

ÉTICA, LIBERTAD Y ECONOMÍA EVOLUCIONARIA

ETHICS, FREEDOM AND EVOLUTIONARY ECONOMY

Silvana Pezzella Abilahoud*

Escuela de Economía,
Universidad Central de Venezuela, UCV

Fecha de recepción 16-10-20

Fecha de aceptación: 12-12-20

* Economista. Doctora en Economía, Universidad Central de Venezuela. Email.
pezellasilvana@gmail.com

Resumen

Se asume en este trabajo, que la relación entre libertad y economía es matriz característica de una sociedad compleja con capacidad de evolucionar y que su comprensión es indispensable para establecer una clara relación entre la evolución de los valores morales que dominan la conciencia humana individual y colectiva, y la evolución económica. El esfuerzo aquí presentado concluye que la construcción de una economía evolucionaria, es decir, una economía vista como sistema complejo con capacidad de evolucionar en tiempo y espacio, únicamente es posible si la libertad plena es el valor fundamental de la moral colectiva de donde fluye su fuerza emancipadora y creativa.

Palabra claves: Sistemas complejos, economía evolucionaria, ética, filosofía crítica, moral evolutiva

Clasificación JEL: A12**Abstract**

It is assumed in this work that the relationship between freedom and economy is the characteristic matrix of a complex society with the ability to evolve and that its understanding, is essential to establish a clear relationship between the evolution of moral values that dominate individual and collective human consciousness, and economic evolution. The effort presented here concludes that the construction of an evolutionary economy, that is, an economy seen as a complex system with the capacity to evolve in time and space, is only possible if full freedom is the fundamental value of collective morality from which its flows as an emancipatory and creative force.

Key word: Complex systems, evolutionary economics, critical ethics, evolutionary morality

JEL Codes: A12

LA ÉTICA DESDE LA PERSPECTIVA EVOLUTIVA

Antes de realizar un breve recorrido por los antecedentes que permiten abordar el tema es preciso establecer que, desde el presente enfoque, se asume que la civilización es el producto de un proceso evolutivo, y que no se trata de un proceso continuo. Como bien afirmó Kropotkin (1945) se debe *renunciar*, naturalmente, a la idea de exponer la historia de la humanidad como una cadena ininterrumpida de la evolución desde la edad de piedra hasta nuestros días, pues el desarrollo de las sociedades no ha sido continuo.

También es preciso aclarar que cuando se hace referencia a una ética “evolucionaria” se trasciende al concepto de ética “evolucionista” de Darwin, y emerge la ética como filosofía moral del ser humano dentro de un proceso complejo y evolutivo, del cual el darwinismo representa una etapa conceptual que no limita ni agota el desarrollo posterior del pensamiento ético como efectivamente se observa a lo largo de la historia contemporánea.

Sin pretender desvirtuar las raíces históricas, etimológicas y antropológicas de los conceptos, asociados a la complejidad del concepto de moral, iniciamos este recorrido en el siglo XVIII cuando se estableció que la justicia, entendida como igualdad de derechos, era el fundamento de la moral humana. Obviamente en el surgimiento de esta idea, el pensamiento de Platón fue muy influyente ya que consideraba que la justicia era la virtud superior, la virtud de todas las virtudes. Pero quizá fue el pensamiento de David Hume (1711 -1776) el hito fundamental en este recorrido. De acuerdo con Singer (1986) los pensadores pre-darwinianos que han especulado sobre los orígenes de la moral, consideraron que la discusión de la moral de Hume, en su justamente célebre *Tratado de la naturaleza humana*, otorgó especial fecundidad a la discusión sobre el concepto de justicia, al preguntar si la justicia es una virtud natural o artificial. Hume ilustraba su razonamiento, afirmando que era natural amar a los hijos mejor que a los sobrinos, a los sobrinos mejor que a los primos, y a estos más que a los extraños; y que de ahí surgen las medidas comunes del deber, al preferir una a la otra. Así, puede establecerse que, para Hume, el sentido del deber siempre sigue el curso normal y natural de las pasiones humanas.

Particular relevancia tuvo la obra de Adam Smith sobre la *Teoría de los sentimientos morales* (1759), pues allí estableció una relación inequívoca entre el sentimiento hacia los demás y la conciencia propia del ser humano. Smith colocó el pavor a la muerte como un límite importante a la conducta. Habló sobre “ciertas elaboraciones del amor propio” que conducen a la colaboración con aquellos de sentimientos afines, y a la oposición, en el caso contrario. Indicó además que hay menos condescendencia con un semejante, cuando es responsable de causar daño o ultraje. También señaló que se aprueban fácilmente aquellas conductas con las que uno coincide y señaló que el criterio de juicio puede apoyarse en dos aspectos distintos: el origen o causa de la emoción, o por el contrario entre la

emoción y su efecto. Además, Smith introdujo la diferencia de juicio independiente e involucrado; y también sin especificarlo, notó la relación entre juicio estético y juicio ético, ya que para Smith la sociedad y la comunicación son los remedios más poderosos para instaurar la paz en la mente. Smith observaba entonces, la importancia del sentimiento de afiliación y de la información para combatir las penurias humanas y comprender la construcción de juicios morales.

Smith distinguió entre las virtudes de lo afable, de lo gentil, de la solidaridad humana, las que podemos reconocer en la estética de la vida; de aquellas actitudes basadas en el autocontrol y la corrección de conductas inapropiadas que podrían calificarse como contraproducentes a los fines del proceso civilizatorio (aunque el propio Smith no las calificó de esa forma) y firmemente arraigadas en una ética para la propia vida. Por eso expresó que la perfección de la naturaleza humana reside en restringir los impulsos egoístas y fomentar los benevolentes. También, propuso una jerarquía de virtudes con base en dos comparaciones: la de la perfección inalcanzable y el nivel de virtud practicado en común.

Continuando con el enfoque de Singer, destacó mucho el pensamiento de Immanuel Kant (1724–1804) quien consideró que el auténtico fundamento de la moral no puede ser ninguna experiencia ni objetiva, ni afectiva. Respecto a la experiencia objetiva Kant, igual que Hume, pensaba que no se puede deducir el bien o el mal a partir de unos hechos externos o de datos lógico-matemáticos. Pero estaba en desacuerdo con Hume con relación a la experiencia emocional, pues argumentaba que para que algo sea moralmente bueno o malo no habría de depender de las emociones y que, muy al contrario, era preciso no fiarse de las emociones a la hora de calificar algo como bueno o malo. Lo que, según Kant, debe aplicarse a la representación de la conducta humana es un razonamiento en modo "puro" o "trascendental", es decir, no contaminado por afectos. A esto lo llamó "imperativo categórico". Según él, toda acción a realizar, si proviene realmente de una buena intención moral, ha de estar sujeta a una máxima (regla o norma) que, sin dejarse arrastrar por preferencias afectivas y personales de cada momento, debe poder ser aplicada universalmente por todo ser racional. Por tanto, algo bueno es algo con lo que toda persona se compromete sin excepciones, de modo universal, para sí y para los demás. Si ante una acción cualquiera, no se puede aplicar este criterio de universalización, entonces no se puede hablar de una conducta buena. Dos pensamientos demuestran su posición: i) Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley universal; y ii) Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.

La principal contribución de Kant fue la de permitir abandonar la idea de una ley externa y asumir que es la voluntad humana la que en forma autónoma establece la conducta moral. Sin embargo, Kant no pudo observar que la

universalidad no garantiza la veracidad o calidad de la conducta moral, y dejó fuera la necesaria pluralidad que se deriva de las conductas individuales.

Muchos autores coinciden en resaltar las contribuciones de Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) quien afirmaba que la justicia era la base de la moral y buscaba superar las ideas antiguas que afirmaban que la justicia era de origen "divino" y trascender las sociedades que fundaban sus reglas morales en la religión. Así aclaraba que la justicia no tenía origen celestial, y contradiciendo a Hume, y otros clásicos como Beccaria¹, creía que tampoco era resultado de un cálculo, puesto que sobre el cálculo no puede establecerse régimen social alguno. Añadía, que era muy diferente de la bondad natural del hombre, del sentido de la simpatía o del principio positivista del sentimiento de sociabilidad. Proudhon expresaba que la justicia es algo más elevado que la sociabilidad y que proviene del sentido del derecho lo que para él quería decir una conciencia de que todos los individuos tienen igual derecho al respeto a su persona. Según él, el verdadero sentido de la justicia residía en que todos los hombres fueran iguales ante la ley, y exclamaba que, sin igualdad, no habría justicia.

Proudhon realizó otro aporte trascendental para la comprensión del proceso de formación de la conciencia moral, y es que reconoció que para que este surja se requiere de tiempo, de un gran ideal y del sentimiento de solidaridad que fluyen del proceso de evolución individual y social.

Todos estos son antecedentes que permiten comprender mejor el proceso de evolución conceptual alcanzan un punto culminante en el siglo XIX con las obras de Charles Darwin y Herbert Spencer.

Al introducir la idea de la civilización como proceso evolutivo, Spencer en varias de sus obras, desarrolló lo que dio origen a la ética evolucionaria. Peter Corning (2005), afirma que Spencer sostuvo que un sistema ético puede basarse en razones "prudenciales", o en el propio interés. El argumento de Spencer no era nada nuevo, pues sus argumentos se remontan al menos a los estoicos griegos. La contribución particular de Spencer fue la de relacionar el propio interés, al problema biológico de supervivencia y reproducción; y afirmar que los intereses individuales y el interés público no eran necesariamente incompatibles u opuestos el uno al otro, toda vez que podían estar en armonía. Corning explica que, para situar los intereses en armonía, es preciso considerar a la sociedad como un

¹ Cesare Bonesana, Marqués de Beccaria, (1738- *id.*, 1794), fue un destacado filósofo italiano mejor conocido como Cesare Beccaria. es considerado uno de los principales exponentes del utilitarismo. Como economista, realizó importantes aportes al análisis del valor relativo de los bienes y contribuyó a difundir el uso de la economía matemática. Ha obtenido mayor reconocimiento por sus aportes como jurista, donde se destacó por la defensa del derecho a la vida y la aplicación del análisis teórico matemático de la elección racional al diseño de penas y castigos. Puede decirse que es el padre del análisis económico de curvas de indiferencia.

conjunto de individuos interdependientes que requieren de la supervivencia de la sociedad como empresa colectiva.

Explica Corning que, bajo el enfoque evolucionario, el principio de la justicia llegó a jugar un papel central en la conciliación de los intereses en conflicto dentro de los grupos antepasados de bandas y tribus. Y coincide con Darwin, cuando afirmó que la competencia puede ser un motor para la empresa y progreso económico, pero la cooperación de beneficio mutuo, es el principio organizador fundamental que subyace a todas las sociedades humanas. De hecho, hay cada vez más evidencia científica que sostiene que la sociabilidad y disposición a cooperar en el humano, supera con creces la de cualquier otro primate.

Kropotkin (1842-1921) en su obra sobre *El origen y la evolución de la moral* (1945), afirmó que la sociabilidad e, inseparablemente de ella, la ayuda mutua, propias de la enorme mayoría de las especies animales y con más razón aun, propias del hombre, han sido desde los principios de la existencia del ser humano la fuente de tales sentimientos morales. La consolidación del sentimiento de sociabilidad ha sido facilitada por la conciencia y la comprensión de la vida social, es decir por la actividad de la razón. Así, a medida que ha ido desarrollándose y complicándose la vida social, la razón ha adquirido una mayor influencia sobre el carácter moral del hombre.

Kropotkin elaboró sus ideas con mucha influencia de las ideas de John Stuart Mill (1806–1873), y explicó que la moral, como afirmaba Mill, es un producto de la influencia mutua entre la organización psíquica e intelectual del hombre y la sociedad. Esta idea abre un amplio camino para la realización de ideales elevados en el campo social. Desde este punto de vista, la moral constituye la suma de exigencias que la sociedad impone a sus miembros, en interés del propio bienestar de todos. Los intereses del desarrollo subsiguiente de la sociedad y del bien de la misma son distintamente concebidos por los varios partidos; existen siempre conflictos entre los que buscan algo mejor para el porvenir y los que prefieren mantenerse dentro de las normas sociales antiguas y el único criterio para situarse en uno u otro punto de vista es el bien de la humanidad y su perfección.

Mill también perfeccionó las ideas del utilitarismo de Jeremy Bentham (1748-1832) quien consideraba al placer como el fin último de toda acción humana. Decía Mill que prefería ser un Sócrates insatisfecho, antes que un cerdo satisfecho, lo que, de modo muy expresivo, viene a querer decir que no todo placer es deseable, ni personal ni colectivamente. En el cálculo de placeres, además de tener en cuenta a la sociedad en su totalidad, hay que considerar la pertinencia moral de la calidad del placer.

Para ello, los miembros de la sociedad han de estar bien informados, bien instruidos y educados, y sin imposiciones. Así que sólo desde la libertad como valor importante, los individuos pueden descubrir y elegir aquellos placeres de más valor, que les realizarán más como personas tanto a nivel individual, buscándolos individualmente, como a nivel colectivo, fomentándolos solidariamente. Es entonces Mills quién impulsa la relación entre libertad, valores y economía

Otro antecedente importante en el desarrollo de la ética evolucionaria, se encuentra en las ideas de Augusto Comte (1798-1857), uno de los grandes representantes del llamado positivismo. Según él, las inclinaciones sociales del hombre pueden explicarse tan sólo por una capacidad innata, es decir por el instinto que le empuja a la vida en común. Este instinto lo denominó Comte *altruismo* y vio en él una particularidad fundamental de la naturaleza humana. Fue además el primero en señalar que esta particularidad o inclinación innata, existe también entre los animales; y separar este instinto de la influencia de la razón es, según Comte, absolutamente imposible.

Comte afirmaba que, partiendo de sentimientos e inclinaciones innatas, los seres humanos utilizan la razón para crear las ideas morales. Así la moral humana es algo innato, pero al mismo tiempo es producto de la evolución, ya que las ideas morales han ido desarrollándose poco a poco y su evolución continúa y continuará en el porvenir. Así explica la diferencia entre la moral de los distintos pueblos y las distintas épocas, lo que empuja a ciertos pensadores frívolos, que niegan la moral, a ver en estas diferencias algo condicional y a deducir de las mismas que la ética carece de bases fijas en la naturaleza humana. Para Comte, la suprema ley moral consiste en que el hombre debe preferir sus deberes sociales a sus inclinaciones egoístas, ya que la moral consiste en vivir por los otros (*vivre pour autrui*).

Posterior a los planteamientos de Comte surgieron las obras de Spencer: *Estática social* (1850) y *Principios de la ética* (1879). Spencer explicó las transformaciones lentas de la naturaleza humana, desde su vida nómada, a la vida civilizada. Observó, por ejemplo, desaparición de ciertos rasgos bélicos del carácter, que con el desarrollo de las relaciones más pacíficas ya no fueron útiles. Así el proceso civilizatorio se caracteriza por formas de vida cada vez más pacíficas que conducen a una colaboración más estrecha entre los miembros de la sociedad. Siendo el factor más importante del progreso humano hacia la paz, el sentimiento de la simpatía.

Spencer reconoció que una colaboración social, cada vez más ordenada, conduce inevitablemente a limitaciones de la libertad individual, debido principalmente, al respeto de la libertad de los demás. Así que se desarrolla en la sociedad lo que él denominó "*conducta justa del individuo*", que genera un "*orden social equitativo*". En el pensamiento de Spencer esto significaba que cada individuo actúa de acuerdo con la ley de la libertad, es decir, lo que es igual para

todos. Explicó, que una vez que los hombres se acostumbraron a vivir en sociedad, se desarrolla en ellos la compasión mutua, el sentido de simpatía, y más tarde, de allí surgió el sentido moral que es precisamente la habilidad de reconciliar las particularidades individuales con las exigencias de la vida social.

Explica Kropotkin que desgraciadamente Spencer, penetrado de la idea de la lucha por la existencia, no se fijó lo bastante en el hecho de que, en ciertos grupos de animales, existe la ayuda mutua y que a medida que ella se desarrolla, aumenta la longevidad de los individuos y más se acumula la experiencia, lo cual ayuda y sirve a la totalidad de la especie en su lucha con los enemigos. Spencer colocaba a la felicidad como la finalidad suprema de la moral y pensaba que no importa qué criterio se adopte –la perfección del carácter o la bondad de las inclinaciones– ninguna escuela o doctrina moral podía negarse a reconocer como finalidad suprema de la moral, cierto estado psíquico deseable, que pudiéramos calificar de placer, de goce, de felicidad, de alegría. En cambio, Kropotkin creyó que la perspectiva evolutiva de la ética no puede aceptar enteramente esta explicación, puesto que no puede admitir que el principio moral no sea otra cosa que una acumulación ocasional, fortuita, de las costumbres que ayudaron a la especie en su lucha por la existencia.

El principal exponente de la ética evolutiva fue el propio Charles Darwin (1809-1882) Kropotkin nos entrega un excelente resumen del pensamiento darwiniano sobre el origen de la moral:

“...su esencia es la siguiente: sabemos que el hombre posee un sentido moral y es natural que queramos conocer su origen. Es poco probable que cada uno adquiera este sentido aisladamente. Su origen hay que buscarlo en el desarrollo de los sentimientos sociales, instintivos o innatos, que se manifiestan en los animales sociales y en el hombre. En virtud de este sentido el animal se complace en estar en compañía de sus semejantes, experimenta cierta simpatía y compasión por ellos y les presta ciertos servicios...Este sentimiento de simpatía social, desarrollándose poco a poco paralelamente a la complicación de la vida social, se hace cada vez más variado, razonable y libre en sus manifestaciones. En el hombre el sentimiento de la simpatía social se transforma en una fuente de ideas morales. ¿Pero cómo se desarrollan de este sentimiento las ideas morales? He aquí lo que dice Darwin al respecto: el hombre está dotado de memoria y de la capacidad de pensar. Y ocurre que cuando no escucha la voz del sentimiento de simpatía social, sino que sigue una inclinación opuesta cualquiera, por ejemplo, la inclinación al odio para con los demás, experimenta, después de un placer de muy corta duración un disgusto interior, un remordimiento. A veces, en el momento mismo de la lucha entre dos sentimientos opuestos, la razón manda al hombre imperiosamente que siga las indicaciones del sentimiento de simpatía social, al mismo tiempo que le describe las consecuencias de tal o cual acto. En este caso el convencimiento de que hay que seguir la voz de la simpatía personal se transforma en conciencia del deber. Todo animal con instintos sociales

desarrollados, poseyendo los instintos paternal y filial, inevitablemente adquiere, si sus capacidades están al nivel de las del hombre, un sentido moral o conciencia del deber..." (Kropotkin (1945). Págs. 30-31).

Para el propio Kropotkin: la ética tiene que ser desarrollada por la educación. Las inclinaciones morales existen también entre los animales sociales, pero la moral, en tanto que es un resultado del instinto, del sentimiento y de la razón, es propia únicamente del hombre.

William Irons (1996) explica que las ideas de la evolución de la moral recobraron impulso a finales del siglo XX con trabajos de muchos teóricos como Alexander; Boyd y Richerson; Frank; McShea; Ruse, Trivers, y Wilson. Según Irons, todas estas teorías tienen en común que derivan de la suposición de que los sentimientos morales y la propensión a hacer juicios morales son parte de la naturaleza humana y que estos sentimientos e inclinaciones derivan en última instancia, de la evolución impulsada por la selección natural.

Todos estos autores, explica Iron, comparten dos supuestos principales: En primer lugar, que, en la evolución humana, la selección natural ha sido suficientemente potente para crear la adaptación sólo a nivel individual y no a nivel de grupo. Esto significa que la moral es vista como algo ventajoso para el individuo en las poblaciones más ancestrales, pero que no han jugado un rol relevante a nivel de grupo. El segundo supuesto es que la moral es ante todo una forma de altruismo recíproco o inducido. Bajo este enfoque los seres humanos poseen ciertos sentimientos que les ayuden a hacer lo que es mejor para la supervivencia de sus genes en una amplia gama de frecuencia recurrente de situaciones sociales. Él describe estos sentimientos, como soluciones al problema de compromiso, que se proyecta como un argumento en contra de la creencia común entre los economistas de que los derechos humanos están impulsados por la maximización de la ganancia personal.

Para Iron: La moralidad se refiere a la propensión humana a juzgar ciertas formas de comportamiento como buenas, y dignas de admiración, estímulo y recompensa: y juzgar otras conductas en sentido contrario. La moral también incluye los sistemas de reglas que las sociedades particulares desarrollan para codificar estos juicios. Estos sistemas de reglas se desarrollan gradualmente a lo largo de muchas generaciones y representan el juicio de muchas personas acerca de exactamente qué tipo de comportamientos son justos o reprochables, y cuáles son las recompensas y los castigos que deben acompañar a cada uno. Los seres humanos tienen también una propensión a ser sensibles a los juicios de su comunidad y tener muy en cuenta sus reglas particulares de comportamiento. Es en cierta medida una propensión a la conformidad y también es una parte de la moral.

Un elemento central de esta teoría de la moral, es la idea de que el altruismo recíproco entre los seres humanos, se ve facilitada por la comunicación con los

demás de los compromisos sobre el comportamiento propio, independientemente de las circunstancias y, de este modo, influir en los demás a comportarse de una manera favorable a sus propios intereses. Hasta cierto punto la comunicación de los compromisos también puede desempeñar un papel en la facilitación de altruismo inducido. La religión juega un rol fundamental en este sentido, ya que comunica el compromiso de seguir ciertas reglas para ser fieles a ciertos grupos, de manera que es profundamente creíble y por lo tanto eficaz en la integración de los individuos en un grupo cooperativo. Estas son ideas que se apoyan en el concepto biológico de mecanismos próximos, que son procesos psicológicos que crean lentamente un mecanismo adaptativo.

Iron concluye que, en realidad, no hay una naturaleza humana única compartida por todos los miembros de nuestra especie; más bien cada individuo tiene una naturaleza única y debe entenderse que hay diferencias de origen genético y ambiental entre las personas que comparten esta naturaleza. Estas diferencias que también debe tenerse en cuenta, de ninguna manera implica necesariamente la colocación de un valor moral diferente, en diferentes individuos.

LA ÉTICA COMO FILOSOFÍA MORAL CRÍTICA

La postura científica crítica ha existido desde los orígenes, puede decirse que Aristóteles, por ejemplo, formuló teorías sobre la crítica al pensamiento de Platón. Pero es luego de que Kant publicara su obra *Crítica a la Razón Pura* (1781) que se constituye en una postura filosófica, la cual se diferencia sustancialmente del dogmatismo y del escepticismo.

El enfoque crítico desestima la visión del conocimiento que afirma que el sujeto aprehende del objeto, como un individuo que pasivamente aplica su razonamiento. Con la postura crítica, se comprende que tanto el sujeto, como el objeto, son el producto de una praxis social dominante y por lo tanto, el científico debe adoptar una postura que le permita generar un conocimiento emancipador de esta dominación que limita y determina su realidad. Desde el presente enfoque, la emancipación es comprendida como un proceso emergente dentro de un proceso evolutivo, no es un acto deliberado en la esfera social y política que quiere desprenderse de una dominación económica, pues es mejor entendida, como parte del proceso civilizatorio. Es la humanidad que busca emanciparse de las limitaciones que la naturaleza impone, en un proceso constructivo de su propia realidad social para que esta no inhiba el reconocimiento y la satisfacción de las necesidades del espíritu humano, en el ejercicio de su libertad.

Designamos como filosofía moral crítica al pensamiento filosófico que proviene de una una reflexión sobre la moral. La ética, como filosofía moral crítica, se pregunta por qué calificamos como válidos o justos, inválidos o injustos, las conductas humanas del hombre social desde una postura crítica. La ética crítica es una ética emancipadora que se conforma de una racionalidad reflexiva. Elio

Pepe (2008), define la racionalidad ética como un tipo de lógica que tiene como objetivo la defensa de valores considerados fundamentales por sí mismos y que toma la promoción de los valores como objetivo de su interés, desechando en interés por el desarrollo de trabajos concretos o la defensa de relaciones de poder.

En las ciencias sociales y políticas destacó la postura crítica de Marx con su obra publicada en 1857 titulada *Contribución a la Crítica de la Economía Política* que fue revitalizada por la llamada escuela de Frankfurt. Esta escuela fue iniciada por Max Horkheimer con su obra *Teoría Tradicional y Teoría Crítica* de 1937 y culmina con Jürgen Habermas y su obra de 198, *Teoría de la Acción Comunicativa*.

Araz y Özel (2008) explican que, con excepción de Herbert Spencer, el primer reflejo de la teoría de la evolución puede ser encontrada en Marx y Engels y su teoría del cambio social:

“A pesar de que las ideas marxistas sobre la lucha de clases y la evolución social no coinciden con las explicaciones darwinianas, Marx adoptó una concepción evolutiva tanto en sus análisis del cambio social y la transformación tecnológica, porque se basa constantemente en metáforas evolutivas en estos escritos. En Marx, la evolución tiene lugar en el entorno social y económico, y hay una interacción entre la tecnología y el medio ambiente. Se utiliza analogías biológicas y estados que la evolución de la tecnología se puede representar por las transiciones de diseños crudos a los sistemas de fabricación más refinados.” (Bahar y Özel (2008) Pág.3)

Para Karl Marx (1818-1883), las relaciones jurídicas, así como las formas de Estado no pueden explicarse ni por sí mismas, ni por la llamada evolución general del espíritu humano. Se originan más bien en las condiciones materiales de existencia comprendidas (por Hegel) bajo el nombre de sociedad civil. De modo que sobre el conjunto de relaciones de producción o estructura económica hay una super-estructura jurídica y política según determinada forma de conciencia social. Así los hombres cuando hacen vida social entran en relaciones necesarias e independientes de su voluntad. Todo cambio tiene dos elementos una transformación material y otra ideológica. Marx observaba que era la existencia social la que determinaba la conciencia. Y concebía a la sociedad como una lucha de clases por el poder político. Si las clases proletarias lograban el poder político entonces cesaba su dominación y surgía una nueva conciencia social. De modo que la principal contribución de Marx fue que abrió una puerta muy importante para el desarrollo del cientificismo crítico.

Siguiendo a Kotprokin, el pensamiento ético crítico avanzó en Europa durante la segunda mitad del siglo XIX. Destacan las ideas de Juan María Guyau (1854–1888) quien consideró que la ética debía ser una doctrina referida a los medios utilizados en la consecución de los fines que la naturaleza impone, es decir, para el crecimiento y el desarrollo de la vida. Pensaba que debido a eso la moral humana no necesita en realidad de coerción alguna, ni de obligaciones

imperiosas, ni de sanciones sobrenaturales; porque había un proceso natural que se desarrolla por la necesidad de vivir una vida más integral, más intensa y más fecunda. Así para Guyau el deber es la conciencia del poder interior, la capacidad de crear algo con el máximo de fuerza, sentirse capaz de desarrollar el máximo de fuerza en tal o cual acción equivale a creerse obligado a cumplir la acción misma. Según este autor, nos es innata la aprobación de los actos morales, así como la condenación de los inmorales. Este innatismo se desarrolla desde los tiempos más remotos merced a la sociabilidad humana y a la vida del hombre en sociedades. La aprobación o condenación moral fue dada al hombre gracias al sentimiento de justicia instintiva.

Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844–1900) propuso una ética para la autorrealización y el desarrollo de sí mismo. La felicidad se convierte así en una autocreación. Para él, la moral es la gran mentira de la vida, de la historia, de la sociedad. En *La genealogía de la moral* presenta un análisis etimológico de la evolución del significado de las palabras “bueno” y “malo” y explica que inicialmente bueno significaba “noble”, “dominador”, “de clase o rango superior”, “aristócrata” (areté, bonus, gut); y malo era el débil, el simple, el vulgar, el plebeyo, el sometido o de rango inferior. De modo que deduce que hay una doble moral: La de los señores que es la de la clase social dominante que se impone a la clase de los débiles, de los inferiores, de los vulgares y sometidos. El dominador ama la vida, es duro para sí y para los demás, y desprecia la debilidad y la cobardía, el miedo, la humildad y la mentira. No se compadece ni es piadoso. Y por otra parte está la moral de los esclavos donde se otorga prioridad a la igualdad, la compasión, la dulzura y la paciencia. Según Nietzsche, ocurrió una transmutación de los valores, gracias a la combinación de la búsqueda socrática del universal, con la aportación judeocristiana de la misericordia y la compasión, se logró transmutar la moral de los señores, imponiendo una moral alternativa de esclavos. La moral y la religión son engaños, traiciones, imposiciones.

Esta destrucción de la moral le permite criticar la religión y proclamar la muerte de Dios. Trata de superar el resentimiento que causó la transmutación de los valores. Para ello, propone como alternativa el nihilismo: aceptar la vida y la nada y vivir “más allá del bien y del mal”. Se rechazarían todos los valores y normas morales y religiosas. Así el hombre puede crearse y recrearse permanentemente, en un continuo juego con la realidad. Superado el nihilismo, el hombre puede llegar a ser superhombre, viviendo completamente libre, al margen de las cadenas de la moral y la religión.

“De la sumisión a la voluntad divina se pasa a la afirmación de la voluntad de poder, la fuerza, el dinamismo que arraiga en cada cuerpo. El yo se impone al mundo. La virtud nacerá así del fondo de la pasión. El mandato ético de Nietzsche sería: “Créate a ti mismo”, a partir del caos, del flujo de fuerzas e impulsos que eres.” (<https://www.boulesis.com/node/2415>, párrafo último)

Con Nietzsche, la ética se disuelve en la estética. Los conceptos se convierten en metáforas, y la trasgresión es una actitud permanente. Habría que preguntarse hasta qué punto es aceptable su propuesta. Su crítica a la razón y la moralidad es devastadora y radical. Y de alguna manera contribuyó a que se insistiera luego en una reconstrucción racional de la ética. Y en esta reconstrucción tuvo mucha relevancia la *Escuela de Frankfurt*, donde el criticismo alcanzaría un capítulo estelar, al abordar la esfera de lo social y lo político.

ÉTICA Y LIBERTAD

Al hablar de libertad nos apoyamos en las ideas desarrolladas por Hayek (2008) en su obra *Los Fundamentos de la Libertad*. Según él que una persona sea libre, no depende del alcance de la elección, sino de la posibilidad de ordenar sus vías de acción de acuerdo con sus intenciones presentes o de si alguien más tiene el poder de manipular las condiciones hasta hacerla actuar según la voluntad del ordenancista más bien que de acuerdo con la voluntad propia. La libertad, por tanto, presupone que el individuo tenga cierta esfera de actividad privada asegurada; que en su ambiente exista cierto conjunto de circunstancias en la que otros no puedan interferir.

Hayek distingue diferentes tipos de libertad: la libertad política como la libertad de elegir el propio gobierno. Cita a Mima: “Desde luego, cualquier individuo tiene derecho a identificar la libertad con el proceso de participación activa en el poder público y en la pública elaboración de las leyes”.

La libertad interior, libertad metafísica la que permite al individuo actuar según su voluntad, razón y convicciones, más que por impulsos o circunstancias momentáneas. Se refiere al efecto de la ignorancia y las supersticiones y que el conocimiento nos hace libres. Y explica que la libertad como poder, implica asumir que imitación difiere de coacción. Hayek pensaba que era muy probable que aquellos hombres que no valoran la libertad que poseen, que no vean que de ella deducen grandes beneficios y que estén dispuestos a abdicar de la misma para obtener otras ventajas; incluso pudiera ocurrir que la necesidad de actuar de acuerdo con sus propios planes y decisiones, pudieran sentirse más como una carga que como una ventaja. Así para Hayek, la libertad debe ser deseable, aunque no todas las personas obtengan ventajas de ella. Habría que considerar si los beneficios que la mayoría deducen de la libertad, dependen de la utilización de la oportunidad que aquella les ofrece y si los argumentos en pro de la libertad, realmente se apoyan en que la mayoría de los hombres la quieren.

Al elegir entre todas las libertades no se trata de seleccionar aquel conjunto que aumenta la libertad sino aquel que más se valora. Diferentes libertades, diferentes efectos y consecuencias. Hayek aclara que la libertad per se no es positiva pues depende del uso que de ella se haga.

Cuando se refiere a «coacción» Hayek quiere significar presión autoritaria que una persona ejerce en el medio ambiente o circunstancia de otra. La persona sobre la que se ejerce dicha presión, en evitación de mayores males, se ve forzada a actuar en desacuerdo con un plan coherente propio y hacerlo al servicio de los fines de un tercero. Excepto en lo que se refiere a elegir el menor mal, la persona que se halla en esa situación, a la que forzosamente ha llegado por causa de otro, es incapaz no sólo de usar su propia inteligencia y conocimiento, sino también de perseguir sus propios fines y creencias.

La coacción tiene lugar cuando las acciones de un hombre están encaminadas a servir la voluntad de otro, cuando las acciones del agente no tienden al cumplimiento de sus fines, sino al del fin de otro. La coacción es mala porque se opone a que la persona use de un modo completo su capacidad mental, impidiéndole por consiguiente hacer a la comunidad la plena aportación de la que es capaz. Luego, relaciona la coacción con el poder, y hace referencia al monopolio de poder que se le ha conferido al Estado, aclarando que el poder en sí mismo no es perjudicial, pero sí puede serlo el uso que de él se haga. Para Hayek, la coacción debe delimitarse de común acuerdo a la esfera individual y a protegerse; y esos límites no son constantes porque evolucionan conforme avanza el proceso civilizatorio. La propiedad privada es una forma esencial de limitar la coacción. Pero no la posesión del bien en sí mismo, como la igualdad de medios, de posibilidades para todos. Y sobre la amenaza de coacción, indicaba este autor, la importancia de aplicar la amenaza de coacción, la ley, por igual a todo el mundo, y de no afectar la esfera individual al menos que se infrinjan.

Así Hayek, propuso que la acción coercitiva del Estado sea previsible, no eludible, e igual para todos. La coacción es necesaria para evitar el fraude, el engaño y la violencia. Pero es importante, no confundir los límites a las actividades coercitivas del Estado, con los límites del propio Estado. Explica que, si bien no puede evitarse totalmente, la coacción se le confiere al Estado, al poder público, bajo normas conocidas que impidan su uso discrecional y que se aplique sólo a aquellos que se colocan fuera de las normas y sólo para proteger la iniciativa privada y la libertad individual.

Más adelante se refiere a poder creador de la civilización libre: La mayoría de las ventajas de la vida social, especialmente en las formas más avanzadas que denominamos «civilización», descansa en el hecho de que el individuo se beneficia de más conocimientos de los que posee.

Para Hayek, una sociedad libre es pluralista sin jerarquía común de fines particulares: La propiedad permitió el intercambio, que a su vez permitió la pacífica colaboración en grupos sociales cada vez mayores. El hecho importante es que la *catalaxia* concilia los distintos conocimientos y objetivos que, con independencia de que las personas sean más o menos egoístas, difieren mucho de unas

personas a otras. La *catalaxia* es para Hayek, un orden global superior a toda forma intencionada de organización, precisamente porque los hombres persiguiendo sus intereses, ya sea de un modo completamente egoísta o altamente altruista, favorecen los fines de muchos otros individuos que permanecerán en gran parte desconocidos. Los miembros de la “gran sociedad” se benefician recíprocamente de sus esfuerzos no sólo a pesar de que sus objetivos son distintos, sino a menudo precisamente porque lo son. Si el acuerdo sobre objetos concretos fuera condición necesaria para la paz y el orden, y la disconformidad un peligro para el orden de la sociedad; si la aprobación y la censura dependieran de los fines concretos a los que tienden acciones particulares, las fuerzas del progreso intelectual quedarían en gran medida marginadas.

Quizá una de las más importantes características que distinguen la sociedad libre de la que carece de libertad es que en el campo de la conducta y en asuntos que no afectan directamente a la esfera protegida de los demás, los preceptos que de hecho cumple la mayoría son de carácter voluntario y no se convierten en obligatorios mediante la coacción.

Michel Foucault nos proporciona unas reflexiones críticas que permiten establecer un vínculo ineludible entre ética y libertad. Siguiendo a Rodríguez Jaramillo (2001): Foucault afirma que los placeres son una fuerza por naturaleza virtualmente excesiva. Así la cuestión moral consiste en saber cómo enfrentarla, cómo dominarla y cómo asegurar su conveniencia. El individuo, mediante un ejercicio sobre sí mismo y con el empleo de “tecnologías del yo”, debería dominar desde la perspectiva de una estética su existencia y no desde una prescripción moral. El “modo de sujeción” no depende de un código exterior, sino que está vinculado con una libertad activa; “la libertad percibida como juego de poder” y la libertad como “condición ontológica de la ética”.

De esta forma, Foucault redefine los conceptos de ética y moral: establece como ámbito ético, lo que denomina “gobierno de sí”; y como ámbito moral, el “poder de los otros”. La moral es entendida por este autor como un conjunto de valores y reglas, un código moral que se proponen a los individuos a través de instituciones como la familia, la educación, las iglesias, etc., pero, al mismo tiempo, afirma que por moral también se entiende el comportamiento de los individuos respecto a las reglas y valores que se les proponen, determinado a partir del “modo de sujeción”. El modo de sujeción se determina, a su vez, por el trabajo que el individuo efectúa sobre sí mismo o *áskesis* y en referencia con los códigos establecidos buscando elaborar la existencia como una plástica. Para Foucault la ética es una determinada relación consigo mismo que establece el sujeto. Afirma enfáticamente que no hay moral que carezca esto, ni constitución del sujeto moral sin “modos de subjetivación” y sin una “ascética” o “prácticas de sí”.

Foucault ofrece una ética como estética de la existencia que posibilita un ejercicio de libertad de unos individuos que como elementos de la sociedad no pueden evitar relacionarse con el poder de los otros. Lo relevante de este asunto, es que desde su condición de individuo encuentra la posibilidad de asumir el poder desde el “gobierno de sí mismo”, como práctica absoluta de su libertad. Es así como el individuo elabora para su propia realización un bello modo de existir.

Foucault nos ofrece, además, una concepción de la libertad en torno a la relación sujeto-verdad y a la pretensión de hacer ontología de nosotros mismos. Rodríguez lo cita y aclara que la “ontología de nosotros mismos” es un dominio de la genealogía desplegado en tres proyecciones: primero, una ontología histórica de nosotros mismos relacionada con la verdad, a través de la cual nos constituimos como sujetos de conocimiento; segundo, una ontología histórica de nosotros mismos con relación al cuerpo del poder, a través de la cual nos constituimos como sujetos que actúan sobre otros; y tercero, una ontología histórica con relación a la ética, por medio de la cual nos constituimos como agentes morales. La gente debe elaborar su propia ética, tomando como punto de partida el análisis histórico, sociológico, y así sucesivamente, con toda la información que les podemos proporcionar, toda esta trama prescriptiva debe ser elaborada y transformada por la propia gente. La ética como estética, es la elaboración de otras posibilidades de existencia partiendo de establecer los propios límites en el que el “gobierno de otros” nos ha atrapado mediante el tipo de individuación impuesto por el Estado moderno.

Explica Rodríguez que una ética de este tipo no depende ni de lo jurídico ni de lo religioso, es una ética que favorece la problematización de la libertad desde el individuo y, por ende, lo des-sujeta de la constricción institucional y de una “conciencia” constituida por “el gobierno de los otros” que ejercen su poder sobre la población. Así que, para los griegos, el arte actúa sobre la vida, pero la modernidad lo transforma en el control que la interviene. Afirmaba Foucault, que lo sorprendía el hecho de que, en nuestra sociedad, el arte se ha convertido en algo que no concierne más que a los objetos, y no a los individuos ni a la vida. Que el arte es una especialidad hecha sólo por los expertos que son los artistas. Y se cuestionaba ¿por qué no podría cada uno hacerse de su vida una obra de arte? ¿Por qué esta lámpara, esta casa, sería un objeto de arte y no mi vida? La estética entonces, precede a la ética y la transforma en el arte del existir, y eso únicamente significa que la ética se transforma en la posibilidad de la libertad. Foucault con frecuencia se ha opuesto al concepto “liberación” por sugerir un cierto despojarse de algo que impide actuar, lo que remite al reconocimiento de cierta esencia escondida que podía fluir sin las limitaciones de un poder represor; el pensador francés prefiere hablar de prácticas de libertad, sin embargo la libertad presupone una dimensión ética; la práctica reflexiva de la libertad es la ética: la libertad es la condición; pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad ontológica de la ética.

El cuidado de sí mismo tiene a la vez, una dimensión política. Ser libre mediante el cuidado de sí es no ser esclavo de los deseos, por lo tanto, indirectamente a partir de esa preocupación se establecen cierto tipo de relaciones con los otros: el peligro de dominar a los otros y de ejercer sobre ellos un poder tiránico no viene precisamente más que del hecho de que uno no cuida de sí y por tanto se ha convertido en esclavo de sus deseos. Pero si uno se ocupa de sí como es debido, es decir, si uno sabe ontológicamente quién es, si uno es consciente de lo que es capaz, si uno conoce lo que significa ser ciudadano de una ciudad, ser señor de su casa en un "oikos", si sabe qué cosas debe tener y aquellas a las que no debe temer, si sabe qué es lo que debe esperar, entonces no puede abusar de su poder en relación con los demás. En resumen, según Foucault, los humanos se equivocaban cuando creían que toda moral radicaba en las prohibiciones, y que la desaparición de esas, resolvía por sí sola la cuestión ética. Es por eso que Foucault define lo moral, no como prohibitivo, sino de igual manera que el poder: una cuestión positiva.

La ética como estética de la existencia, es la posibilidad del ejercicio de una libertad que permite despojarse del tipo de individuación que ha impuesto el Estado moderno. La estética de la existencia se juega en dos campos políticos convergentes en un punto: el individuo. Por un lado, es el "gobierno de sí mismo", política de sí mismo que apunta a la construcción de otra alma, de otro modo de pensar, sentir y actuar, otro modo de ser que es otro tipo de subjetividad como forma de crearnos a nosotros mismos en un ejercicio de libertad de cara a una ruptura con el tipo de conciencia a que se ha sido atado. A la vez, es la manera de resistir al poder que clasifica, controla y vigila a los individuos, les impone una verdad y los determina a reconocerse de determinada manera como si fuese la única posibilidad. En la ética de Foucault, merodea el fantasma de las limitaciones de la condición humana: todo constructo es una cárcel del alma y del cuerpo. El "destino humano" es la construcción y la destrucción, "eterno retorno" de la razón. Todo sistema es una "grille" y el juego de la condición humana es una permanente reinención de lo que se es porque está constituido por el "gobierno de los otros" para actuar, sentir, pensar a partir del tipo de individuación que se ha impuesto; así es preciso reinventar la existencia desde el "gobierno de uno mismo", a partir de una política que permita el ejercicio pleno de la libertad. La humanidad forma parte de las relaciones de poder que a través de dispositivos la constituyen, por lo que las prácticas de libertad partirán de liberarla de sí misma, para forjar un tipo propio de individuación. La ética como estética de la existencia es, además, el desarrollo de una crítica continua para asegurar el ejercicio de las prácticas de libertad; el fin de la ética es la libertad. Foucault se convenció de la imposibilidad de sostener relaciones de exterioridad con los saberes y el poder, pero también de que ninguna forma de ellos es apodíctica ni libre de transgresión.

Peces Barba² establece que el pilote fundamental de la teoría es el concepto de propiedad privada, y las raíces de la libertad se fundamentan en el concepto de derechos naturales. Según el autor, la economía debe contribuir con la defensa de la libertad individual, pero no es capaz de implantar por sí sola una auténtica filosofía política, ya que para emitir juicios políticos se requieren de juicios de valor. De modo que por lo que la filosofía política es parte de la ética y, por tanto, se requiere de un sistema ético positivo para poder defender con sólidos argumentos la causa de la libertad.

Independientemente de las concepciones filosóficas sobre ética, moral y libertad. La realidad actual nos confronta con dos estamentos morales. Bustamante (2008) lo explica así:

La moral hace referencia a valores, principios y criterios que sirven de guía para la conducta humana. Se expresa de manera más o menos inmediata en normas –en un deber ser–, aunque diferentes a las sociales y a las jurídicas porque proceden, fundamentalmente, del sujeto mismo que se siente obligado por ellas y no de la decisión de terceras personas (su origen y fundamento radica en la conciencia moral autónoma del individuo). La diferencia con estas figuras no radica realmente en la ausencia de coacción, sino en el origen autónomo de las normas morales y en el heterónimo de las sociales y jurídicas. Mientras en las primeras la coacción proviene exclusivamente de la conciencia moral del propio individuo que se siente compelido a seguirlas, en las dos últimas la coacción reside en el grupo social o en el poder político que las sostiene. De esa manera, y a través de los hábitos del comportamiento, la moral conforma el carácter, el modo de ser de las personas. Puede clasificarse en personal, social y crítica. (Bustamante Alarcón. 2008. Pág 252)

Luego se refiere a la moral como la libertad propuesta por Gregorio Peces Barba en su obra *Ética, política y derechos* publicada en 1993. Comenta Bustamante que por el papel que otorga a la razón, su reflexión se aparta de aquellas corrientes que consideran que lo único que podemos hacer frente a un problema moral es examinarlo en base a nuestras intuiciones hasta encontrar la solución que nos parezca más adecuada. Si bien en la reflexión moral es imposible eliminar del todo el uso de las intuiciones, es necesario acudir a ellas lo menos posible y asumir un método objetivo – unos criterios, un procedimiento– que nos permita fundamentar nuestras valoraciones, determinar lo que es moralmente válido y dar solución a los problemas morales que se presenten. Se

² Revisión realizada en: Bustamante Alarcón. (2008). *El pensamiento filosófico y jurídico de Gregorio Peces-Barba*. Tesis Doctoral. Universidad Carlos III de Madrid. Pág 252. Versión digitalizada.

busca asegurar así que la reflexión no sea arbitraria, que tenga dosis suficientes de racionalidad y que pueda resultar asequible. Desde una perspectiva diacrónica, la moral de la libertad aparece como una creación histórica de la razón humana, una expresión de múltiples construcciones e intereses, constituida como un depósito dinámico de la razón, a través de los aportes creativos de una pluralidad de personas.

Desde una perspectiva sincrónica, la moral de la libertad aparece como la propuesta de un orden moral que se construye mediante una racionalidad práctica, a partir de los principios de autonomía y universalidad orientados por la dignidad del ser humano. Una construcción que responde a una ética normativa de raíz kantiana cuyos criterios y procedimientos permiten determinar la validez moral de los enunciados y juicios de valor, generar y examinar normas morales válidas, así como resolver los problemas morales concretos o conflictos de acción que se puedan presentar. Una propuesta de un orden moral para la edificación de una sociedad bien ordenada, que distingue el ámbito de la felicidad (ética privada) del ámbito de la justicia (ética pública), admitiendo sus conexiones e intersecciones, pero exigiendo el respeto a sus respectivos ámbitos de influencia. Una moralidad que actúa sobre la política y el derecho orientándolos, presionándolos y criticándolos para alcanzar los objetivos de racionalización y humanización que el modelo persigue.

LIBERTAD Y ECONOMÍA EVOLUTIVA: A MODO DE CONCLUSIÓN

La dinámica evolutiva es una trayectoria acotada en el espacio-tiempo que a su vez contiene y define un proceso dinámico y continuo del cual emerge un patrón de conciencia, un paradigma. Es impulsado por un propósito. Cuando los elementos que conforman un sistema tienen un propósito compartido, puede surgir la empatía necesaria que los hace capaces de establecer las relaciones y estructuras que permiten desarrollar las habilidades y destrezas requeridas para lograr el objetivo. Así la evolución puede entenderse como el proceso que permite la adaptación y los cambios necesarios en la estructura y relaciones del sistema para que el propósito sea una realidad. Es, por lo tanto, una trayectoria que da sentido a ciertas pautas de conducta dentro del sistema.

La evolución social es en consecuencia un enfoque analítico según el cual la realidad debe tener un sentido. Este sentido se logra al conectar los juicios teóricos con una escala valorativa que permite calificar las relaciones para determinar aquellas que son preferibles, porque son mejores. El análisis busca evaluar en forma crítica la situación actual para de ella obtener el potencial de progreso hacia lo que se considera mejor. La evolución inevitablemente connota una valoración que permita establecer cuando una conducta es preferible que otra. El concepto de evolución implica necesariamente un juicio directriz que señale el camino hacia el progreso.

La evolución social no podría definirse en ausencia de valores que determinen un juicio sobre el sentido hacia la evolución. ¿Qué significa evolución?, ¿Qué entienden por evolución los humanos que actualmente habitan el Planeta Tierra?, y en qué forma ese entendimiento conviene o no, contribuye o inhibe la posibilidad de una mejor vida para todos, es parte del problema que ocupa a los teóricos de la evolución.

De cualquier manera, la evolución exige una valoración del progreso. Para que el progreso ocurra, se requiere que los elementos del sistema establezcan “mejores” relaciones entre ellos, y de ellos con el entorno. Cuando el entorno en sí mismo también está inmerso en una dinámica, que afecta y es afectada por la dinámica de los elementos individuales, y por la dinámica del propio sistema, el sistema se hace complejo.

En el análisis de la evolución de los sistemas complejos, la capacidad de adaptación a los cambios y eventos del medio ambiente, de los elementos individuales y del sistema como un todo, puede considerarse un juicio apropiado para definir el sentido hacia el progreso. La habilidad de reaccionar oportuna y favorablemente a los cambios del entorno, así como la capacidad para influir, e incluso provocar cambios que permitan alinear esa dinámica hacia el propósito establecido, son determinantes para la trayectoria evolutiva.

En el ámbito de sistemas de seres vivos, la adaptación tiene el propósito fundamental “preservar la vida”. Si el valor esperado de la vida se anula, el sistema no dispondría de una trayectoria posible para la evolución. Puede afirmarse que la evolución es inherente a la vida. La materia inerte, la energía, y la combinación de ambas pueden estar inmersas en un proceso dinámico, pero la única posibilidad de que ese proceso dinámico adquiera un sentido evolutivo es que se conecte con un proceso de formación de una conciencia superior universal y colectiva que sea capaz de establecer una valoración de lo que es mejor asumiendo que el futuro será posible.

En el ámbito específico de la civilización, la complejidad obliga a una consideración que permita la valoración de progreso para diferentes procesos dinámicos y evolutivos: el social, el económico y el político. Cuando hablamos de evolución económica, hablamos simultáneamente de evolución social y política, porque la realidad es compleja. La complejidad de la vida humana supera con creces, a la que puede aplicarse en un momento específico del tiempo como evidencia empírica para el análisis de los hechos que permitan desarrollar nuevos marcos teóricos. La evolución exige que estos nuevos marcos teóricos sean capaces de incorporar cada vez mayores herramientas que le permitan al hombre reaccionar ante la complejidad y direccionar y priorizar los esfuerzos destinados a la generación de nuevo conocimiento humano.

Cuando el análisis del científico es estático y parcial, no permite avanzar en la evolución de los conocimientos científicos. Al enfocar los fenómenos desde la

ontología evolutiva es imprescindible tener al menos dos puntos de referencia diferentes y sucesivos de tiempo. Al estructurar el pensamiento científico de acuerdo con la ontología evolutiva, los fenómenos deben comprenderse estableciendo el efecto del tiempo y combinándolos con la capacidad humana para la generación de nuevos conocimientos. La evolución exige que la reflexión crítica sea la racionalidad imperante en la búsqueda de nuevos conocimientos.

En otras palabras, se admite que la funcionalidad del conocimiento científico es la de fundamentar la verdad, admitiendo que toda verdad es temporal. Eso exige a su vez que el científico adopte como norma, la evaluación crítica. Dentro del ámbito social eso implica reflexionar sobre la pertinencia de las instituciones y normas imperantes en la solución del problema económico, social, ecológico y político.

El razonamiento complejo y evolutivo aplicado al ámbito económico ha permitido que se aclare la relación entre funcionamiento de mercados y derechos de propiedad. El mercado ha demostrado ser la institución que mejor funciona en el proceso de solución del problema económico de una sociedad, siempre y cuando en esa sociedad los derechos de propiedad existan, se respeten y estén claramente establecidos. La funcionalidad social de los derechos de propiedad es la de establecer claramente las fronteras entre lo privado; y lo colectivo o público. El mercado, es una estructura de relaciones que difunde y esparce los conocimientos.

Cuando el problema social implica la generación y distribución de bienes colectivos, el mercado, por sí solo no será capaz de lograr una solución eficiente. De esa forma las sociedades han desarrollado otras instituciones como la propiedad comunitaria o la propiedad estatal o pública. La diversidad de instituciones disponibles ha obligado a la necesidad de desarrollar en las sociedades un sistema político. La finalidad del sistema político es la de establecer el marco organizativo y normativo que regulará el acceso a los recursos colectivos de modo de asignarlos y distribuirlos en forma sostenible, en tanto que la función del sistema económico es la de lograr que todos los recursos ya sean individuales o colectivos permitan un desarrollo sustentable.

El propósito de un sistema social evolutivo no puede ser otro que el de preservar la civilización, permitiendo que las propias instituciones evolucionen a medida que se consolida la ética en la que proviene de entender que el ser humano es al mismo tiempo, individuo, actor social y actor planetario y cósmico. De modo que el enfoque evolutivo posiblemente tenga la virtud de mitigar que la discusión analítica sea empañada por el efecto de ideologías políticas, porque la ideologización dogmática permite que el poder establecido pueda mantener el estatus que los favorece.

La evolución como marco para el pensamiento científico implica que el conocimiento científico entienda que las teorías no representan una verdad

absoluta puesto que son un conjunto de proposiciones que en el estado actual del conocimiento no han sido demostradas como falsas. Eso implica criticismo y da pertinencia a la pluralidad y al diálogo libre y democrático.

Es así como la observación del problema económico evolutivo exige considerar al problema económico un fenómeno dinámico cuya comprensión está limitada por el paradigma que prevalece en las relaciones sistémicas y complejas de la interacción entre individuos, sociedad, conocimientos y recursos; entendiendo de qué manera puede orientarse la formación de nuevos conocimientos de modo de lograr un cambio de paradigma. Pero no es cualquier cambio sino aquel que promueva e instituya una racionalidad humana que permita la comprensión de la complejidad y al mismo tiempo preserve e incentive los valores éticos necesarios para que el progreso sea posible, preservando la libertad individual, utilizando el diálogo y la búsqueda democrática de consensos sobre el camino a seguir para mantener la paz social y sostener el proceso civilizatorio, pues en definitiva de lo que se trata es de preservar la vida humana en el planeta.

La teoría económica evolutiva es el enfoque de la realidad económica aplicando simultáneamente tres ontologías: la sistémica, la compleja y la evolutiva. Es la observación de una dinámica que denominamos como “problema económico evolutivo” (PEE).

En el contexto económico, la combinación de ambas ontologías: evolución y complejidad, impide la separación de la dinámica económica, de la dinámica de instituciones, normas, estructuras sociales, modelos políticos, que caracterizó los desarrollos teóricos ortodoxos y que aún persiste actualmente en la concepción de muchos modelos teóricos.

Evolución y complejidad, como se explicará más adelante, obligan a establecer una conexión que explique en qué forma la dinámica evolutiva de los valores humanos afecta la evolución de la complejidad socioeconómica y permite enfocar la acción política hacia el plano ético. Pues es mediante la emergencia de nuevos juicios o criterios de valoración moral como se estimula o inhibe el proceso evolutivo.

La evolución social es en su esencia pura, una consecuencia inevitable de vincular la conducta humana a una valoración ética, a una moral específica que domina en un espacio y tiempo determinados. Esa moral dominante no es eterna e inmutable, es más bien un patrón emergente que al establecerse como conducta dominante conduce al sistema social dentro de una trayectoria deseable y preferible de acuerdo con lo que los valores dominantes consideren como preferible.

Al existir una relación causa-efecto entre los valores dominantes y la conducta individual y colectiva, es imprescindible que se evalúe sistemáticamente en forma

crítica y reflexiva, sobre qué tipo de valores deben imperar para que la trayectoria que transita en el tiempo y espacio la sociedad humana, sea la que más convenga a los efectos de la civilización. Y de esa valoración crítica es que surgen los valores que permiten el proceso evolutivo.

Por lo tanto, para adoptar un enfoque evolutivo es imprescindible que los juicios racionales que se adopten al evaluar las alternativas de conductas sociales; estén vinculados a un patrón de valores que debe transformarse para que el propio proceso evolutivo no se detenga. Este patrón de valores puede ser manipulado para inhibir lo conveniente para la evolución en función de satisfacer intereses egoístas de seres humanos que no creen en los valores y que utilizan sus capacidades y esfuerzos a lograr poder político o poder económico. Cuando eso sucede hay que entender que son los valores promovidos y premiados por la sociedad los que permiten al poder premiar o reprimir conductas y que por lo tanto existe el riesgo de que el poder establecido promueva e instituya valores que, en lugar de propiciar el progreso del proceso civilizatorio, solo sirvan para preservar las relaciones de poder a pesar de atentar contra la trayectoria evolutiva del proceso civilizatorio.

Es por eso que el conocimiento y la divulgación de la comprensión de la complejidad social y su estudio, es importante a los efectos de crear la conciencia individual y colectiva requerida para que la distribución del poder no inhiba, ni revierta, ni destruya la trayectoria evolutiva; en otras palabras, no disminuya la probabilidad de permanencia de la civilización humana, ni anule su esperanza de vida.

Es el estudio de la complejidad económica bajo el enfoque de la transformación permanente de la racionalidad económica, exige aceptar que la evolución es imposible si se detiene el proceso dinámico y transformador de los valores humanos dominantes. Implica comprender la relación que existe entre el conjunto de valores que cada cultura selecciona y asigna para establecer los juicios que se utilizan al diferenciar cuáles conductas son promovidos y premiados; de los que deben ser rechazados y penalizados. Y establecer además el efecto que esas conductas humanas tienen sobre la sostenibilidad del proceso civilizatorio y sobre la sustentabilidad de la vida sobre el planeta.

Así, la teoría económica evolutiva puede definirse como el enfoque teórico que sumerge la complejidad económica en un proceso dinámico evolutivo y vincula la evolución social con la valoración moral imperante en el espacio y el tiempo, la que a su vez también está inmersa en un proceso evolutivo. En el plano social resulta imprescindible esta conexión con la evolución moral para que las teorías evolutivas tengan funcionalidad y sentido. Y el fundamento que hace que todo eso sea posible es la libertad. Es con el pleno ejercicio de su libertad que el ser humano ha ido conformando su conciencia de responsabilidad ambiental y

colectiva. Y solo fundamentándose en la libertad es que puede sostenerse y seguir avanzando el proceso civilizatorio.

En definitiva, los sistemas evolucionarios se caracterizan por su capacidad de autogenerar un orden espontáneo que aleja al sistema del borde del caos y lo “adapta”, es decir, le permite “co-evolucionar” con su entorno. La evolución aumenta el grado de diferenciación individual, estructurando un colectivo común de mayor complejidad. A mayor complejidad, mayor escala de difusión de conocimientos compartidos y de sinergias de integración iterativa, acopladas gracias al objetivo último y primordial de permitir permanente adaptación, en una trayectoria cuyo curso, dirección y sentido es el que mantiene en progreso la evolución de la vida.

BIBLIOGRAFÍA

Araz Takay Bahar and Özel Hacettepe Hüseyin. (2008). *Schumpeter and the Evolutionary Economics: Three Conceptual Issues*. University Department of Economics, 06800 Beytepe, Ankara, Turkey.

Barañaivo Margarita. (1994). *Veblen; del Marginalismo a la Economía Evolucionista*. Revista de Economía aplicada No. 5 Vol. u .Págs. 69 a 86. Universidad Complutense de Madrid

Bustamante Alarcón. Reynaldo. (2008). *El Pensamiento Filosófico y Jurídico de Gregorio Peces-Barba*. Tesis doctoral. 17. Universidad Carlos III de Madrid. Versión digitalizada.

Conell Jesús. (1989). *Una Metafísica Estructural de la Evolución*. Universidad de Valencia. España.

Corning Peter A. (2005). *Holistic Darwinism. Synergy, Cybernetics, and the Bioeconomics of Evolution*. The University of Chicago Press. Google book.

Dopfer Kurt and Potts Jason. (2004). *Evolutionary Realism: A New Ontology for Economics*. Journal of Economic Methodology 11:2, 195–212.

Habermas Jürgen. Habermas y la Teoría Crítica: en http://www.unavarra.es/puresoc/pdfs/tesis/alustiz/02A-Capitulo_Tercero.pdf

Hayek. F. A. (2006). *Derecho, Legislación y Libertad*. Unión Editorial. Madrid. España.

Hayek. F. A. (2008). *Los Fundamentos de la Libertad*. Unión Editorial. Madrid. España.

Kropotkin Pedro. (1945). *Ética: Origen y Evolución de la Moral*. Versión pdf. Basada en la versión de Editorial Americalee, el 20 de agosto de 1945. Tomada de la página de libros electrónicos de <http://bivir.uacj.mx>.

Lewis, Orion & Steinmo, Sven (2007). *Taking Evolution Seriously*. ARENA Papers, Centre for European Studies, University of Oslo. Working Papers

Machery Edouard and Ron Mallon. *Evolution of Morality*. En www.pitt.edu/~machery/papers/Evol%20of%20morality.pdf

Murray N. Rothbard. *La Ética de la Libertad*. Versión digital en <http://mises.org/rothbard/ethics.pdf>

North Douglas. (2005). *Understanding the Process of Economic Change*, Princeton University Press, Versión digitalizada.

Parsons, Talcott (1983), *La Sociedad. Perspectivas Evolutivas y Comparativas*, México, Editorial Trillas.

Pepe Elio. (2008). *Capital Tecnológico*. Serie Manuales Universitarios de los "Libros de El Nacional". Caracas. Venezuela.

Pezzella Silvana (2018). *El Problema Económico Evolucionario*. Tesis Doctoral. Doctorado en Economía. CEP. FaCES. UCV. Caracas. Venezuela

Pezzella Silvana. (2015). *Sistemas Políticos y Evolución*. Jornadas de Investigación de la FaCES. UCV. Caracas. Venezuela

Rivero Rodríguez Ángel. (1994.). *La Democracia como Conquista Política y como Logro Evolutivo Improbable*. Universidad Autónoma de Madrid. Versión pdf.

Rodríguez Jaramillo Antonio. (2001). *El Juego de la Libertad en la Ética de Michel Foucault*. Revista de Ciencias Humanas. No.25. Versión digitalizada en <http://www.utp.edu.co>

Singer Peter. *Ethics and Intuitions*. (1986). Versión pdf. En punzel.org/ME/Ruse-EthicsAndEvolution.pdf

Smith Adam. (1997). *La Teoría de los Sentimiento Morales*. Alianza Editorial. Madrid. España.

Spencer Herbert. (1878). *Los Primeros Principios*. Biblioteca Virtual Universal www.biblioteca.org.ar/libros/89633.pdf

William Irons. (1996). *Morality, Religion, and Human Evolution*. Department of Anthropology. Northwestern University.