modernas figuras del terrateniente y el aparcerero. Dicho tipo de propiedad podría alcanzar hoy modalidades verdaderamente insospechadas de no subsistir entre nosotros ciertas primitivas concepciones en relación con la propiedad.

Sería erróneo, sin embargo, concebir a la tribu como punto de partida de la evolución cultural, puesto que dicha modalidad de convivencia no es sino uno de los primeros frutos de la evolución. La aparición de estas «primeras» agrupaciones humanas de carácter coherente fue fruto de la asunción de determinadas prácticas comunitarias; uniríanse más tarde a aquéllas nuevos hombres y mujeres no necesariamente ligados por vínculos familiares, pero con relaciones similares (nos extenderemos más tarde en el comentario de estos últimos aspectos). De ahí que sea difícil fijar en qué concreto momento aparecería la tribu como elemento preservador de ese comportamiento tradicional, iniciándose con ello el proceso de evolución cultural. De algún modo, sin embargo, aunque de manera tentativa y seguramente no exenta de retrocesos, la cooperación fue afianzándose y sustituyó progresivamente la persecución de concretos fines comunes por la aceptación de normas abstractas independientes de toda finalidad específica.

El legado clásico de la civilización europea

También parecen haber sido los griegos, y entre ellos especialmente los influidos por la escuela filosófica de los estoicos —con su cosmopolita manera de ver las cosas— los primeros que fijaron las bases de ciertos esquemas morales que más tarde el pueblo romano difundiría por todo el imperio. Por experiencia sabemos de las profundas fricciones que el proceso de evolución civilizadora comporta. En la Grecia clásica, fueron fundamentalmente los espartanos quienes más se resistieron a la revolucionaria introducción de las prácticas comerciales. No sólo desaprobó aquel pueblo la propiedad privada, sino que no dudó incluso en elogiar el robo. Sus planteamientos han sido considerados hasta nuestros días paradigmáticos del salvaje que se rebela contra toda exigencia civilizadora (como ejemplo de planteamientos análogos en pleno siglo XVIII, puede reflexionarse sobre el personaje trazado por Boswell en su *Life of Dr. Samuel Johnson*, y sobre el contenido del ensayo de Friedrich Schiller *Über die Gesetzgebung des Lykurgos und Solon*). Sin embargo, hasta en Aristóteles y Platón rezuman nostálgicos anhelos de resucitar el modelo de convivencia de la vieja Esparta, pretensión que aún hoy goza de cierta popularidad. Se trata del retorno a ese tipo de micro-orden en el que el comportamiento de todos queda sometido a la exhaustiva supervisión de alguna omnisciente autoridad.

Es indudable que, durante algún tiempo, las grandes comunidades comerciales surgidas a lo largo del Mediterráneo fueron precariamente protegidas de la rapiña ajena por la poderosa organización militar romana, en virtud de la cual, como nos recuerda Cicerón, esta última civilización logró dominar en toda la zona, tras someter a las más evolucionadas comunidades mercantiles tales como Corinto y Cartago, las cuales, en opinión del citado autor, sacrificaron su poderío militar a la *mercandi et navigandi cupiditas* (*De re publica*, 2, 7-10). Ello no obstante, durante los últimos años de la república y los primeros siglos de la era imperial, en los que gobernaron cuerpos senatoriales dominados por gentes íntimamente relacionadas con intereses de tipo comercial, Roma ofreció al mundo lo que ha llegado a ser un modelo de derecho civil basado en lo que puede considerarse la más desarrollada elaboración de la propiedad plural. La decadencia y colapso final de este primer orden histórico extenso sólo fue produciéndose a medida que las decisiones de la administración central romana fueron desplazando a la libre iniciativa. Históricamente, tal secuencia de acontecimientos se ha repetido hasta la sacie-

dad: producido un avance civilizador, éste se ha visto reiteradamente truncado por gobernantes empecinados en intervenir en el cotidiano quehacer de la ciudadanía. Al parecer, nunca ha llegado a establecerse una civilización avanzada cuyos gobernantes —aun cuando comprometidos inicialmente en la defensa de la propiedad— hayan logrado resistirse a la tentación de utilizar su poder coercitivo para abortar así potenciales avances hacia nuevos estadios de civilización. Y, sin embargo, la existencia de un poder de entidad suficiente como para garantizar la defensa de la propiedad privada contra su violenta invasión por terceros propicia sin duda la aparición de un cada vez más sofisticado orden de espontánea y voluntaria cooperación. Desgraciadamente, tarde o temprano, los gobernantes tienden a abusar de los poderes a ellos confiados para coartar esa libertad que deberían defender y para imponer su supuestamente más acertada interpretación de los acontecimientos, no dudando en justificar su comportamiento afirmando que simplemente tratan de impedir «que las instituciones sociales evolucionen arbitrariamente» (por utilizar la característica terminología a la que recurre el *Fontana/Harper Dictionary of Modern Thought* [1977]) para definir el concepto «ingeniería social»).

Aunque en Europa la decadencia del Imperio Romano no lograra acabar por completo con el proceso civilizador, evoluciones de tipo similar acaecidas en Asia (y posteriormente en América Central) fueron definitivamente truncadas por el poder político (de índole similar, aunque con una capacidad coactiva superior a la de los sistemas feudales del Medioevo europeo), al suprimir de manera aún más radical toda iniciativa. Un ejemplo destacado nos lo ofrece la China imperial, en la que surgieron una serie de avances civilizadores —así como una también más sofisticada tecnología industrial comparada con la europea— durante las «épocas turbulentas» en las que el poder gubernamental se vio temporalmente debilitado. Pero estas rebeliones o anomalías fueron regularmente sofocadas por los gobiernos de turno, dispuestos en todo momento a preservar lo establecido (J. Needham, 1954).

El caso del antiguo Egipto —del que se dispone de fundada información en cuanto al papel que desempeñó la propiedad privada en los estadios iniciales de esa gran civilización— constituye otro buen ejemplo. Al estudiar las instituciones y el orden civil de aquella sociedad, Jacques Pirenne destaca el carácter esencialmente individualista que la caracterizara a lo largo de la tercera dinastía, período en el cual la propiedad, nos dice, era «individual e inviolable... el uso de los bienes dependía de los criterios que al respecto tuvieran sus legítimos propietarios» (Pirenne, 1934:II, 338-9).

La decadencia se inicia a lo largo de la V dinastía, imponiéndose más tarde el socialismo de Estado que caracterizó a la XVIII y que nos describe otro autor francés contemporáneo de Pirenne (Dairaines, 1934). Este modelo persistió a lo largo de los dos milenios siguientes, lo que explica el estancamiento experimentado por dicha civilización durante este último período.

En esta línea de reflexión, y en relación con el renacimiento de la civilización europea durante el Medioevo tardío, cabe resaltar que tanto esta como la subsiguiente expansión del capitalismo deben su *raison d'être* y sus más profundas raíces a los vacíos de poder surgidos en Europa en aquella época (Baechler, 1975:77). La expansión industrial moderna no surgió en los entornos geográficos en los que prevalecía indiscutido algún poder soberano, sino en las ciudades del Renacimiento italiano, de la Alemania meridional, de los Países Bajos y, finalmente, en la escasamente gobernada Inglaterra. Nuestra civilización industrial surgió en entornos en los que florecía la *burguesía* y no en los que prevalecía la fuerza de la espada. Lo que, en definitiva, logró poner los cimientos de la posterior estructuración de esa extensa red mercantil que, finalmente, dio paso al orden extenso, fue la protección de la propiedad privada por los gobiernos y no la determinación de su contenido por parte de éstos.

Nada hay, por lo tanto, más ajeno a la verdad que esa convencional idea defendida por algunos historiadores según la cual el Estado representa el apogeo de la evolución cultural. Muy al contrario, en muchas ocasiones ha significado su punto final. A este respecto, conviene destacar que sin duda los historiadores de las primeras etapas de la humanidad debieron quedar impresionados por los numerosos monumentos y restos legados por quienes en su día ostentaron el poder político, sin que advirtieran que los verdaderos impulsores del orden extenso fueron quienes de hecho propiciaron la capacidad económica que permitió la erección de tales monumentos. Por razones obvias, el ciudadano común sólo pudo llegar a la posteridad testimonios mucho más modestos y menos tangibles de su crucial aportación.

«Donde no hay propiedad no puede haber justicia»

Los observadores de ese emergente orden coinciden en considerar condición imprescindible para la existencia del mismo la seguridad en la posesión que propicia la limitación del uso de la fuerza a la imposición de unas normas delimitadoras del dominio de cada sujeto. El «individualismo posesivo» de John Locke, por ejemplo, no fue sólo una teoría política, sino una descripción analítica de las

condiciones a las que Inglaterra y Holanda debían su prosperidad. Basábase ello en la consideración de que la justicia que la autoridad política debiera asegurar en orden a propiciar esa pacífica colaboración en la que descansa el bienestar de todos sólo es posible en la medida en que se respete el principio de la inviolabilidad de la propiedad. La afirmación «no puede haber justicia donde no hay propiedad» es una proposición tan indiscutible como cualquier teorema euclidiano. En efecto, radicando el concepto de propiedad en el derecho a poseer e implicando el de injusticia la invasión o violación de tal derecho, es evidente que de dichos conceptos y definiciones se deriva necesariamente la verdad de la anterior proposición, y ello con la ineluctabilidad que nos permite afirmar que los tres ángulos de un triángulo suman dos rectos (John Locke, 1690/1924:IV, iii, 18). Casi al propio tiempo introdujo Montesquieu la idea de que el comercio había sido la práctica que en mayor medida había contribuido a propiciar entre los bárbaros de la Europa septentrional tanto el acceso a la civilización como la humanización de las relaciones interpersonales.

Para David Hume, los moralistas escoceses, y otros pensadores del siglo XVIII, resultaba evidente que el punto de partida de la civilización coincidió con la introducción de la propiedad plural. Tan importantes les parecían las normas reguladoras de la propiedad que Hume no dudó en dedicar la mayor parte de su *Tratado* al análisis del carácter moral de estas leyes. Más tarde, en su *Historia de Inglaterra* (Vol. V), atribuye la grandeza de su patria al hecho de que en ella se fijaran oportunos límites al poder del gobierno para interferir en la propiedad privada. En su *Tratado* (III, ii) afirma expresamente que si la humanidad, en lugar de estructurar un sistema de leyes de carácter general reguladoras de la adjudicación e intercambio de la propiedad, optara por una normativa «que ligase la propiedad a la virtud personal,... tan grande es la incertidumbre en cuanto al mérito, tanto por su natural oscuridad como en lo que atañe a su correcta valoración, que ninguna norma o criterio real podría establecerse, por lo que sería inevitable la disgregación de la sociedad». Posteriormente, en su *Enquiry*, insiste: «Pueden los fanáticos considerar que la superioridad se basa en el mérito, o que sólo los santos heredarán la tierra; pero el juez deberá otorgar idéntico trato a estos sublimes teorizantes y al vulgar ladrón; y con idéntico rigor deberá advertir a todos que, aunque determinada norma pueda teóricamente parecer más adecuada, quizá resulte en la práctica totalmente perniciosa y destructiva» (1777/1896:IV, 187).

Claramente advirtió Hume la conexión existente entre estas doctrinas y la libertad; así como que la máxima libertad de todos exige la restricción con carácter general de las autonomías personales, libertades que deberán quedar supeditadas a lo que denominó «las tres leyes fundamentales de la naturaleza: la estabilidad en la propiedad de las cosas, su transmisión consensuada y el respeto a los compromisos establecidos» (1739/1886:II, 288, 293). Aunque es evidente que sus puntos de vista se derivan en parte de los más destacados teóricos de la *common law*, como Sir Mathew Halle (1609-76), quizá fuera Hume el primero en advertir con claridad que la libertad sólo es posible en la medida en que los instintos quedan «constreñidos y limitados» a través de la contrastación del comportamiento de todos con la *justicia* (es decir, con unas actitudes morales que tomen en consideración el derecho de otros a la propiedad de los bienes), así como con la *fidelidad* u observancia de lo acordado, que se convierte en algo obligatorio a lo que la humanidad debe someterse» (1741, 1742/1886:III, 455). No cayó Hume en el error —en el que tantas veces se ha incurrido posteriormente— de confundir dos diferentes maneras de concebir la libertad: por un lado, la que deriva de esa curiosa interpretación que postula la libertad del individuo aislado y, por otro, aquella en que muchas personas son libres colaborando unas con otras. En este último contexto —el de la colaboración— la libertad sólo puede plasmarse a través de la introducción de normas generales amparadoras de la propiedad, es decir, garantizando en todo momento la existencia de un estado de derecho.

Cuando Adam Ferguson resumió tales enseñanzas definiendo al salvaje como alguien que no había llegado aún a conocer la propiedad (1767/73:136), y cuando Adam Smith señaló que «nadie ha visto a un animal indicar a otro, mediante ademanes o gritos, esto es mío y aquello es tuyo» (1776/1976:26), limitábase a expresar lo que, pese a la recurrente rebelión de los grupos rapaces y hambrientos, durante un par de milenios había llegado a prevalecer entre las gentes cultas. Dijo Ferguson, con razón: «Es evidente que la propiedad y el progreso han ido siempre unidos» (*ibid.*). Y, como ya hemos señalado, tales fueron los planteamientos que inspiraron más tarde la investigación en los campos del lenguaje y del derecho, y los que igualmente suscribiera el liberalismo del siglo XIX. Fue gracias a la influencia de Edmund Burke —y quizá aún más a través de las obras de los juristas y lingüistas alemanes tales como F. C. von Savigny— como el desarrollo de estos temas fue de nuevo asumido más tarde por H. S. Maine. Merece la pena reproducir literalmente la conclu-

sión a la que llegó Savigny (en su alegato contra el intento de proceder a la codificación de la ley civil): «Si tales contactos entre seres libres deben ser salvaguardados para que los hombres en su comportamiento mutuamente se apoyen y no se estorben, ello sólo será viable sobre la base de la colectiva aceptación de ciertas invisibles líneas de demarcación a cuyo amparo las autonomías individuales queden garantizadas. La ley no es otra cosa que un esquema normativo delimitador de aquellas líneas y, por ende, de las esferas personales de autonomía» (Savigny, 1840:I, 331-2).

Las diversas formas y objetos de propiedad y la posibilidad de seguir avanzando en su perfeccionamiento

Las modalidades de la propiedad hoy prevalentes nada tienen de perfectas; en realidad, ni siquiera podemos vislumbrar cuál sería el contenido de la perfecta propiedad. La evolución cultural y moral nos impulsa a seguir avanzando en el paulatino perfeccionamiento de la propiedad plural, al objeto de alcanzar todas sus posibles ventajas. Debemos, por ejemplo, estar siempre dispuestos a adoptar cualquier medida orientada a garantizar la competencia en orden a impedir el abuso del derecho dominical. Tal logro, sin embargo, requiere que se avance aún más en la restricción de las tendencias instintivas que caracterizan al micro-orden, es decir, esos descos de retornar al orden de reducido ámbito al que tantas veces nos hemos referido (véase el primer capítulo de la presente obra, así como Schoeck, 1966/69). Porque estas instintivas predisposiciones se ven frecuentemente amenazadas, en efecto, no sólo por la propiedad plural, sino también —y quizá aún en mayor medida— por la competencia, lo cual induce a muchos a añorar la «solidaridad» no competitiva.

Aunque las formas adoptadas por la propiedad sean fundamentalmente fruto de las costumbres, y aunque los esquemas legales hayan ido forjándose a lo largo de milenios, ninguna razón hay para suponer que las específicas formas de propiedad que hoy prevalecen deban considerarse definitivas. Suele admitirse que las modalidades tradicionales de la propiedad ofrecen un abigarrado y complejo conjunto de aspectos que ciertamente cabe reestructurar y cuya óptima combinación en los diversos campos está todavía por lograr. Se han desarrollado recientemente especiales esfuerzos en este sentido a nivel teórico. Iniciada la marcha por los estimulantes aunque incompletos trabajos de Arnold Plant, tal esfuerzo ha sido proseguido por

su discípulo directo Ronald Coase (1937 y 1960), quien ha publicado una serie de breves pero decisivos trabajos que han dado origen, a su vez, a una nueva escuela dedicada al estudio de «los derechos de propiedad» (Alchian, Becker, Cheung, Demsetz, Pejovich). Los resultados de tal esfuerzo —cuyo análisis no podemos abordar aquí con mayor detalle— abren nuevos horizontes en relación con el posible futuro perfeccionamiento de los esquemas reguladores de la propiedad.

A modo de ilustración sobre lo poco que aún se sabe acerca de la forma más conveniente de propiedad —pese a tener plena seguridad de que la propiedad plural es, en términos generales, siempre imprescindible para el buen funcionamiento del orden extenso—, permítaseme hacer algunos comentarios en relación con una de sus modalidades.

El lento proceso de selección que, a través de sucesivos ensayos de prueba y error, fue en el pasado estableciendo las actuales normas delimitadoras de los derechos de propiedad ha producido situaciones verdaderamente peculiares. En efecto, los intelectuales que con tanta insistencia atacan el derecho exclusivo a controlar los recursos económicos por parte de sus propietarios (que tan imprescindible resulta a la más adecuada gestión del esfuerzo productivo) se convierten en auténticos entusiastas de cierto tipo de propiedad inmaterial sólo recientemente aparecida: la que ampara los derechos de autor y las patentes. La diferencia entre este y otros tipos de propiedad es la siguiente: mientras que en el caso de los bienes económicos el citado derecho permite orientar los escasos medios disponibles hacia su más oportuna utilización, en el caso de esos otros bienes inmateriales, de carácter también limitado, como son las obras literarias o los distintos descubrimientos, incide la circunstancia de que, una vez realizados, pueden ser fácilmente reproducidos de forma ilimitada, por lo que sólo a través de alguna disposición legal —arbitrada quizá con la idea de propiciar la aparición de tales valores inmateriales— pueden convertirse en escasos, incentivándose así su producción. Ahora bien, no es en modo alguno evidente que el fomento de dicha escasez artificial sea la manera más efectiva de estimular el correspondiente proceso creativo. Personalmente, dudo mucho que, de no haber existido los derechos de autor, hubiera dejado de escribirse ninguna de las grandes obras literarias, razón por la cual considero que tal tipo de concesiones legales deben quedar limitadas a aquellos casos en los que sufriesen menoscabo en su publicación obras tan valiosas como las enciclopedias, diccionarios o

libros de texto, en la medida en que, una vez editados, cualquiera pudiera indiscriminadamente proceder a su reproducción.

De manera similar, los estudios realizados al efecto no han logrado demostrar que los derechos de patente favorezcan la aparición de nuevos descubrimientos. Implican más bien una antieconómica concentración del esfuerzo investigador en problemas cuya solución es más bien obvia, al tiempo que favorecen el que el primero en resolver los problemas en cuestión, aunque sea por escaso margen, goce durante un largo periodo de tiempo del monopolio del uso de la correspondiente receta industrial (Machlup, 1962).

Las organizaciones como elementos de los órdenes espontáneos

Dicho lo anterior sobre los peligros que comportan la extrapolación del uso de la razón y la injerencia «racional» en los órdenes espontáneos, no quisiera abandonar la discusión de este tema sin dedicarle unas matizaciones cautelares. El mensaje fundamental que he intentado transmitir a lo largo de mi argumentación queda reflejado en mi insistencia en el carácter meramente espontáneo de las normas que facilitan la formación de estructuras que disponen de la capacidad de auto-organizarse. No deseo, sin embargo, que el énfasis puesto en la espontaneidad que debe caracterizar a estos órdenes induzca a pensar que las organizaciones de tipo deliberado no tienen ningún papel fundamental que desempeñar en esta clase de órdenes.

El macro-orden espontáneo comprende, no sólo las decisiones económicas tomadas a nivel individual, sino también las que adopta cualquier organización que haya sido deliberada y voluntariamente establecida. De hecho, un esquema amplio de convivencia favorece el establecimiento de asociaciones voluntarias a las que, desde luego, debe negárseles todo tipo de poder coactivo. Ahora bien, a medida que el proceso avanza, se incrementa el tamaño de dichas asociaciones y se acentúa la tendencia a que ciertos elementos abandonen sus iniciativas económicas a nivel personal para constituirse en empresas, asociaciones o cuerpos administrativos. Por tal razón, entre las normas que caracterizan la formación de los órdenes espontáneos extensos, algunas pueden propiciar la formación de organizaciones voluntarias de rango intermedio. Debe destacarse, sin embargo, que muchas de estas organizaciones, orientadas a la consecución de específicos objetivos, sólo son admisibles en la medida en que queden englobadas en ese más extenso orden espontáneo, resultando inapropiadas en un orden general deliberadamente organizado.

Conviene aludir a un último aspecto que también puede dar lugar a confusión. Ya hemos hecho referencia a la posibilidad, cada vez más corriente, de que la propiedad quede distribuida vertical o jerárquicamente. Pues bien, aunque en anteriores pasajes de la presente obra hayamos mencionado ocasionalmente el derecho de propiedad cual si éste se presentara siempre según modalidades uniformes e inalterables, interpretar las cosas de esta manera implicaría una injustificable simplificación que convendrá matizar con los comentarios que anteriormente hemos realizado. Nos hallamos, a este respecto, ante un campo de investigación de cuya exploración cabe, en el futuro, esperar espectaculares avances en lo que atañe al papel que en el macro-orden espontáneo debe reservarse a los órganos gubernamentales. Un tema que aquí no podemos desarrollar.

↳ sobre la dita breu