

**Nº 5**

**EL ANÁLISIS SISTEMÁTICO DEL PENSAMIENTO  
ECONÓMICO: UNA APROXIMACIÓN**

Óscar Vara Crespo



## **AVANCES DE INVESTIGACIÓN**

### **Nº 5 #     *EL ANÁLISIS SISTEMÁTICO DEL PENSAMIENTO ECONÓMICO: UNA APROXIMACIÓN***

Autor:

-- Óscar VARA CRESPO, Dpto. Análisis Económico: Teoría Económica e Historia Económica, Fac. de  
CC.EE. y EE. UAM. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales «Francisco de Vitoria»

ISBN:                   89552-28-2

Depósito Legal:     M-37425-2003

© Oscar Vara Crespo, 2003

© Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales «Francisco de Vitoria», 2003



# ÍNDICE

<b>1. Tesis y justificación de la investigación .....</b>	
1.1 Tesis de la investigación .....	
1.2 ¿Es la teoría neoclásica una ciencia humanística o natural? .....	
1.3 La investigación de la historia del pensamiento económico a la luz de lo expuesto por Luís Perdiges .....	
<b>2. La historia del pensamiento económico como Historia .....</b>	
2.1. El pensamiento como hecho histórico .....	
2.2. La coherencia de los acontecimientos históricos .....	
2.3. El Espíritu Objetivo .....	
2.3.1. <i>Hegel.</i>	
2.3.2. <i>Dilthey</i>	
2.3.3. <i>Simmel</i>	
2.3.4. <i>Popper</i>	
2.3.5. <i>Kuhn</i>	
2.3.6. <i>Lakatos</i>	
2.3.7. <i>Pérez Ballestar</i>	
2.3.8. <i>Xavier Zubiri</i>	
2.4. ¿Que resaltamos sobre la estructuración y cambio del Espíritu Objetivo tras lo visto?	
<b>3. ¿Qué debería investigar una teoría de la producción del pensamiento económico? .....</b>	
3.1. El individuo como productor del Espíritu Objetivo .....	
3.2. Las inercias del Espíritu Objetivo .....	
<b>4. Bibliografía .....</b>	



## **1. Tesis y justificación de la investigación**

### **1.1. Tesis de la investigación.**

Lo que se quiere indagar con esta investigación es si es posible un estudio sistemático de la historia del pensamiento en general y del económico en particular. Es decir, si es posible una teoría de la historia del pensamiento y, en concreto, del pensamiento económico. Hay que advertir, no obstante, que el actual trabajo es una primera e incompleta aproximación a la cuestión que confiamos en mejorar sucesivamente.

Las razones que nos llevan a interrogarnos por esta posibilidad son tres, esto es, en nuestra opinión, existen tres tipos de indicios que indican e insisten en la factibilidad de esta indagación: en primer lugar, que el pensamiento producido en un instante del tiempo es coherente respecto de alguna concreción del pensamiento previo, lo que indica que hay una vinculación no arbitraria entre los diversos momentos de lo teórico que, tal vez, respondan a algún tipo de estructura o se regulen por ciertas legalidades; en segundo lugar, que la Teoría Económica es una ciencia con un componente humanístico en su construcción que excede al positivo, lo que indica que la biografía de las ideas económicas no es independiente de la capacidad explicativa de la ciencia económica; y, en tercer lugar, que este tipo de indagación, en lo que conocemos, no ha sido iniciado anteriormente.

Dedicaremos una breve atención a los dos últimos indicios antes de abordar más en profundidad el primero pues recae, plenamente, en lo que es el objeto de nuestra investigación.

### **1.2. ¿Es la teoría económica una ciencia humanística o natural?**

La Teoría Económica, en los últimos años, ha perdido la unidad que, en su exposición, tuvo bajo el imperio de la escuela neoclásica durante casi todo el siglo XX. Coexisten muy diferentes corrientes teóricas, muy diferentes *teorías económicas*<sup>1</sup>, que se oponen al paradigma neoclásico (ya sea en su versión más *pura*, la que se declara más fiel seguidora de la tradición walrasiana, o en su versión keynesiana). Sólo este hecho debería ser suficiente como para justificar la siguiente pregunta: ¿es la ciencia económica una ciencia como las ciencias naturales o tiene justificación el estudio sistemático de su historia para el estudio de su progreso? Es decir, ¿es la ciencia económica un cuerpo dogmático ya establecido sobre el que se incorporan progresos intelectivos en función de un refinamiento, digamos, técnico, o es una ciencia profundamente afectada por los conocimientos humanísticos que sus elaboradores incorporan a sus intelecciones?

---

<sup>1</sup> Cuando nos referimos a Teoría Económica con mayúsculas designamos abstractamente la labor de investigación de los fenómenos que se entiende como económicos, mientras que cuando lo hacemos en minúsculas designamos cualquiera de las posibles concreciones que tal empeño adquiere dependiendo de hipótesis particulares que se enuncien para ello.

Nuestra posición, de acuerdo a lo que creemos haber demostrado ya en otra ocasión,<sup>2</sup> es que la Teoría Económica es una ciencia principalmente, aunque no únicamente, de carácter humanístico debido a que las predicciones de estado de las teorías económicas contemporáneas dependen muy principalmente de las hipótesis que contienen sobre el agente económico, es decir, por las concepciones antropológicas que tienen los economistas y que vuelcan en sus modelos de persona. Traigamos a colación algunos ejemplos.

Comenzaremos por la obra del famoso economista británico John Maynard Keynes. Es punto común en la investigación reciente sobre este autor resaltar la gran influencia que tuvo sobre su obra *The General Theory* otra anterior, *A Treatise on Probability*. Keynes desarrolló en ella una teoría del conocimiento que utilizó como pieza angular de su pensamiento económico. Planteaba que toda decisión que toma una persona depende de un juicio sobre el futuro que se forma a partir de otros dos: uno de carácter probabilístico (que denominó el grado de creencia racional) y otro acerca de la confianza que podía tener el agente económico sobre el anterior juicio (que denominó la ponderación del argumento). Pues bien, debido al carácter experimental e inductivo del conocimiento y a la incertidumbre fundamental que se deriva de él, afirmaba que la confianza que se puede tener en los juicios probabilísticos que usualmente formamos sería escasísima. Los agentes económicos sumidos en esta incertidumbre fundamental, adoptarían como criterio de su toma de decisiones los comportamientos convencionales de la sociedad lo cual implicaría que incluso las economías de libre mercado estarían abocadas, inevitablemente, a situaciones estables de desempleo.

Un segundo ejemplo, se puede obtener de la obra de Milton Friedman. Si bien es cierto que se puede ver cierta atenuante en las afirmaciones teóricas de este autor debido a su confesada inclinación metodológica al instrumentalismo, también aquí aparece claramente expuesta una interpretación de cómo es el hombre y, por tanto, de cómo y por qué actúa. En nuestra opinión, esto es especialmente claro en la demostración que Friedman hace de la existencia de una curva de Phillips vertical a largo plazo. Friedman afirmaba que de tal hecho empírico se deducía un comportamiento en los agentes económicos que aseguraba la conclusión en una situación de equilibrio (equilibrio que Friedman define como la igualdad de los valores esperados, anticipados y efectivos de las variables económicas relevantes): este comportamiento debía consistir en alguna clase de proceso de corrección y formación de expectativas. Al margen de lo que Friedman crea acerca de las reales capacidades cognitivas del ser humano, lo que sí parece cierto es que en su modelo cuadra especialmente un tipo de agente económico sobre el que ya teorizó el propio Friedman en los años 40: el decisor bayesiano. Este sería, si hemos de reconstruir completamente el modelo de Friedman, el verdadero responsable de la explicación final de su predicción última de estado.

Lo que hemos dicho en el párrafo anterior, también se aplica a los modelos de expectativas racionales en los que las capacidades cognitivas de los agentes económicos ni siquiera se definen, sino que se presuponen tales como para asegurar la consecución del equilibrio final que caracteriza a este tipo de modelos. Este procedimiento que ha sido tan defendido por Lucas, deja claramente sin explicar tan crucial cuestión, confiando en que los individuos al final de un proceso suficiente de tanteo, son capaces, en media, de resolver adecuadamente el problema que se les plantea. Otros autores relacionados con estos usos de la expectativas racionales, han tenido más reparos en modelizar al margen de la explicitación de esta capacidad cognitiva de los agentes y, así, se ha iniciado

---

<sup>2</sup> Ver Vara, O. (1999).

una creciente literatura sobre los algoritmos de búsqueda que mejor pueden explicar la convergencia a los equilibrios de expectativas racionales.

También es posible argumentar en esta línea respecto de las teorías "austriacas" de Ludwig von Mises y Friedrich A. Hayek, pero basta, creemos, con lo dicho. Por tanto, concluimos, que si las afirmaciones sobre el agente económico contenidas en las teorías económicas son el elemento más claramente configurador de la oposición entre ellas, de su carácter de explicación alternativa de la realidad, la ciencia económica se encuentra aquejada de dificultades más próximas a las de las ciencias humanísticas, como la filosofía, que de las ciencias naturales. Por tanto, estimamos como suficientemente demostrada la pertinencia de las preguntas que nos realizamos.

### **1.3. La investigación de la historia del pensamiento económico a la luz de lo expuesto por Luís Perdices.**

En segundo lugar, nos parece que hay que justificar si este tipo de trabajo no se ha realizado anteriormente. Es decir, si no se ha intentado realizar una teoría de la historia del pensamiento económico. En este punto nos ayudaremos de la exhaustiva y excelente investigación del profesor Luís Perdices de Blas<sup>3</sup>. El catedrático de la Universidad Complutense plantea en este trabajo una panorámica sobre las obras de historia del pensamiento económico más significativas y, al tiempo, las presenta bajo una clasificación en seis categorías muy clarificadora y cuya autoría comparte con el resto de profesores de su departamento de Historia del Pensamiento Económico. La clasificación distingue entre:

1. Historia de las opiniones económicas: por tal entiende la investigación sobre aquellas ideas y concepciones de carácter no analítico que forman la opinión general sobre la economía en cada momento del tiempo. Obviamente, estas opiniones no tienen por qué reflejar, ni en todo ni en parte, la labor de la ciencia económica.
2. Historia de las doctrinas económicas: consiste en un estudio historicista de la ciencia económica en el sentido de que ata las diversas aportaciones al momento en concreto en el que se realizaron (a las concepciones filosóficas, políticas y a las condiciones sociales e históricas). Es, por tanto, un enfoque relativista<sup>4</sup> que, ya desde un principio, afirma la inconmensurabilidad de las diversas teorías respecto de un criterio objetivo de validación. Ha sido preponderante en la investigación histórica del pensamiento

---

<sup>3</sup> Ver su artículo en VV.AA. (1999).

<sup>4</sup> Mark Blaug clasifica las historias del pensamiento económico entre los enfoques relativistas y absolutistas. Así, "el relativista considera todas las teorías formuladas en el pasado como un reflejo más o menos fiel de las condiciones' en que surgieron las mismas, al tiempo que cada teoría se justifica igualmente en su propio contexto. Los relativistas no pueden dirimir la verdad o falsedad de las diversas teorías económicas, ya que deberían ser analizadas en su propio contexto histórico." (Perdices, 1999, p. 575). Mientras que "el absolutista contemplaría la historia de la teoría económica 'como una progresión incesante desde el error hasta la verdad'." (Perdices, 1999, p. 575).

económico.

3. Historia del análisis económico: se analiza aquí el avance del instrumental analítico con el que se ha investigado el problema económico, partiendo de un supuesto fundamental: la ciencia es, no sólo acumulativa, sino también progresiva (si bien no linealmente). Este progreso está relacionado a criterios de falsación, lo cual no excluye una creencia básica en la existencia de verdades de carácter universal.

4. Historia de la teoría económica: aquí la investigación se ordena según la regla heurística que afirma que se han de evaluar las teorías económicas precedentes como si alguna de las actuales fuera cierta, aun cuando se reconozca que no es más que parte del proceso histórico de acercamiento a la verdad. La superioridad de las últimas teorías radica, exclusivamente, en que su pervivencia se debe a no haber sido refutadas ni sustituidas por otras aún.

5. Paradigmas alternativos y distintos programas de investigación: se incluirían aquí aquellas investigaciones sobre la historia del pensamiento económico realizadas desde las teorías de la evolución y el cambio de la ciencia de Kuhn y Lakatos.

6. Historia nacional de las doctrinas económicas: el objeto de estudio aquí sería la historia de las teorías económicas de acuerdo a la nacionalidad de quienes las produjeron.

A la vista de esta clasificación, y en primer lugar, nuestra propuesta no se puede encajar en el primer apartado, porque aquí se intenta aportar un procedimiento sistemático de comprensión y evaluación de las teorías económicas en lo que son y en lo que, por inercia, promueven. En segundo lugar, hay que advertir que nuestra propuesta no pretende ser ni un empeño relativista, ni absolutista, en terminología de Mark Blaug y, por lo tanto, no será adscribible a las categorías 2, 3 y 4. La justificación sería la siguiente, por una parte, porque el destino de esta investigación es proveer de un marco riguroso de evaluación de la capacidad explicativa de las teorías de acuerdo a unos primeros principios que son postulables en todo momento y lugar, por lo que, implícitamente, negamos esa suerte de historicismo en el conocimiento económico. Por otra parte, porque no pretende ver en la acumulación de pensamiento que es propia de la ciencia, una progresión constante hacia la verdad. Esta progresión, como se argumentará, sólo se da en un sentido implícito y potencial, es decir, no se manifestaría sino en el conocimiento total de lo acumulado por la ciencia. Lo más usual es que sólo partes de dicha acumulación tengan actualidad pudiendo ocurrir, perfectamente, como de hecho muchos creen que ocurre, que estas no fueran tan concordes con la realidad como otras que han caído en desuso.

En tercer lugar, nuestra investigación podría añadirse a las del tipo de Kuhn y Lakatos, porque es un intento de explicación de la dinámica de evolución de la Teoría Económica. Pero pretende ser más que la aportación de ambos al intentar estudiar dicha dinámica desde las teorías de la génesis y evolución del Espíritu Objetivo y, concretamente, de la Teoría Económica como subconjunto de aquel. Esta visión es más sistemática al tener que establecer las legalidades o estructuras de cambio personal y suprapersonal ínsitas en el Espíritu Objetivo. De estas cuestiones se hablará más adelante.

Finalmente, existe una obra en concreto que aborda la cuestión de modo muy parecido al que nosotros

pretendemos: la de Karl Pribram. Sin embargo, la diferencia entre ambos empeños se sitúa en lo que hemos aclarado en el anterior párrafo, en la pretensión de investigar la posibilidad de una historia del pensamiento.

## **2. La historia del pensamiento económico como Historia.**

### **2.1. El pensamiento como hecho histórico.**

Una primera cuestión a dilucidar antes de proceder a estudiar la posibilidad de una teoría de la historia del pensamiento económico, es la de si los productos del pensamiento humano poseen, como acontecimientos históricos, el mismo estatuto que el resto de acontecimientos históricos. Por acontecimiento entendemos lo ocurrido<sup>5</sup> en el espacio y el tiempo en el devenir del universo, independientemente de cómo haya ocurrido este, y por acontecimiento histórico<sup>6</sup> aquél que de entre los anteriores es conocido por algún ser humano o bien es configurador de algún elemento de su personalidad o de su mundo.<sup>7</sup> Entre estos acontecimientos históricos algunos tendrán actualidad y algunos potencialidad, es decir, algunos son históricos de pleno derecho porque configuran el presente o configurarán el futuro, pero otros sólo potencialmente podrían hacerlo, sin que las circunstancias necesarias para ello se hayan producido.

Los acontecimientos pueden tener una doble causa: por un lado, físico-biológica, que depende del despliegue de posibilidades que, de acuerdo a sus legalidades respectivas, presenta el mundo material;<sup>8</sup> y, por otro lado, humana, de acuerdo a las acciones que el hombre promueve en su mundo. Las acciones de los hombres estarán encaminadas a la consecución de diversos fines que podríamos dividir, según nuestro interés, entre aquellos que se plasmarán en forma de bienes espirituales y aquellos que no. Por bien espiritual entendemos los pensamientos que el hombre produce, y los entendemos como históricos en tanto se transmiten a otros hombres, pues de otra forma serían biográficos pero no históricos. Esta transmisión no puede ser inmediata, de espíritu a espíritu, sino que habrá de estar mediada por algún elemento material o materializable. Si este elemento es duradero, si su existencia se prolonga en el espacio y en el tiempo, lo denominaremos producto espiritual.<sup>9</sup>

La cuestión, por tanto, que nos hacemos aquí, es si estos bienes espirituales históricos poseen un estatuto diferente de los de los acontecimientos históricos que no son bienes espirituales, aun cuando estos últimos como acciones, p. e. la muerte de César, estén motivados, o no, en bienes espirituales históricos. Es decir, nos preguntamos si un acontecimiento como la muerte de César, como acontecimiento histórico, es de algún modo diferente a, por ejemplo, los poemas de Virgilio.

---

<sup>5</sup> Por ocurrido entendemos no sólo, p. e., la explosión de una estrella, sino también una obra de arte producida por un hombre.

<sup>6</sup> Sobre el carácter histórico de los acontecimientos ver el artículo de Peñalver Simó, 1969, p. 219.

<sup>7</sup> Por "su mundo" entendemos el ámbito espacio temporal sobre el que se proyecta su acción, es decir, "lo que está a su mano".

<sup>8</sup> El hombre comparte, por su corporalidad, estas legalidades.

Esta diferencia no radicar  en la complejidad de su concepción: si bien es claro que la complejidad que se esperar  de la conjunción de acontecimientos históricos que no son bienes espirituales es de grado superior, pues está en función de la del despliegue de las facultades ya existentes en lo físico-biológico y del de la libertad de la multitud de hombres (en donde podemos incluir la producción de bienes espirituales), la complejidad de la producción intelectual de una persona es grande en grado suficiente. La magnitud de elementos confluyentes en la obra intelectual, además de poder ser grande, se nos escapa por pertenecer al ámbito íntimo de la personalidad de quien la produce, ámbito en el que radica también la libertad como elemento definitivamente descabalante de cualquier predictibilidad de dicha obra. Sin embargo, sí hay una característica de los acontecimientos históricos que da accesibilidad a ellos: la coherencia. A esta cuestión dedicaremos el siguiente apartado.

## **2.2. La coherencia de los acontecimientos históricos.**

Parece claro que lo que sucede en el mundo histórico de un hombre está en relación con lo que ha ocurrido en el pasado y que esta relación no es de mera contigüidad, sino que es relación genética: lo ocurrido se genera en el pasado. Esto es lo que indica la experiencia vital más ingenua e inmediata, así como que tal relación no es arbitraria, sino que proporciona coherencia a los diversos acontecimientos históricos, aun cuando tal coherencia no sea discernible para el investigador.

Esta coherencia de los acontecimientos históricos lo es tanto sincrónica como diacrónica y lo es para conjuntos de acontecimientos históricos (pues será absurdo decir que un acontecimiento histórico es coherente consigo mismo) y no para todos ellos en su conjunto, por razones obvias.

Una dificultad inmediata que se nos presenta es la de la cognoscibilidad de esa coherencia, dificultad que nosotros centraremos en torno a los bienes espirituales históricos. Ahora bien no parece que los bienes espirituales históricos y los no espirituales est n en un mismo plano de cognoscibilidad respecto de su coherencia diacrónica y sincrónica en virtud de que los bienes espirituales históricos pasados, como acontecimientos configuradores de los presentes, están hoy disponibles para el investigador, cosa que no ocurre con los bienes no espirituales históricos que quedan en el pasado (es decir, la muerte de César no existe hoy mientras que los poemas de Virgilio sí existen hoy).

Por tanto, creemos que es posible pasar por encima de las dificultades que la historiografía se encuentra con los bienes no espirituales históricos. Es decir, afirmamos que sí cabe preguntarse si es cognoscible la coherencia sincrónica y diacrónica de los bienes espirituales históricos tomados en conjuntos puesto que podemos acudir a la serie histórica de los mismos y "verla".<sup>10</sup> Pero este empeño tiene un dominio de definición local, limitado

---

<sup>9</sup> Ver Pérez Ballestar, 1955,  35 y ss.

<sup>10</sup> Se nos puede contradecir aquí en razón de los problemas de interpretación de estos bienes, tarea que intentan resolver tanto la hermenéutica como la exégesis. Sin embargo, esos problemas se nos antojan más como técnicos que como esenciales para la visibilidad de esos bienes. Debe ser posible "ver" esos bienes en lo que son una vez resueltas dichas cuestiones técnicas. El como es responsabilidad, precisamente, de esas disciplinas.

al conjunto de bienes espirituales históricos plasmados en forma de productos espirituales.<sup>11</sup> A este conjunto o mundo de productos espirituales portadores, a su vez, de bienes espirituales, es a lo que se ha llamado, tradicionalmente, el Espíritu Objetivo. Por tanto, nos estamos interrogando sobre la coherencia diacrónica y sincrónica del Espíritu Objetivo. Pero, antes de continuar, bueno será hacer un breve recorrido por lo que han dicho los pensadores sobre el Espíritu Objetivo.

## 2.3. El Espíritu Objetivo.

Daremos aquí un repaso sucinto a distintas teorías del Espíritu Objetivo o teorías sobre la evolución y desarrollo de la ciencia. Nuestro objetivo en este apartado es proveernos de una base de conocimiento sobre la cuestión. Sin embargo, a estas alturas de nuestra investigación no pretendemos que sea exhaustiva, aunque sí la creemos representativa de la diversidad de planteamientos que se pueden tener sobre la cuestión. Los autores son tratados diversamente pues la extensión que se dedica a cada uno es variable en función de nuestros propios intereses y de la posibilidad de apoyarnos en síntesis previas que estuvieran disponibles sobre ellos o no.

### 2.3.1. Hegel.

Comenzamos por Hegel, como el primer pensador que intenta "comprender inteligiblemente la historia".<sup>12</sup> Ya es bien conocida la pretensión del filósofo alemán de construir un sistema omnicomprensivo de la historia. Aquí nos interesa resaltar ciertas ideas de Hegel que son importantes para el argumento de este trabajo.

Para Hegel es tesis principal que la Historia es el despliegue del Espíritu en el tiempo. Es decir, es un manifestarse algo en el tiempo. Ese despliegue no es arbitrario, sino racional, está movido por una Lógica y, por ello mismo, ha de tener un fin, un objetivo. Es un ir desde un estar implícito a un estar explícito, de un estar en potencia a un estar en acto. Y es hacerlo de acuerdo a un desenvolvimiento racional, a un plan. Veamos por partes, breve y humildemente, pues no somos expertos en estas cuestiones, estos puntos que hemos resaltado.

En primer lugar, lo que se despliega en la Historia es el Espíritu. ¿Qué es este Espíritu? En principio, es lo que Hegel llama Espíritu Absoluto que se identifica con Dios.

Pero, en segundo lugar, ¿por qué el Espíritu ha de ir de sí mismo a sí mismo siendo él mismo en todo el recorrido? ¿Qué le falta? No parece encontrarse explicación en Hegel. Más bien, toma otro derrotero: el de suponer que este devenir es un hecho, que está ahí, visible como realidad.

En tercer lugar, esto quiere decir que el Espíritu parte de un no ser él mismo, de ser otro que él, pero siéndolo a la vez. Es decir, que parte de un no ser totalmente, absolutamente, él. Este que no es él en un principio

---

<sup>11</sup> Por eso no tiene sentido hacerse esta pregunta para todo el conjunto de bienes espirituales históricos, entendiendo por tal el de todos los bienes espirituales históricos producidos por los hombres en su existencia sobre el planeta tierra.

<sup>12</sup> Peñalver Simó, 1969, p. 200.

será la naturaleza<sup>13</sup> y desde ella, por fases, irá a su propio encuentro ya en su forma absoluta. Las fases posteriores a la de la naturaleza, que la superan, son las del Espíritu, aún finito, que se alcanzan en la interioridad del organismo vivo humano. De estas fases del Espíritu sólo nos interesará la segunda, no obstante, hagamos una breve mención de ellas. En primer lugar, aparece el Espíritu Subjetivo, el Espíritu que ha alcanzado el conocimiento. "In Subjective Spirit subjectivity emerges out of Nature as 'soul' and develops through consciousness to mind subjectively manifest as capacity or mode." Mure, 1993, p. 157. Sucede a este espíritu subjetivo, en segundo lugar, el Espíritu Objetivo, que es la idea absoluta que está siendo sólo en sí, y no para sí. Este Espíritu Objetivo nace de la necesidad del proceso histórico y consiste en una exteriorización u objetivización de la voluntad libre de cada persona. Es decir, el Espíritu Objetivo aparece por la interacción de las voluntades libres de las personas cuando lo que es meramente espíritu subjetivo, espíritu personal, se autonomiza, sale de él y se objetiva. Las manifestaciones objetivas de la voluntad libre son las referidas al derecho, a la moralidad y a la eticidad. En tales manifestaciones, sin embargo, aunque lo espiritual sale del hombre, aún no se conoce a sí mismo y es por esto que Hegel afirma que el Espíritu Objetivo es en sí pero no es aún para sí. Finalmente, en tercer lugar, el Espíritu se alcanza a sí mismo absolutamente siendo "identidad que tanto está siendo eternamente en sí misma, como está regresando y ha regresado a sí; es la sustancia única y universal en tanto espiritual, es el juicio que parte a la sustancia en sí misma y en un saber para el cual ella es en cuanto tal." Encicl. p. 580.

En cuarto lugar, este ir del Espíritu tiene su orden, su razón, que Hegel explica como Lógica. La Lógica es un "momento estructural de la realidad misma" (Zubiri, 1994, p. 277). La dialéctica será el modo en que el Espíritu, que aún no es él mismo siéndolo, avanza hacia sí Lógicamente.

En quinto lugar, el movimiento ha de ser teleológico, ha de estar proyectado hacia un fin pues de lo contrario no sería un despliegue racional. El movimiento está proyectado hacia el espíritu absoluto: el espíritu va de regreso a sí mismo, momento en que será en sí y para sí, será la verdad siendo consciente de sí misma, viviéndose, gozándose. Y en tal movimiento, los individuos no son creadores, sino instrumentos que, por medio de la dialéctica, ayudan a que lo que debe existir, exista. El Espíritu Objetivo es, dentro de este esquema, un estadio necesario y precedente al advenimiento del Espíritu Absoluto: es el espíritu siendo en sí, aunque aún no para sí. Pues bien, precisamente por que este trayecto no es arbitrario, debido a que los espíritus subjetivos no tienen, en realidad, protagonismo en el proceso, Hegel nos pone en una dura tesitura: la que afirma que la historia de los hombres no es más que un accidente en la necesaria historia del espíritu.

Por todo esto el modelo hegeliano se nos antoja soberbio en dos sentidos. Por una parte, soberbio por su pretenciosidad (no se entienda este calificativo como peyorativo), por su ambición de exponer una comprensión total de la realidad desde lo metafísico. Por otra parte, soberbio por su inteligencia pues, aparte del rechazo que inspiren sus tesis, una vez que uno se adentra en sus entresijos, no deja de encontrarse con problemas que le son propios y a los que le lleva su propia reflexión. Este es el "peligro Hegel" que acecha al teórico de la historia. Peligro de caer en el determinismo, porque es fácil interpretar que la historia es desenvolvimiento a partir unas potencias iniciales. Y peligro de caer en el teleologismo, porque el desenvolvimiento no parece arbitrario, sino racional y progresivo ascendentemente, por lo que ha de serlo hacia algo, hacia la verdad, hacia la comprensión

---

<sup>13</sup> La naturaleza será lo otro que el pensamiento. En esta fase el espíritu está alienado pero yendo hacia no estarlo.

absoluta de la realidad.

### 2.3.2. Dilthey.<sup>14</sup>

Veamos a continuación qué es lo que Dilthey dijo sobre el Espíritu Objetivo. Según él, las ciencias del espíritu hablan de lo mismo que el Espíritu Objetivo hegeliano y tienen por contenido la objetivación de la vida, es decir, todo lo que el hombre acuña<sup>15</sup> con su acción. Por tanto, todo lo que el espíritu objetiva con su acción es parte de las ciencias del espíritu y del Espíritu Objetivo. Al partir de Hegel, existe en Dilthey un interesante paralelismo en el tratamiento del Espíritu Objetivo: en primer lugar, aquí el espíritu no está en un ir hacia sí mismo hasta alcanzarse como concepto absoluto, no hay culminación en Dilthey. Lo cual no quiere decir que el proceso del Espíritu Objetivo movido por los espíritus subjetivos no tenga telos, de esta cuestión hablaremos más adelante; en segundo lugar, es un concepto más amplio, que incluye más elementos que el hegeliano. Si en éste, el Espíritu Objetivo es el ámbito del derecho, la moralidad (Moralität) y la ética (Sittlichkeit), en aquel, en Dilthey incluye "el lenguaje, las costumbres, todas las formas de vida, de estilos de vida, lo mismo que la familia, la sociedad civil, el estado y el derecho", juntamente con el arte, la religión y la filosofía que son expresiones del Espíritu Absoluto en Hegel.

El fundamento del Espíritu Objetivo es la vida del individuo en comunidad: del individuo surgen "...'actividades diferenciadas' que contienen una referencia vital al yo (una vivencia) y que expresan cómo vive el yo su relación con las cosas y con los hombres. Esta expresión contiene ya cómo ha vivido, cómo ha comprendido las cosas y los hombres el sujeto individual y permite por tanto a otra subjetividad la comprensión de lo expresado, es decir, de la manifestación exterior de lo vivido." (Dilthey, 1944, p. 38).

Así cada vida se articula con la "experiencia general de la vida" que es ya Espíritu Objetivo:

"Comprendo con esta expresión (experiencia general de la vida) los principios que se forman en un círculo de personas conexas de alguna manera y que son comunes a las mismas." (Dilthey, 1944, p. 155).

Pero este Espíritu Objetivo tiene un telos, y por ello, una clara vinculación con Hegel: el Espíritu Objetivo está en proceso de desarrollar la autoconciencia como conciencia total, como autognosis, pero no de la conciencia absoluta, sino de cada individuo, porque existe una diferencia en el modo en que las personas se hacen cargo de la realidad: pues los elementos del Espíritu Objetivo se comprenden, mientras que los elementos que caen en el ámbito de las ciencias de la naturaleza se conocen. Lo cual quiere decir que el mundo histórico no se conoce, sino que ha de ser comprendido, y esto sólo es posible en la reviviscencia. Por ello, el proceso histórico de comprender mediante las ciencias de la naturaleza está orientado a la autognosis. Ahora bien, este proceso no conoce culminación porque hay un límite a la autognosis: el hombre no puede hacerse cargo totalmente de su vida, no la puede comprender en su todo.

En cuanto a la generación y cambio del Espíritu Objetivo, Dilthey, movido por su positivismo, propone fundamentar las ciencias del espíritu en la psicología, esto es, directamente en el individuo.

---

<sup>14</sup> Esta apartado está basado en Choza, 1990, de quien se toma el argumento y las tesis.

<sup>15</sup> Un término muy apropiado, que da la idea de que el hombre atesora su conocimiento pero a la vista, o

"Las ciencias del espíritu tienen necesidad de una psicología que, ante todo, sea firme y segura, ... y que al mismo tiempo someta toda la poderosa realidad de la vida psíquica a la descripción, y, en la medida de lo posible, al análisis. Porque el análisis de la realidad social e histórica, tan compleja, podrá ser llevado a cabo únicamente si esta realidad es desarticulada primero en los diversos sistemas de fines que la componen; estos sistemas o nexos finales, tales como la vida económica, el derecho, el arte y la religión, permiten luego, gracias a su homogeneidad, el análisis de su tramado. Pero este tramado de un sistema semejante no es otra cosa que la conexión psíquica propia de los hombres que cooperan en esos nexos culturales. Se trata, por lo tanto, de una conexión, en último término, psicológica." (Dilthey, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, Gesammelte Schriften V, pp. 156-7, citado y traducido por Choza, 1990, p. 69).

### 2.3.3. Simmel.

En su magna "Filosofía del Dinero", Georg Simmel hizo un amplio uso del concepto de Espíritu Objetivo con el fin de explicar cómo y por qué surgen instituciones sociales como el dinero. Haciendo abstracción de lo que, en concreto, supone esto para la investigación del dinero veamos qué argumentos dedica a la cuestión que a nosotros nos interesa.

Simmel muestra, en dicha obra, estar muy influido por la teoría del conocimiento de Kant. Según él, es desde la peculiaridad del propio conocimiento que el sujeto se representa los contenidos del mundo externo a él. El hombre hipotetiza sobre lo que siente y, por esa misma función, crea su imagen del mundo. En esa imagen está el germen del contenido de su conocimiento. El conocimiento será de carácter muy diverso en el mismo sujeto. Puede estar sumido en sus habilidades sin que sea capaz de describirlo o bien estar nítidamente presente en su consciencia. Ser puramente privativo, tácito, intuitivo, o, por contra, altamente formalizado y científico. Simmel está especialmente interesado en el conjunto de éstos últimos que, piensa, forman la objetivación de los espíritus<sup>16</sup> subjetivos, es decir, el Espíritu Objetivo. Este sería la resultante de la interacción, discusión y aceptación, históricamente producidas, de esos espíritus subjetivos.

"Con la objetivación del espíritu aparece la forma que permite una conservación y una acumulación del trabajo de la conciencia; esta objetivación es la más importante y la más rica en consecuencias de todas las categorías históricas de la humanidad, puesto que convierte en hecho histórico lo que biológicamente resulta tan dudoso: la heredabilidad de los caracteres adquiridos. Se ha dicho que la ventaja del hombre frente a los animales es que es sucesor y no meramente descendiente y el representante de esta diferencia es la objetivación del espíritu en obras y palabras, organizaciones y tradiciones, a través de la cual el hombre recibe no ya un mundo, sino el mundo." (Simmel, 1973, p. 569).

¿Cómo se incorpora un conocimiento al Espíritu Objetivo? Los hombres crean representaciones de la realidad, reinventan en sus cabezas el mundo que experimentan y someten sus hipótesis a pruebas constantes que el mundo, a su vez, se encarga de refutar o fortalecer. Aquellos conocimientos que se comprueban útiles para la consecución de un fin concreto, pasan a ser parte del acervo de saberes, a constituir el reino de lo teórico que, una vez explicitado en obras literarias, artísticas, religiosas, edificaciones, etc., adquiere cierta autonomía pues, en primer lugar, producirá desarrollos posteriores derivados de su propia lógica que no habían sido previstos y, en

---

potencialmente a la vista.

<sup>16</sup> "El espíritu es el contenido objetivo de aquello que resulta consciente como función viva dentro del alma; el alma es la forma que toma el espíritu, esto es, el contenido lógico conceptual del pensamiento para nuestra subjetividad,

segundo lugar, porque la verdad de sus contenidos pasar a ser juzgada por sus propios parámetros, aunque la verdad de todo él radique fuera de él. La verdad para Simmel no es más que "las representaciones favorables a la existencia". Esta afirmación refleja la posición relativista de Simmel: los conocimientos aislados adquieren autonomía y pueden, en cuanto normas y hechos ya determinados, explicarse mutuamente, pero, como totalidad, sólo obtienen validez en relación con una cierta organización psico-física, es decir, en relación al hombre, con sus condiciones de vida y con la necesidad de su actividad. El hombre es la medida de la verdad.

El espíritu así objetivado, se transforma en una fuerza que ayuda al sujeto, pero que también le ofrece resistencia. Se comienza un nuevo proceso de reciprocidad mútua en el que el sujeto es influenciado por el conjunto de conocimientos objetivos y, en dirección opuesta, el sujeto influencia y transforma los contenidos de ese conjunto. El espíritu objetivo es, en cierto modo, la vía de relación entre los objetos y el sujeto, entre el mundo externo real y el individuo, pues en él está la visión, la representación que el hombre se hace del mundo. Su función no es pasiva. Interviene sobre aquel que lo piensa y es afectado por el propio pensamiento.

La vida crea mundos, que, si bien en principio son meras funciones de la vida, luego adquieren autonomía y autosuficiencia (mundo 3 o espíritu objetivo). Una vez objetivados se convierten en realmente productivos y, entonces, los contenidos de la vida se ven de acuerdo a sus normas. La formación de esos sistemas independientes es un proceso histórico. Al principio la búsqueda de la verdad es por motivo de la vida, luego la verdad se buscará por motivo de la verdad en la ciencia, por motivo de la belleza en el arte, por motivo de Dios en la religión, por sus propias inercias.

#### *2.3.4. Popper.*

El pensador vienés también ha tratado esta cuestión en diversas obras, al proponer la existencia de tres "mundos" o ámbitos en los que se contiene la realidad: -i- el Mundo 1, de las entidades físicas, del mundo material orgánico e inorgánico que incluye tanto a los animales como a los artefactos inventados por el hombre; -ii- el Mundo 2, de los estados mentales, que incluye estados de consciencia (experiencias sensoriales, recuerdos, imaginaciones, planes, pensamientos), disposiciones psicológicas y estados inconscientes; y -iii- el Mundo 3, de los contenidos del pensamiento y de los productos de la mente humana. Mundo al que J.C. Eccles denomina mundo del conocimiento objetivo o mundo de la cultura. Este mismo autor<sup>17</sup> nos presenta una ilustración gráfica clarificadora de lo que Popper quiere decir:

---

como subjetividad nuestra." (Simmel, 1973, p. 97).

<sup>17</sup> Vid. Eccles, 1973.

<p>MUNDO 1</p> <p><i>Estados y objetos físicos</i></p> <p>1. Inorgánico: Materia y energía del cosmos</p> <p>2. Biológico: Estructura y acciones de los seres humanos cerebros humanos</p> <p>3. Artefactos: Substratos materiales de creatividad humana herramientas máquinas libros trabajos de arte música</p>	<p>⇒ ⇐</p> <p>MUNDO 2</p> <p><i>Estados de consciencia</i> <i>Conocimiento subjetivo</i></p> <p>Experiencia de percepción pensamiento emociones intenciones dispositivas memorias sueños imaginación creativa</p>	<p>⇒ ⇐</p> <p>MUNDO 3</p> <p><i>Conocimiento en sentido objetivo</i></p> <p>Registros de esfuerzos intelectuales filosóficos teológicos científicos literarios artísticos tecnológicos</p> <p>Sistemas teóricos problemas científicos argumentos críticos</p>
---	---	---

Como se ve, según Popper el hombre, en su subjetividad, media entre el mundo físico y el mundo de las ideas que considera como autónomo y objetivado a la vez que producido por el hombre. Este mundo de las ideas o Mundo 3 se corresponde ampliamente con lo que denominamos Espíritu Objetivo. Su autonomía se funda en la de los problemas a los que intenta dar solución pues estos no son producidos, sino descubiertos y en que en su desarrollo el Mundo 3 ha excedido los límites cognoscitivos de los hombres, razón esta que justifica su relativa preeminencia respecto de la persona. En cuanto a su objetivación, defiende que los contenidos del Mundo 3 están dados, están ahí.

La producción del Mundo 3, entonces, aunque responsabilidad del hombre, está promovida en gran medida por sus propios contenidos. Es decir, si bien el avance en la comprensión de la realidad puede describirse según el ya clásico esquema popperiano de conjeturas y refutaciones ( $P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$ : donde  $P_1$  expresa el problema del que partimos, TT la teoría tentativa o primera solución propuesta, EE el examen crítico de nuestra propuesta y, por tanto, la eliminación de errores y  $P_2$  el resultado problemático una vez se ha realizado la depuración de errores. Como se ve, este proceso es continuado y progresivo.), el conjunto de problemas va dependiendo de la propia evolución de los contenidos del Mundo 3 que se tengan en cuenta en cada momento. Esta es una tesis especialmente fuerte:

"Mi tesis central es que todo análisis, intelectualmente significativo, de la actividad de comprender ha de proceder fundamentalmente, si no totalmente, mediante un análisis del manejo que hacemos de los instrumentos y unidades estructurales del tercer mundo." (Popper, 1974, p. 159).

Hay que resaltar, para terminar este punto, la progresividad que contiene esta teoría de Popper: en realidad,

el planteamiento consiste en afirmar que el hombre, por medio de las conjeturas y refutaciones va perfeccionando su conocimiento de la realidad en un proceso histórico continuo y que, al tiempo, ese conocimiento se objetiva y autonomiza proporcionando los propios problemas que moverán el proceso histórico de conocimiento así como las herramientas para abordarlos. Sin embargo, y derivado de la crítica de Hume al problema de la inducción, que Popper acepta, no debe verse en este proceso un avance seguro de verdad en verdad, sino un proceso tentativo de desvelación de inadecuaciones y errores de nuestro conocimiento.

### 2.3.5. Kuhn.

Los filósofos de la ciencia no han aportado teorías del Espíritu Objetivo como tales, aunque sí lo han hecho de un subconjunto del propio Espíritu Objetivo pues así ha de considerarse a la ciencia. En concreto, la aportación de Kuhn tuvo, en su momento, una gran influencia y, por ello, se la incluye aquí.

Como es bien sabido, para Kuhn la evolución de la ciencia se produce por razones que se pueden considerar de extra-científicas y sociológicas. Por ello, su aproximación es en cierto modo historicista:

"A basic assumption [para Kuhn] is that science is primarily a historically situated, communal practice, and not a body of accumulating knowledge produced by individual researchers. Furthermore, even if external influences may be present, it is assumed that internal historiography suffices for obtaining an adequate understanding of this practice. Moreover, in Kuhn's own studies, the focus has been on the cognitive activities of (groups of) scientists. The main task of a historical philosophy of science, then is to provide a model of scientific development, which is based on historical studies of this kind." (Radder, 1997).

El esquema que propone para explicar el cambio en el ámbito científico sería como el que sigue<sup>18</sup>:

- Período pre-paradigmático<sup>19</sup>.
- Establecimiento de un paradigma estándar.
- Período de ciencia normal caracterizado por
  - Estudio de la clase de hecho que el paradigma determina como importante.
  - Verificación experimental de la teoría.
  - Articulación de la teoría vigente.
- Aparición de anomalías.
  - La naturaleza viola las expectativas de la ciencia normal.
  - Contradicciones dentro del paradigma vigente.
- Crisis y reconsideración de los primeros principios.

---

<sup>18</sup> Tomado de [www.tiac.net/users/cr/index.html](http://www.tiac.net/users/cr/index.html).

<sup>19</sup> Como bien advierte Blaug (1985, p. 49), Kuhn no dió un trato adecuado al término paradigma: por un lado, lo emplea en el sentido de modelo que es seguido por los científicos; por otro, lo utiliza en el sentido de visión del mundo a partir del cual se plantea la propia ciencia y sus problemas; por último, el propio Kuhn intentó resolver estas contradicciones proponiendo sustituir el término por el de matriz disciplinaria que alude al conjunto ordenado de elementos propios de una misma disciplina científica.

- Revolución y aparición de un nuevo paradigma.

Tres cuestiones son de interés: en primer lugar, la adquisición y pérdida de vigencia de los paradigmas depende de que la comunidad científica mayoritariamente así lo provoque; en segundo lugar, los paradigmas proponen visiones del mundo inconmensurables y, por ello, están comunicados entre sí; en tercer lugar, la ciencia normal es progresiva y acumulativa, es decir, dentro de cada paradigma hay progreso de conocimiento a partir de sus propios presupuestos, sin embargo, las revoluciones científicas no tienen por qué serlo debido a los componentes no racionales o los juicios normativos que están detrás de ellas.

#### 2.3.6. Lakatos.

Lakatos se incluye aquí por las mismas razones que dábamos para Kuhn. En su obra propone comprender las teorías desde lo que denomina programas científicos de investigación. Cada programa se compone de un núcleo y un cinturón protector de hipótesis auxiliares. El núcleo está formado por aquellas proposiciones metafísicas que conforman, por así decirlo, las creencias básicas del científico respecto del objeto de estudio además de por afirmaciones de carácter heurístico sobre lo que se puede y no se puede hacer. Por tanto, son proposiciones que se aceptan acríticamente como irrefutables. El cinturón protector, por su parte, está formado por hipótesis que se añaden al núcleo para convertirlo en afirmaciones concretas y contrastables.

La vida de estos programas científicos está relacionado con su progresividad o regresividad como explicaciones, es decir, por la capacidad o incapacidad que tienen los programas de incorporar hipótesis, y generar teorías, que, a su vez, añadan un exceso de contenido empírico, es decir, que logren descubrir nuevos hechos. Estas afirmaciones le permiten proponer un falsacionismo sofisticado de corte popperiano que va más allá de éste. Dicho falsacionismo afirma que, al contrario de lo que ocurre con el falsacionismo ingenuo popperiano, la falsación de un programa de investigación (es decir, de una serie de teorías que nacen de un mismo núcleo), no depende exclusivamente de la experimentación, sino que se produce cuando existe una teoría alternativa mejor que tiene un exceso de contenido empírico respecto de otras con las que compete.

#### 2.3.7. Pérez Ballestar.

Una investigación de interés para la nuestra es la muy poco conocida de Pérez Ballestar<sup>20</sup>. Precisamente por ello nos extenderemos un poco más de lo razonable en su consideración. En ella, se investiga, entre otras, la cuestión del cambio histórico, aplicando el método fenomenológico y muchas de las enseñanzas del pensador alemán Nicolai Hartmann. En concreto, desglosa el problema del cambio histórico en tres subproblemas:

A) Aspecto *quod*: ¿qué es lo que cambia en el cambio histórico?

Según Pérez Ballestar, la investigación histórica comienza con el evento concreto en cuanto que se manifiesta como

vida mental individual, es decir, como vivencia existencial. Debido a que las vivencias existenciales que conforman a una persona carecen de sentido sin la referencia que se establece de unas a otras, se pregunta por cómo se relacionan. Dicha relación parece articularse, según Heidegger, en torno al Yo y a la temporalidad. En concreto, el hecho de que las personas hayan de 'cuidarse de' la realidad, refleja la intencionalidad de cada vivencia o instante existencial, el hecho de que estén siempre referidas a algo. En cuanto al origen de sus contenidos lo encuentra en el hecho de que el hombre, para 'cuidarse de' la realidad precisa de una apertura hacia ella, una "Erschlossenheit" o 'franquía'. Esta apertura permite, por ejemplo, adquirir, de otras personas, elementos de un instante vivencial sin necesidad de tener que elaborarlos por sí mismo. Esto implica una transmisión de contenidos que, a su vez, precisa de una comunidad de mundo, de elementos vivenciales comunes entre las personas. Pérez Ballestar se está refiriendo, al hablar de estos contenidos que se transmiten, a elementos espirituales, esto es, a contenidos inmateriales. Ahora bien, esta transmisión ha de hacerse por medios físicos, materiales (pues la 'franquía', la constituyen los elementos físicos orgánicos con que el hombre trata con la realidad). Por tanto, esta transmisión habrá de ser indirecta y por medio, también, de bienes físicos. Así distingue entre lo espiritual comunicado, que denomina 'bien espiritual' y el 'producto espiritual' que es el objeto material portador de aquel. Así, precisamente, en la creación de 'productos espirituales' es como surge el Espíritu Objetivo.

B) Aspecto *quia*: ¿por qué cambia?

A continuación, Pérez Ballestar estudia por qué cambia el Espíritu Objetivo estudiando qué es. Define el Espíritu Objetivo diciendo que "es el conjunto de elementos, es decir, de contenidos o bien modalidades vivenciales espirituales que actúan en una colectividad humana como *repertorio vigente de posibilidades existenciales* en tanto que, por una parte, alcanzan una '*obyección*' [objetivación] *supervivencial y superpersonal* y, por otra, llegan a ser *realizadas en común*". p. 107. Por tanto, el Espíritu Objetivo es un acervo de formas, contenidos y vigencias espirituales, son manifestaciones suyas la lengua, las ideas, la ciencia, la moral social e individual, el arte, el estilo de vida, la educación, etc.

¿Cuáles son las relaciones que se establecen entre la persona y el Espíritu Objetivo? De acuerdo con Nicolai Hartmann, afirma que hay una asimetría de dependencias: el Espíritu Objetivo depende de la persona en el plano esencial; en cambio, la persona depende del Espíritu Objetivo en el plano fáctico. Y concluye las siguientes peculiaridades del Espíritu Objetivo: primero, que tiene una vida peculiar que no es una simple subsistencia de los individuos, sino una superexistencia, una vida de rango más alto, a la vez dependiente y rectora de la individual; que no se transmite por herencia, como algunos caracteres de lo orgánico, sino por tradición, que es entregado y asumido; que se da como totalidad superior a los individuos, también en sus propios procesos actúa como totalidad, en tanto que son procesos totalitarios independientes de los individuos.

Pérez Ballestar también adopta la teoría de Hartmann sobre la estratificación de la realidad donde encontramos cinco estratos: lo físico, lo orgánico, lo anímico, lo personal y el Espíritu Objetivo. En donde cada uno de ellos es, en cierto modo, autosuficiente, aunque formado por los elementos de los estratos inferiores inflexionados para alcanzar vigencia en el estrato superior.

---

<sup>20</sup> Este apartado se basa completamente en su obra de 1955.

Es lo que les ocurre a los bienes espirituales que al pasar del estrato personal al Espíritu Objetivo se inflexionan desde meros elementos vivenciales hasta convertirse en bienes objetivos. Estos bienes objetivos, a su vez, se dividen en dos clases:

- a) los bienes espirituales categoremáticos, que de por sí tienen una consistencia espiritual autosuficiente, esto es, que son bienes espirituales por sí mismos. Encajarían aquí la ciencia, el arte, la política, etc...; y
- b) los bienes espirituales sincategoremáticos, que lo son en relación a los anteriores. Encajarían aquí el lenguaje, la técnica, las instituciones...

Los bienes categoremáticos pueden acotarse en dos ámbitos claramente diferenciados: uno que se refiere a lo pragmático (costumbres, política, ...) y otro a lo sapiencial (ciencia, filosofía, etc.): los primeros surgen y tienen vigencia como elementos vivenciales en instantes vivenciales cuyo intención final es el obrar; los segundos surgen y tienen vigencia en elementos dentro de vivencias existenciales cuya intención final es el pensar. La coherencia que se establece entre ambos proviene de la dependencia de lo sapiencial por parte de lo pragmático.

La vigencia que alcanzan los bienes espirituales en el estrato superior del Espíritu Objetivo proviene de que exista alguna garantía previa para ello. Apoyándose esta vez en la obra de Félix Kaufmann, afirma que esta garantía la da el saber pre-sistemático que está tras ellos. Es decir, las posiciones integrantes del saber riguroso dependen absolutamente de suposiciones integrantes de un saber precientífico pudiéndose considerar a las primeras como constituyentes de un saber simplemente derivativo y las segundas de un saber auténticamente originario. Este saber derivativo será una envoltura del Espíritu Objetivo y el originario será su núcleo.

El saber originario aparece como una serie de contenidos psíquicos de una 'existencia' concreta, en virtud de los cuáles ésta se refiere intencionalmente a lo otro o a sí mismo en tanto que otro, es decir, se escinde en dos:

- a) un saber acerca de realidades dadas, de lo 'dado en el mundo', que puede llamarse saber representativo originario en sentido estricto, y
- b) un saber acerca de actos a poner 'en' ellas, que versa sobre actos posibles en el mundo y que se puede denominar de saber operativo originario estrictamente.

De estos dos saberes originarios, parece claro que, también aquí, los primeros dependen de los segundos. Por tanto, ese saber operativo aparece como el basamento sobre el que se constituye realmente el Espíritu Objetivo, dándole coherencia. De hecho, Pérez Ballestar afirma que dicho saber operativo se configura, en cada persona, como un 'ideal existencial'. Es decir, cada persona concreta establece la ordenación temporal de sus vivencias poniéndolas como progresión dialéctica existencial que tiende a la consumación del 'ideal existencial' totalizador del saber operativo. De hecho, es así, como convicción incuestionable, que el saber operativo puede dar lugar a la selección de bienes espirituales que 'repercutan' en el estrato real del Espíritu Objetivo. Por otra parte, al ser considerado el saber operativo como intrínsecamente válido, los bienes que forman parte de él adquieren el estatuto de axiomas operativos. Estos serían, nos dice Pérez Ballestar, lo que John Stuart Mill llamaba creencias.

Pues bien, Pérez Ballestar define fenomenológicamente el saber operativo como: a) una multiplicidad de intenciones simbólicas; b) unificadas como ideal existencial y c) dotadas de vigencia comunitaria en cuanto d) motivan analógicamente cualquier trascendencia existencial concreta encuadrada en un mundo histórico determinado, e) cargando de sentido cada una de sus vivencias existenciales y f) proporcionando unidad de sentido a la imbricación total de las mismas.

La tesis que mantiene Pérez Ballestar es que la historicidad empírica del mundo histórico cambia en virtud de la constitutiva mutatividad empírica del saber operativo. Esta mutatividad se produce por una desproporción entre lo que es este saber operativo esencialmente y en lo que se concreta. Además, debido a que entiende que el cambio histórico parte de esta mutatividad, afirma que la historia no se produce como pervivencia, sino como mutacionismo.

### C) Aspecto *quo*: ¿cómo cambia?

La mutación del saber operativo es dialéctica aunque no determinista pues depende de lo que en concreto pasa en cada momento. Ahora bien, este cambio ¿a qué se refiere? Para explicarse, Pérez Ballestar observa que el saber operativo versa sobre posibilidades existenciales, en concreto que el saber operativo ejerce una efectividad sobre las posibilidades existenciales que es la de tender hacia su consumación. Y que estas posibilidades existenciales es lo que podríamos llamar la trascendencia del individuo. Por tanto, el saber operativo tiene una función de configuración de la trascendencia, de las posibilidades existenciales que, por contradecirse con lo que realmente logra el individuo, provoca la mutación del saber operativo.

Por otra parte, el saber operativo, al verse afectado por esta su propia dialéctica interna, produce otra que se puede denominar como externa o extrínseca, por la cual cambia la historicidad empírica dentro de la extensión y duración del mundo histórico. ¿Cómo? Del siguiente modo: la intencionalidad del saber operativo recae, primero, sobre determinados momentos de algunas vivencias existenciales; segundo, sobre determinadas vivencias de algunas 'existencias' personales; tercero, sobre determinadas personas de la colectividad humana correspondiente al mundo histórico de que se trate; cuarto, sobre determinados momentos de la trascendencia comunitaria, es decir, de las posibilidades existenciales de la comunidad; quinto, sobre determinadas partes ideales de la misma; sexto, sobre el todo de dicha trascendencia.

Una vez que el saber operativo se ha expresado 'inflexionadamente' en la extensión y duración de un mundo histórico, la situación para éste cambia y aquello a lo que se refiere cada saber operativo aparece ya como algo dado en el mundo histórico, puesto que la dialéctica extrínseca de tal saber ha afectado al mundo histórico dotándolo de una historicidad empírica determinada. Puede, entonces, plantearse la cuestión acerca de la adecuación o no del saber operativo expresado en el mundo histórico. Tal adecuación debe entenderse como correspondencia biunívoca total y parcial entre la intención y lo dado a que se refiera y no podrá denominarse verdad, sino que se la debe denominar de viabilidad.

Cuando el saber operativo es viable, cuando ese saber operativo es efectivo en el Espíritu Objetivo, es inevitable entrar en un ciclo ascensional. Pero, como ya se ha dicho, por su contradicción inherente, el saber

operativo concreto dejará de ejercer su peculiar intencionalidad real dentro de su mundo histórico y comenzará un ciclo descensional de esa misma dialéctica histórica. Cuando este ciclo termina debe comenzar otro transicional, en virtud del cual otro saber operativo concreto compense la retracción del anterior saber operativo. Es decir, tal ciclo transicional establece la aparición de un nuevo saber operativo, de forma que su historicidad empírica tiende a eliminar la aporeticidad empírica del mundo histórico. El orden y sucesión de tales ciclos es irreversible.

Pues bien, sobre la base de los modos de cambio del saber operativo hay que dar razón de los modos de cambio histórico. Es decir, en consonancia con lo dicho en el párrafo anterior, los modos primarios de cambio del saber operativo lo serán también del Espíritu Objetivo y del mundo histórico.

La modalidad más simple de cambio sería la transición. Sin embargo, la más habitual, dada la riqueza espiritual de un mundo histórico, será el cambio de acuerdo al modo distributivo, es decir, a propósito de cada uno de sus axiomas operativos. Hasta el punto de que ese saber operativo se organice según un haz de dialécticas tan numerosas como lo sean los axiomas operativos en su seno. El modo de cambio histórico aquí sería complejo. Pero se darían dos posiciones de cambio: a) que todas y cada una de las dialécticas concretas que la integran sean sincrónicas entre sí, esto es, que la dirección y amplitud espacio-temporales de los ciclos respectivos sean absolutamente idénticas; b) que el cambio sea complejo y modalizado como consecuencia del desfase procesual entre las distintas dialécticas parciales que lo integran.

Está claro que tiene más probabilidades de producirse la segunda posición debido a la relativa heterogeneidad empírica que distingue a los distintos axiomas operativos. Desfase que se manifestará por un peculiar ciclo en amplitud y dirección, con independencia de los demás. Así cada uno de los axiomas operativos es sustituido por otro independientemente de que los demás sean sustituidos o no. La configuración del ideal existencial sólo padecerá alteraciones paulatinas en la modalidad dialéctica de que se trata. Cambios infinitesimales cuanto más numerosa sea la serie de axiomas operativos que se agrupan constelativamente. Así se manifiesta la peculiar plasticidad empírica del saber operativo. Pues bien, esa modalidad dialéctica sería la evolución histórica.

Además, afirma que la evolución histórica es un proceso infinitesimal de cambio, no es ruptura. Esta continuidad no deja de producir épocas porque la progresión no se da como módulo constante sino discontinuamente variable. Así, siempre se pueden hallar dos estadios más próximos entre sí que ningún otro par del entorno de cada uno de ellos y caracterizados por que la historicidad empírica es lo suficientemente distinta como para considerarse de épocas distintas. Así aparece la historicidad epocal: que es el peculiar modo como la historicidad empírica afecta a cada mundo histórico, parcelando su destino comunitario correspondiente en fases dialécticas distinguibles. Dicha historicidad es compleja y confusa por el papel perturbador que juegan porque: a) la persona concreta es el único principio dotado de iniciativa en el seno de la realidad espiritual y b) las personas concretas participan en muy diverso grado de la vida espiritual comunitaria. Estas perturbaciones dificultan el estudio de las multiplicidades estructurales originarias porque las perturbaciones personales producen en el mundo histórico desorbitaciones y desarticulaciones estructurales.

El último punto de su investigación consiste en la enumeración de las estructuras en que queda organizado como histórico el mundo histórico. Dichas estructuras se relacionan entre sí por grupos y en distinta manera, por lo que Pérez Ballestar se ve autorizado a rematar su investigación afirmando que dependiendo de cómo se combinan

así se podrán determinar, de modo absolutamente necesario, todos los estados posibles de un mundo histórico concreto en cuanto a su estructura y a su funcionalidad a la vez. En concreto, su conclusión es que el número de estados posibles, tanto estructural como funcionalmente, para cada mundo histórico concreto es necesariamente de 775, aunque este dato no dice nada sobre la concreción empírica de los mundos históricos concretos, que darían posibilidades indefinidas.

### 2.3.8. *Xavier Zubiri.*

También el filósofo español trató la cuestión de la historicidad del hombre y de cómo se produce y en qué consiste la historia. Según Zubiri<sup>21</sup>, el proceso histórico es tradición de formas de estar en la realidad, siendo la tradición una entrega de esos modos de estar en la realidad. Esta tradición tiene una estructura formada por tres momentos:

- 1- Momento constituyente: que es la forma de estar en la realidad en la que es instalado un sujeto cuando nace.
- 2- Momento continuante de la forma de estar en la realidad. Esta continuación es problemática tanto por su contenido esencial como accidental.
- 3- Momento progrediente, de progresión, que se monta sobre las opciones que el sujeto vaya tomando en su vivir.

El sujeto de la tradición es, para Zubiri, el phylum, la especie, no el individuo. La tradición afecta a los individuos por pertenecer a él. Les afecta por refluencia, refluencia que tiene dos aspectos distintos:

- 1- la tradición es un momento de la vida propia de cada hombre, de su biografía: "La tradición es lo filético absorbido en lo personal", es lo que hay de humano/histórico en el hombre individual; y
- 2- las acciones humanas pertenecen a la historia impersonalmente, como obras obradas.

De esto concluye tres cosas:

- 1- a la historia pertenece tanto la historia social como la biográfica;
- 2- el sujeto es siempre la o las personas en cuanto pertenecientes a un phylum. Este les afecta personalmente, como biografía personal, e impersonalmente, como historia social y biográfica; y
- 3- el concepto de historia es doble: modal, como modo de afectar impersonalmente a la persona; dimensional, como modo de afectar a la persona en todos sus modos y formas, tanto personales como impersonales. Este concepto constituye el ámbito entero de la prospectividad tradente.

La historia tiene una esencia formal. Para llegar a ella, Zubiri aborda dialécticamente su búsqueda

afirmando, sucesivamente, lo que no es la historia: la historia no es vicisitud; la historia no es realidad humana en cuanto atestiguada en continuidad, como sus testimonios o como testimonio; la historia no es transmisión de sentido.

Entonces, ¿qué es? Pues, según él: es un momento constitutivo de la realidad humana, una realidad que es formal y constitutivamente tradicionada y tradicionante; es entrega de realidad; y es entrega de la realidad misma. Ahora bien, ¿qué se entiende por entrega de realidad?

a) la historia no es un proceso de creación o destrucción de la realidad, porque entonces se pierde el momento procesual de la historia. Hay que determinar las cualidades de las formas de estar en la realidad que se entregan;

b) la persona parte de la forma de estar en la realidad para determinar cómo habrá de estar en ella. Por ello, la historia no está tejida de hechos, sino de sucesos, es decir, de hechos en tanto realización de posibilidades. La tradición entrega un modo de estar posiblemente en la realidad. La historia es un proceso de posibilitación de modos de estar en la realidad. La continuidad de la tradición es una continuidad de posibilitación y esto es la esencia de la historia.

Tras estas reflexiones, se plantea el estudio de qué es lo que la historia aporta al individuo, es decir, se plantea la investigación del individuo histórico.

En primer lugar, se pregunta por el individuo que es realidad histórica y analiza las sucesivas respuestas que se han dado a esta cuestión:

A) Una primera tesis sobre esta cuestión es la que afirma que el hombre es una realidad germinal y que, por tanto, la historia le da al hombre su maduración. Zubiri discrepa: porque el hombre ya nace en plenitud de su notas y virtualidades.

B) Una segunda tesis afirma que la historia es desvelación, despliegue del poder humano. También la contradice Zubiri: porque nada se dice sobre qué es desvelar ni qué es el hombre como desvelable y desvelado. Además, esta desvelación implica alumbrar algo que estaba implícito en el hombre, algo que en él yacía velado. Este algo debe ser, dice Zubiri, el poder del hombre. Pero este concepto ha de interpretarse adecuadamente:

C) Veamos pues, qué dice Zubiri sobre ese poder tomado llanamente como "poder hacer algo una persona". En los clásicos, se ve una diferencia, "...por un lado, desde Aristóteles, *dynamis*, poder, significaba potencia, aquello según lo cual algo puede recibir actuaciones o actuar sobre algo no sólo distinto del actuante, sino también sobre sí mismo, pero en tanto que distinto de su misma actuación. Así, potencia, *dynamis* se opone a acto, *enérgeia*. En virtud de su realidad sustancial, toda cosa tiene su sistema de potencias activas o pasivas. Por otro lado, los latinos vertieron la palabra *dynamis* por *potentia seu facultas*, potencia o facultad. Ahora bien, esta equivalencia, a mi modo de ver, no puede admitirse. No

---

<sup>21</sup> Este apartado y las páginas que se citan, se basa en Zubiri, 1973.

toda potencia es *eo ipso* facultad." p. 46.

Y esto es por lo que hay que distinguir, en su opinión, entre facultad y potencia lo cual no hicieron ni griegos ni latinos. Las potencias físicas del hombre han de transformarse en facultad para que aparezcan los productos espirituales, los resultados de la inteligencia. Sin embargo, las nociones de potencia y facultad no agotan la noción de poder. Aparece aquí la categoría histórica de posibilidad: con las mismas potencias y facultades un ser humano se verá enfrentado, en la historia, a distintas posibilidades.

"De aquí el triple sentido de la palabra «posible». Posible es siempre lo que es término de un poder. Cuando el poder es potencia, lo posible es «potencial». Cuando el poder es facultad, lo posible es lo «factible» en el sentido etimológico del vocablo (podría decirse lo «facultativo» no en el sentido de potestativo, sino en el sentido de ser propio de una facultad). Cuando el poder es lo posibilitante, lo posible es «una posibilidad», «un posible» entre otros. Posibilidad en rigor es sólo lo posible en cuanto término de un poder posibilitante." (pp. 48-9).

Estos tres aspectos se apoyan unos en otros: la facultad en la potencia, la posibilidad en la facultad. Pero, mientras los dos primeros pertenecen a lo real de la persona, la posibilidad sólo adquiere, como posible, la actualidad de estar "a la mano" de la persona, al alcance de las potencias y facultades. Pues bien, en cuanto que esas potencias y facultades son principio de posibilitación de la persona para algo, son denominadas como dotes. Zubiri entiende que esta aclaración es importante, por ser una distinción de carácter físico: las potencias y facultades como posibilitadoras pueden estar mejor o peor dotadas.

"No son, pues, lo mismo potencias y facultades como principio de sus actos, y esas mismas potencias y facultades como principio posibilitante, es decir, como dotes." p. 50.

Por ello debemos girar nuestra atención hacia las dotes. Las dotes según Zubiri, son algo que, en general, ha de adquirirse por medio de la apropiación de posibilidades: es decir, las dotes se adquieren optando por realizar físicamente esta posibilidad concreta y no otra. Por la acción de apropiarse una posibilidad la persona la incorpora y la naturaliza, en sus potencias y facultades.

"Toda posibilidad, una vez apropiada, se incorpora, por la apropiación misma, a las potencias y facultades y, por tanto, se naturaliza en ellas, no en el orden de su nuda realidad, sino en el orden de ser principio de posibilitación. Por esta apropiación, por esta naturalización, las dotes, pues, han variado. Esta variación no es ni arbitraria ni azarosa. Hay posibilidades que no surgen como posibles más que si antes se han apropiado otras posibilidades. La adquisición de dotes es así un proceso con una precisa estructura." p. 51.

Pues bien, entiende que hay dos tipos de naturalizaciones, de dotes en suma:

- a) Las disposiciones o dotes operativas: que se adquieren por el mero uso de las potencias y facultades.
- b) Las capacidades o dotes constitutivas de las potencias y facultades en cuanto principios de posibilitación.

Estas capacidades son de la máxima importancia, porque son, formalmente, el principio de capacitación de lo que el hombre puede hacer y, por tanto, en este punto, Zubiri puede enlazar con la historia:

"Pues bien, con esto en la mano, podemos responder a la pregunta de en qué consiste formalmente la historia como determinación de cada individuo: historia dimensional consiste formalmente en ser proceso de capacitación." p. 53.

Esta afirmación culmina su investigación:

"En la historia, el hombre no madura ni se desvela, porque tanto lo uno como lo otro no hace sino poner en juego lo que el hombre «era ya» germinalmente o veladamente. Y esto no es suficiente. En la historia hay verdadera producción de algo que realmente «no era aún». Producción ¿de qué? De capacidades." pp. 53-4.

Dos puntualizaciones son pertinentes aquí, en primer lugar, la capacitación no es siempre progresiva, sino que puede retroceder, las capacidades pueden perderse:

"el individuo adquiere y pierde capacidades por su vida personal, por su educación, por su enseñanza, por su posible «tratamiento» somático, psíquico y social." p. 54.

En segundo lugar, el proceso de capacitación no lo es sólo para el individuo, también lo es para la historia. Precisamente por ser proceso de posibilitación tradente, que se transmite. Aquí encontramos nuestro problema del Espíritu Objetivo: en efecto, el proceso de capacitación es cíclico entre persona e historia pues, para que el hombre actúe y cree sus capacidades, antes, ha de haber creado capacidades, ha de estar radicado en ellas.

Una vez analizada la cuestión de la persona como realidad histórica se pregunta por el carácter histórico del ser humano. La persona, dice Zubiri, se afirma a sí misma como un Yo en forma absoluta en el todo de la realidad pero singularmente según sus capacidades.

"De ahí, que afirmarse en el todo de la realidad es un acto que se lleva a cabo con las cosas concretas que me rodean en cada situación. Pero estas cosas son precisamente aquellas para las que mis potencias y facultades están capacitadas. De donde resulta que mi Yo está en la realidad, pero según sus capacidades. El «así» significa concretamente «según mi capacidad». La realidad sustantiva humana no es absoluta en abstracto, sino que es una «capacidad de ser absoluta». El Yo es un acto de mi intrínseca «capacidad de lo absoluto»." p. 56.

Ahora bien, este estar en la realidad según la capacidad no es al margen del momento en que se está en el proceso de capacitación, ya sea biográfico o histórico. Pues la capacitación tiene una estructura: cada momento del proceso proviene de uno en concreto e irá, no deterministamente, a otro. Zubiri introduce aquí dos términos para referirse a un momento concreto cualesquiera del proceso de capacitación: en primer lugar, la altura procesual que se refiere estrictamente a este lugar que ocupa un momento dentro del proceso; en segundo lugar, la altura de los tiempos, el carácter temporal del Yo determinado por la altura procesual de la realidad humana. Este concepto de altura procesual le permite hablar de edad histórica como momento del proceso de capacitación personal. Usa este

concepto para aclarar la diferencia entre etaneidad<sup>22</sup> y contemporaneidad. Según Zubiri, aunque dos pueblos o dos personas sean contemporáneos, compartan el mismo momento del tiempo, no por ello serán etáneos, es decir, compartan la misma altura procesual, el mismo momento de la capacitación.

## **2.4. ¿Que resaltamos sobre la estructuración y cambio del Espíritu Objetivo tras lo visto?**

Como conclusiones principales sacamos las siguientes:

1.- La primera característica fundamental que se extrae de lo investigado arriba es la siguiente: que el Espíritu Objetivo tiene un doble origen interconexionado. Por un lado, al Espíritu Objetivo lo producen los hombres singulares, individualmente, pero con su acción intelectual comunitaria, con las producciones intelectuales que comparten con el resto de hombres; y, por otro lado, el Espíritu Objetivo viene producido por sí mismo, por el que fue en el período inmediatamente anterior por medio de la influencia que tiene sobre los individuos particulares. Esta doble raíz retroalimentada es causa de su complejidad.

De esta afirmación extraemos que la dinámica del Espíritu Objetivo puede explicarse con argumentos que se sitúan entre dos extremos radicales: por un lado, se puede afirmar la total autonomía del Espíritu Objetivo para su generación, de manera que sólo él, por sus propias leyes de cambio y evolución, se explica totalmente. Esta sería la posición de Hegel y, en cierto modo, de Dilthey. Por otro lado, podemos afirmar que la generación del Espíritu Objetivo se debe a la autonomía total del individuo a su iniciativa aislada pero sumable con la de los otros individuos. Esta sería la posición de, p. e., Hayek. Extremos que se parecen a la distinción que Juan Cruz Cruz hace entre los conceptos de ensimismamiento y alteridad.<sup>23</sup>

Este segundo límite o extremo, nos parece una solución falsa por plantear un ser humano autosuficiente que no se compadece con la experiencia que se tiene de la formación de la personalidad humana. Esta es claramente dependiente del medio social, y más directamente del familiar, en el que se inserta la persona desde su nacimiento.<sup>24</sup>

En cuanto al primero, nos introduce en un determinismo que está por encima de la libertad individual, lo cual tampoco se compadece con la experiencia. Es decir, implicaría que la existencia humana sería ontológicamente igual que la existencia biológica o la física: simple desenvolvimiento de facultades ya presentes desde el comienzo del tiempo.

Al negar estas dos vías extremas de explicación de la génesis y cambio del Espíritu Objetivo es obvio que hemos tomado partido por una solución que comparte algo de ambas. En efecto, la explicación de la génesis y cambio del Espíritu Objetivo debe estar en la comprensión de cómo el individuo lo crea, de cómo el Espíritu Objetivo crea al individuo y de cómo se afectan mutuamente. Esta visión es la de Zubiri.

---

<sup>22</sup> Zubiri introduce este neologismo a partir de los términos coetáneo y coetaneidad. Sin embargo, aunque justificado por razones etimológicas, no parece haber una pérdida excesiva de precisión si se sustituyen éstos por aquellos.

<sup>23</sup> Ver Cruz Cruz, 1993, capítulo VII.

2.- La segunda cuestión fundamental es que la historia no consiste en un desenvolvimiento de facultades o potencialidades dada, sino que es un proceso de capacitación en el que la voluntad humana es elemento principal. Esta idea, proveniente del pensamiento de Zubiri nos parece especialmente relevante. Aparece aquí también implicada la primera cuestión aludida: si la historia es historia del proceso de capacitación del phylum humano lo es porque cada hombre parte ya de una cierta altura procesual para desembocar en otra. Pero alude a algo más. El hombre produce también esa altura procesual al capacitarse en una u otra dirección. Este afinamiento de las potencias y facultades que las dota mejor o peor para algo, depende exclusivamente de la voluntad de la persona, de su empeño y, por tanto, de su libertad. Por ello, el proceso histórico de la altura procesual, el proceso histórico de capacitación del phylum humano, no es linealmente ascendente ni constantemente progresivo, sino que puede ser regresivo en todo momento y lugar de acuerdo con los procesos de capacitación individuales.

3.- La adquisición o pérdida de vigencia de los elementos del EO estaría en sintonía con la pérdida o adquisición de ciertos tipos de conocimiento básico poseído por las personas. Conocimiento que Pérez Ballestar denomina saber operativo y Zubiri dotes. Por tanto, se hace necesaria una investigación acerca de qué son y cómo se conforman estas. En esta labor será especialmente importante constatar que la capacitación de la que nos habla Zubiri está obviamente vinculada con la teoría de los hábitos aristotélico-tomista. Aquí, nuestro interés se centra en la estructuración temporal de la capacitación o adquisición de dotes, en suma, de la adquisición de conocimiento habitual. Como bien dice Zubiri, el proceso de capacitación tiene una estructura, es decir, son precisas unas dotes para que surjan otras siendo la base de todo el conjunto de potencias y facultades de las que ya está provista la persona. Tal estructura no está, sin embargo, dada de antemano. Cada estado dotacional, cada altura procesual para cada individuo abre un conjunto de posibilidades dotacionales amplio pero no infinito (porque en el individuo no hay infinitos contenidos que conformen su estado dotacional). De este rango finito del cual elige el individuo, en ejercicio de su libre voluntad, partirá la senda por donde proseguirá su capacitación.

Así planteada, esta cuestión remite a un punto que está más allá de ella, pero que es lícito cuestionarse: si el proceso de capacitación en términos intersubjetivos e intertemporales tiene también una estructuración. Es claro que aquí se puede utilizar el mismo razonamiento que nos hacíamos para la capacitación de un individuo y responder afirmativamente. Si el proceso histórico es proceso de capacitación, es el proceso histórico de la altura procesual, entonces ha de tener una estructura diacrónica y otra sincrónica. Es decir, su proceso histórico ha de poseer una articulación precisa y discernible a posteriori que explique los resultados más próximos en razón de los más alejados. Dicha articulación adquiere la forma de biografía de la historia que, como ya argumentamos también más arriba, ha de estar sujeta a una ley de coherencia.

4.- ¿Tal proceso histórico es teleológico? Esta cuestión ha de responderse negativamente tras lo que hemos dicho. Si la historia es proceso de capacitación estará sujeta a una variabilidad inherente que proviene de los procesos de capacitación individual. Pues, la adquisición de dotes exige de sostener una actividad vital que propenda a dicha adquisición, por lo que el cese en ella hará decaer esas dotes hasta, incluso, perderlas. Por otra parte, las dotes no están dadas como tampoco lo están las posibilidades que hacen emerger ante la persona. Hay que concluir, entonces, que el proceso histórico ni es determinista ni está determinado a llegar a un punto concreto.

---

<sup>24</sup> Ver Pannenberg, 1993.

Cuestión distinta nos parece, y no se tratará aquí aunque se deje esbozada, la que alude al carácter esencial de los fines para los que se dotan las potencias y facultades y si, de acuerdo a él, unos son superiores a otros y, con ellos, también las dotes.

### **3. ¿Qué debería investigar una teoría de la producción del pensamiento económico?**

Hemos concluido, que el reconocimiento de que el individuo afecta a la realidad del EO por medio del despliegue de sus posibilidades personales no puede hacerse sin, a su vez, reconocer que estas crecen o decrecen en contacto con el medio social o de operación sobre el que proyecta su acción, es decir, en contacto con el EO. Por tanto, se precisa de una definición de las posibilidades personales y también de la legalidad o legalidades que las hacen cambiar que serán, a la par, tanto biográficas como comunitarias.

Veamos separadamente, primero, cómo se puede explicar la influencia de individuos y EO sobre el EO.

#### **3.1. El individuo como productor del Espíritu Objetivo:**

Para estudiar cuál es el papel del individuo como productor del EO empezaremos por adoptar el modelo de persona que utiliza el profesor Rafael Rubio de Urquía en sus investigaciones teóricas, modelo que presenta, a nuestro juicio, la ventaja principal de consistir en una descripción esquemática de elementos personales a los que no se da una definición concreta. Apreciamos en el trabajo de Rubio de Urquía dos cualidades: su modelo de persona es muy general pues ni siquiera contiene una referencia a las relaciones que entablan entre sí los elementos "personales"; además, es un modelo que trata de abarcar suficientemente lo que la persona es.

Rubio de Urquía define lo que el sujeto es en un instante del tiempo con el término ensamblaje. Con él, intenta transmitir la noción de que el sujeto es un conjunto de elementos que se articulan de tal manera que constituyen una unidad.<sup>25</sup> Los elementos que constituyen lo que el sujeto es en un instante del tiempo serían los siguientes: su corporeidad, las creencias, los valores, las actitudes y las representaciones teórico-técnicas.<sup>26</sup> Esta descripción de una persona señala a que el hombre concreto se personaliza en tanto en cuanto procede a rellenar de contenidos dichos elementos de su ensamblaje personal. El proceso por el cual se hace esto es a lo que nos hemos referido con el término proceso dotacional, mientras que un ensamblaje personal concreto en un instante dado del tiempo será un instante de la altura procesual de un individuo.

Las explicaciones de cuál es el proceso de producción de la persona en que consiste la incorporación de las creencias, los valores, las actitudes y las representaciones teórico-técnicas, son diversas fluctuando en un rango que,

---

<sup>25</sup> Sería la yoidad o la ipseidad a la que se refería Heidegger y que comentábamos más arriba al ver la obra de Pérez Ballestar, 1955.

<sup>26</sup> De igual modo, estos elementos, separadamente, coincidirían con la apertura al mundo o franquía.

aquí también, tiene dos claros extremos: por un lado, existen teorías que afirman que el hombre es quien determina su propia construcción personal a partir de su libertad y su voluntad; por otro lado, existen teorías que limitan absolutamente el papel de la libertad individual en la propia constitución personal, reduciendo ésta a ciertos mecanismos que se imponen a la persona.

Dichas teorías, tradicionalmente, se conocen como teorías de los hábitos o teorías del conocimiento habitual, por lo que, en este punto, nos parece adecuado realizar un excursus explicativo de qué es un hábito y de lo que se ha entendido por tal históricamente.

El hábito, según Aristóteles, es una disposición por la cual algo queda dispuesto mal o bien ya sea en relación a sí o a otro. O, dicho de otro modo, el conocimiento habitual es aquel por el cual la persona queda dispuesta bien o mal en relación a algo. Sobre cómo se adquieren los hábitos ha habido concepciones diversas: veamos un breve resumen de algunas de ellas.<sup>27</sup>

### 1.- La teoría materialista y positivista

Según esta posición teórica, los hábitos se generan en el cuerpo por ciertos mecanismos y automatismos que le son propios a través de las acciones que el medio produce sobre ellos. Su origen los sitúa Urdanoz en Descartes y Malebranche, aunque está en éste último más marcadamente. Un expositor principal de esta teoría fue William James. Para él, "But the philosophy of habit is thus, in the first instance, a chapter in physics rather than in physiology or psychology"<sup>28</sup>. Afirmación que sentaba que los hábitos son producto de la configuración física de la realidad. Por ello, explica la aparición de los hábitos por razones exclusivamente fisiológicas, en concreto, por la plasticidad del sistema nervioso. Desde los hábitos de la vida consciente, intelectual y moral, hasta las últimas asociaciones inconscientes, movimientos y rutinas, todos son explicados por simples reflejos nerviosos. Por su parte el psicólogo Janet atribuyó la actividad consciente a este automatismo nervioso afirmando que las asociaciones de ideas crean, por síntesis, conocimientos que nuestros hábitos conservan y repiten. En esto siguió a autores ingleses como D. Stewart, Reid, Hume, Hartley, quienes explicaron los hábitos por medio procesos automáticos de asociaciones de ideas. Más cerca en el tiempo, el premio Nobel de economía Friedrich A. Hayek ha mantenido tesis similares en su obra *The Sensory Order*.

### 2.- Concepto vitalista del hábito

Estas teorías nacieron, sobre todo, del pensamiento francés siguiendo a Ravaisson que, a su vez, se apoya en Aristóteles, Leibniz y Maine de Biran. Ravaisson define el hábito como una disposición de un ser con respecto a un cambio y que se produce por la repetición o continuación de ese mismo cambio. Por tanto, sólo serán sujetos de hábito los sujetos de cambio, aunque excluye a los seres inorgánicos. Pero, en general, se dan hábitos, dice, en todos los seres vivos, aunque la plasticidad vital (término que toma de W. James) se encuentra en su máxima perfección en el hombre, por lo que en él se da la máxima facilidad para contraer toda suerte de hábitos y es en él en quien

---

<sup>27</sup> Seguimos aquí el trabajo de Teófilo Urdanoz.

<sup>28</sup> *The Principles of Psychology* William James (1890) p. 106.

ninguna impresión pasa sin dejar huella en el organismo y en sus potencialidades. En esta teoría el hombre es un haz de hábitos, un animal de costumbres, o un animal que puede habituarse a todo.

### 3.- Teorías evolucionistas sobre el hábito

Quienes defienden estas tesis se preguntan si los hábitos pueden generar nuevos órganos, mutar las funciones y los propios órganos y, además, si se pueden transmitir estos cambios por la herencia.

Lamarck afirma que los organismos naturales están gobernados por un mecanismo de adaptación que se pone en marcha por la influencia de las circunstancias. Es decir, las circunstancias influyen en los animales por medio de las nuevas necesidades que les inducen. Si tales necesidades duran en el tiempo, se producirán hábitos igualmente duraderos y constantes que, por medio de las acciones que motivan y con el tiempo, harán nacer nuevos órganos conforme a las necesidades nuevas.

Urdanoz cree justificado, por esta visión del evolucionismo transformista, que identificaran los hábitos con el instinto. Pero, debido a la evidencia de que los animales no adquieren sus instintos por la práctica, sino que nacen con ellos, Lamarck y Darwin se vieron obligados a reformar sus teorías afirmando que los instintos no son simples costumbres o adquisiciones del individuo, sino hábitos de la especie, ancestrales y hereditarios, que se han formado, desarrollado, fijado y transmitido con el lento desenvolvimiento de la especie misma.

### 4.- Los hábitos pasivos y activos

Esta división proviene de Maine de Biran para quien los hábitos pasivos los contraen los organismos pasivamente por medio de la repetición de sus reacciones vitales y sensibles ante las influencia del medio, afectando sobre todo a la 'facultad de sentir'. Mientras que los activos se adquieren por iniciativa del yo y no del medio exterior.

Entre estos últimos incluye los hábitos operativos superiores o psicológicos que sólo al hombre pertenecen. Los primeros, por su parte, serían costumbres o rutinas, tanto vitales como operativas.

Las conclusiones generales que obtiene Urdanoz acerca de estas teorías son las siguientes:

a) La teoría del hábito aparece como una degradación de la actividad libre: el argumento consiste en que el hábito degrada los movimientos voluntarios y los transforma en instintos produciendo una caída hacia la necesidad natural. Para resaltarlo más, aporta el ejemplo de Bergson quien, inspirado en Ravaisson opone el concepto de élan vital, surtidor continuo de vida siempre renovada, a los mecanismos habituales estabilizados e impersonales, que aprisionan el impulso original de la vida. Los hábitos son, pues, los desechos de la vida, se oponen a esta y despersonalizan al ser humano convirtiendo su iniciativa personal en una repetición mecánica de actos.

b) Negación del papel de la voluntad en la formación de hábitos: "Respecto de los hábitos cognoscitivos puramente racionales, la moderna psicología los ha hecho casi desaparecer como cualidades subjetivas al

confundir las ciencias con nuestro sistema de ideas, ya que cada una de nuestras ideas es, según ella, un hábito personal." (Urdanoz, p. 106).

En cuanto a los hábitos de la voluntad, los fenomenistas como V. Egger, los niegan, porque para ellos, los fenómenos de conciencia forman una serie o cadena en que los hechos nuevos se llaman innovación y los repetidos, costumbre o hábito. Como cada hecho voluntario es nuevo, no puede constituir hábito.

5.- Los hábitos como radicados en la libertad y la voluntad individuales.

En último lugar, hay que considerar la teoría del hábito tomista, opuesta a las anteriores posiciones, de la que presentaremos a continuación un sucinto resumen.

Por hábito entiende lo mismo que el Estagirita (definición que ya vimos más arriba) y, por tanto, ve en los hábitos modos de perfección de la capacidad de obrar de la persona.

a) En primer lugar, entiende que los hábitos son necesarios para el hombre por la propia naturaleza de éste, debido a que en él concurren tres circunstancias: primero, que el hombre es distinto de aquello para lo que puede disponerse o capacitarse; segundo, que el hombre es capaz de determinarse en muchas vías y para muchas cosas distintas; y, tercero, que el hombre, en su poder disponerse a muchas cosas y vías, se abre a múltiples posibilidades. Por las tres, se ve que el hombre necesita algo que le disponga bien respecto de esas posibilidades y ese algo son los hábitos.<sup>29</sup> Por ello mismo, excluye a Dios, a los cuerpos celestes y, en general, a las fuerzas naturales (en donde deberíamos incluir la fauna y flora así como la naturaleza inorgánica). Ya advierte, a colación de esto, Jacinto Choza, que son la libertad y la temporalidad humanas quienes fuerzan la introducción de los hábitos en el sistema categorial aristotélico-tomista.

b) En segundo lugar, el hombre se dispone respecto de sus fines por medio de su corporalidad, su inteligencia y su voluntad, es decir, tanto el cuerpo como el alma acogen hábitos. Es así porque toda potencia que esté abierta a orientarse a la acción de diversas maneras, necesita de un hábito allí donde deba orientarse a un acto concreto.<sup>30</sup> Es decir, y siguiendo también a Jacinto Choza, como el hombre es un plexo de instancias operativas, en cada una de ellas que dependa de la voluntad y participe de la racionalidad habrá hábitos: así, en las potencias sensitivas, en el intelecto y en la voluntad.

c) En tercer lugar, el Aquinate afirma que hay hábitos que se poseen naturalmente (como el de los primeros principios) mientras que otros son adquiridos por la repetición y continuación de ciertos actos. Por lo que, los hábitos se adquieren, se perfeccionan, se corrompen y se pierden en función de la

---

<sup>29</sup> *Summa Theologica*, I, II, q. 49, a. 4.

<sup>30</sup> *Summa Theologica*, I, II, q. 50.

constancia e intensidad con la que se perfeccionan por la acción repetida.<sup>31</sup>

d) En cuarto lugar, el hombre precisa de esa determinación para perfeccionar sus potencias en orden a la acción haciendo que la acción sea deleitable y fácil, rápida y uniforme y segura.

e) Finalmente, Santo Tomás aporta una taxonomía de los hábitos. En efecto, los hábitos pueden ordenarse según su causa material, es decir, según quien sea sujeto de hábito (ver supra a)), o según la operatividad en cuyo caso distinguiremos entre aquellos hábitos que tienen como sujeto el entendimiento y aquellos que tienen como sujeto las instancias apetitivas. Es decir, que hay una distinción de los hábitos que los ordena según su género, mientras que hay otra que los ordena según la diversidad específica de los actos. Pero, también, se pueden ordenar éstos últimos, de acuerdo a si son hábitos buenos o malos respecto de que dispongan o no al hombre a su perfección. De aquí se deriva la noción de virtud.<sup>32</sup> Pues bien, según Choza, estas virtudes, estos hábitos específicos, son especialmente interesantes porque "...constituyen los elementos integrantes de lo que Dilthey, modificando el legado hegeliano, llama espíritu objetivo".<sup>33</sup> La clasificación de estos hábitos también la tomamos de Jacinto Choza:

*Hábitos dianoéticos (ETIC. Nic. 1139 b18)*

Hábitos intelectuales especulativos (I-II, 57, 2).

SAPIENTIA	(SOPHIA)
INTELLECTUS	(NOUS)
SCIENTIA	(EPISTEME)

Hábitos intelectuales prácticos (I-II, 57, 3 y 4).

ARS	(TECHNE)
PRUDENTIA	(PHRONESIS)

*Hábitos éticos.*

Hábito apetitivo racional (I-II, 61, 3).

IUSTITIA	(DIKE)
----------	--------

Hábitos apetitivos sensitivos (I-II, 61, 3).

FORTITUDO	(ANDREIA)
TEMPERANTIA	(SOPHROSYNE)

<sup>31</sup> *Summa Theologica*, I, II, q. 51, 52 y 53.

<sup>32</sup> "... hábito operativo bueno, que reside en la parte racional del alma, por el que se vive con rectitud y del que nadie hace mal uso." Choza, 1990, p. 46.

<sup>33</sup> Choza, p. 46.

Sin menoscabo de lo que deduzcamos de una profundización en esta complicada cuestión de los hábitos, parece que ésta última teoría es claramente más adecuada respecto de las características que resaltábamos de las teorías del Espíritu Objetivo en el apartado 2.4. El entronque de los hábitos con la historicidad lo apunta Choza en el siguiente párrafo:

"La historicidad de los hábitos puede establecerse como el carácter de aquellos cuyo aumento o incremento puede adscribirse a una realidad material o materializable externa al sujeto individual. Es decir, tienen la nota de la historicidad aquellos hábitos que, pudiendo aumentar y disminuir, son además susceptibles de expresión objetiva, a saber: sabiduría, ciencia, arte (liberal y mecánica) y justicia. *Prudentia, fortitudo* y *temperantia* no son susceptibles de expresión objetiva directa, sino a través de los otros." (Choza, p. 59).

Sin embargo, una vez elegida esta aproximación teórica a la producción de la persona, es preciso relacionarla con nuestro modelo de persona, es decir, adscribir los hábitos a cada uno de los elementos de lo que hemos llamado ensamblaje. Al tiempo exige analizar si el proceso de producción personal implica una estructuración determinada de los hábitos, no sólo entre sí, sino en cada uno de ellos. Pero, aquí es precisa una reflexión más amplia para dar una respuesta y, por el momento, no estamos preparados ni siquiera para dar un avance de lo que pueda ser.

### **3.2. Las inercias del Espíritu Objetivo.**

Aquí habría que distinguir el EO como todo y el EO como altura procesual. En primer lugar, el EO está claro que se constituye por acumulación salvo que los productos espirituales que lo compongan se destruyan. Esto es, el tiempo no hace más que acrecerlo. Sin embargo, y en segundo lugar, no todo el EO constituye la altura procesual de un instante dado de la historia, sino que la parte de él que tenga vigencia dependerá de los procesos de capacitación personales. Es decir, la adquisición o pérdida de vigencia de los contenidos del EO es, al mismo tiempo, la adquisición o pérdida de vigencia de los contenidos de los procesos de capacitación personal. La condición de posibilidad de la vigencia de ciertos contenidos habrá de fundamentarse en la efectividad de su imposición que, principalmente, se derivará del número de personas que los compartan (aunque no siempre esto sea así y en ocasiones dependa de relaciones estrictamente de poder).

El anterior párrafo parece querer decir, por lo tanto, que son los individuos quienes generan y cambian el EO en exclusiva. Pero no es así. Supongamos que tomamos un instante aislado de biografía del EO. En dicho instante  $t_1$ , el EO estará constituido por todos los productos objetivos existentes en el planeta definidos como vimos más arriba. De ellos, sólo un subconjunto estará vigente como altura procesual, es decir, dotación capacitadora en cada comunidad. Tal altura procesual vendrá, a su vez, aportada por que diversos individuos, en su proceso propio de capacitación, de adquisición de conocimiento habitual, poseen simultáneamente esos contenidos. Por supuesto, habrá otros individuos que no los compartan y que se encuentren capacitados diversamente respecto de fines que también pueden ser diversos. En cualquier caso, ya sea por su escasa importancia en la determinación de los contenidos de la altura procesual, ya sea por su relativa escasez, no consiguen la vigencia de los contenidos de sus respectivos conocimientos habituales. Lo cual no quiere decir que, al cambiar el mundo histórico al que todos

pertenecen, no puedan irrumpir tales conocimientos en la esfera de la altura procesual y fijarse en ella como vigentes, proporcionando nuevas posibilidades existenciales antes imposibles.

Ahora bien, es de suponer que la altura procesual de un determinado EO posee una inercia en su movimiento que no es posible evitar para las personas que viven en la apertura de posibilidades existenciales que es dicho EO. Es decir, las personas que entienden la realidad según una concreta altura procesual, ven en la realidad las posibilidades existenciales que tal altura les abre. Por tanto, su propio proceso de capacitación personal ha de arrastrar en su cambio elementos dados por la altura procesual previa por la propia inercia de la misma.

Incluso, aun cuando la inercia de una altura procesual se viera interrumpida por la adquisición de vigencia de conocimientos habituales ajenos a ella, lo cual está en el ser de las cosas en virtud de la libertad y de la voluntad, el cambio no dejaría de producirse de acuerdo a la inercia de algún otro subconjunto del EO. En este caso, del que viene a sustituir al anterior.

Podemos concluir, entonces, que, debido a que la actuación del hombre es cuasi-creación, es decir, debido a que no crea de la nada sino que precisa de un punto de partida en ella, el cambio del EO implica un momento de inercia y arrastre a partir de sus propios contenidos, en tanto en cuanto estén vigentes en procesos de capacitación personales. Sin embargo, la inercia del EO o de cualquiera de sus subconjuntos no constituye todo el EO en el instante  $t_2$ , pues cada persona tiene la capacidad intelectual de producir bienes espirituales a partir de contenidos propios que no pertenecen al EO.

Pues bien, ¿cómo podemos trasladar estas afirmaciones a la producción histórica de pensamiento económico? Para este análisis es necesario que, de igual manera que hicimos con la concepción de la persona, nos proveamos con una teoría descriptiva de las teorías económicas. Aquí, como allí, utilizaremos las reflexiones del profesor Rubio de Urquía. Según él, la tarea de la Teoría Económica coincide con lo que denomina procesos de asignación de recursos:

"Los procesos de asignación de recursos, que se predicen tanto de personas como de agregados de personas, consisten en esto: cómo un agente (persona o agregado de personas) asigna conjuntos de 'medios escasos' a conjuntos de 'fines alternativos' dentro de un 'medio de operación'. Un proceso asignativo queda caracterizado mediante la caracterización del agente, de los conjuntos de 'medios escasos' y 'fines alternativos' y del 'medio de operación'. Todos esos elementos están, con respecto de ese proceso asignativo, dados para el proceso. Como puede comprobarse fácilmente, los procesos de producción de la acción humana, personal y social, en toda cultura, tiempo y lugar, 'contienen' numerosos procesos de este tipo." (Rubio de Urquía, 1993b, pp. 552-3).

Si analizamos por partes cada uno de los elementos de la definición de PAR, encontramos que su importancia en ella es muy variable de acuerdo a su naturaleza. De ellos, dos no plantean especiales controversias: en primer lugar, hay que señalar que la asignación, objeto principal de "lo económico", es un comportamiento no arbitrario de la persona pues, claramente, está sometido a un principio único de comportamiento estable y sistemático, el denominado principio de comportamiento optimizador (la afirmación de que toda persona intenta hacer las cosas de la mejor manera posible teniendo en cuenta lo que sabe y lo que tiene es principio autoevidente); en segundo lugar, el 'medio de operación' es un objeto de conocimiento que podríamos decir, está 'a la mano', es decir, es observable y, aunque técnicamente, su definición ofrezca dificultades estas son solventables por

procedimientos de depuración científica (falsación/corroboration). Sin embargo, no ocurre lo mismo con la caracterización del agente económico ni con la de sus conjuntos de 'medios escasos' y 'fines alternativos'. Lo que una persona es y cómo forma su conocimiento sobre medios y fines, está claramente sujeto a polémica. En cualquier caso, se manifiesta así la fundamentalidad de la caracterización del agente económico frente a las de medio de operación y principio de comportamiento económico. De ella, se deriva además, que estará más directamente influido por lo que hemos denominado altura procesual. ¿Por qué? Porque depende más directamente de las concepciones básicas sobre la realidad que porta consigo cada teórico que, si bien visualmente coinciden con una especie de 'selector de preguntas', son más bien una cierta ontología.

Por tanto, las preguntas que es necesario hacerse en este punto, y que no responderemos en este trabajo sino que pospondremos para investigaciones posteriores, serían: ¿la Teoría Económica se construye por medio de concepciones antropológicas que dependen de ontologías concretas? ¿Cambia la Teoría Económica conforme dichas ontologías lo hacen? ¿Hay coherencia en el cambio de estas y de aquella? ¿Por qué cambian las ontologías? ¿Está referido ese cambio al del conocimiento habitual? ¿Cuál es la estructura de ese cambio si es que existe?

#### 4. Bibliografía.

- Adolfo Arias, J. (1991). "La Filosofía como Hecho Histórico y la Prospectividad de la Filosofía", *Revista de Filosofía*, vol. IV, nº 6.
- Benavides, M. (1994). *Filosofía de la Historia*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Blaug, M. (1985). *La Metodología de la Economía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Choza, J. (1990). *La Realización del Hombre en la Cultura*. Madrid: Editorial Rialp.
- Cruz Cruz, J. (1991). *Sentido del Curso Histórico*. Pamplona: EUNSA.
- Cruz Cruz, J. (1993). *Libertad en el Tiempo. Ideas para una Teoría de la Historia*. Pamplona: EUNSA.
- Díaz de Cerio, F. (1957). "El 'Espíritu Objetivo' en W. Dilthey y su diferencia del 'Espíritu Objetivo' en Hegel", *Revista de Filosofía*.
- Díez Presa, M. (1986). "Una Reflexión sobre el Tiempo Histórico", *Diálogo Filosófico*, sept.-dic., nº III.
- Dilthey, W. (1944). *El Mundo Histórico*. México: Fondo de Cultura Económica. Edición original de 1923, 1927 y 1931.
- Eccles, J.C. (1973). "Cultural Evolution versus biological evolution", *Zygon*, vol. 8, nº 3-4, septiembre-diciembre.
- Gordon, D.F. (1965). "The Role of the History of Economic Thought in the Understanding of Modern Economic Theory", *The American Economic Review*, vol. 55, nº 1/2.
- Hegel, G.W.F. (1989). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Alianza Editoria. Edición original de 1840.
- Hegel, G.W.F. (1999). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio*. Madrid: Alianza Editorial. Edición original de 1830.
- Heidegger, M. (1971). *El Ser y el Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica. Edición original de 1927.
- Lakebrink, B. (1973) "Metafísica e Historicidad", *Ethos*, nº 1.
- Luque Alcaide, E. (1994). "Santo Tomás y el Progreso Histórico en el Conocimiento de la Verdad", *Revista Española de Filosofía Medieval*, nº 1.
- Market, O. (1957). "La Historicidad del Saber Filosófico", *Revista de Filosofía*.
- Marquín Argote, G. (1993). "Naturaleza e Historia en Ortega y Zubiri", *Revista Agustiniana*, nº XXXIV.
- Mure, G.R.G. (1993). *The Philosophy of Hegel*. Bristol: Thoemmes Press. Edición original de 1965.
- Pannenberg, W. (1993). *Antropología en Perspectiva Teológica*. Salamanca: Editorial Sígueme.
- Peñalver Simó, P. (1969). "Investigación Filosófica de la Historicidad", *Anuario Filosófico*, nº 2.
- Perdices, L. (1999). "Los Historiadores y sus Aproximaciones a la Historia del Pesamiento Económico" en VV.AA. (1999).
- Pérez Ballestar, J. (1955). *Fenomenología de lo Histórico*. Barcelona: CSIC.
- Pérez Ballestar, J. (1968). "La Metafísica de lo Histórico", *Atlántida*, nº VI.
- Pérez Ballestar, J. (1973). "Nuevos Planteamientos para la Explicación de lo Histórico", *Anuario Filosófico*, nº VI.
- Popper, K.R. (1974). *Conocimiento Objetivo*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Popper, K.R. y Eccles, J.C. (1993). *El Yo y su Cerebro*. Barcelona: Editorial Labor. Edición original de 1977. c
- Radder, H. (1997). "Philosophy and history of science: beyond the kuhnian paradigm" *Studies in History of Philosophy of Science*, vol 28, no 4.
- Rubio de Urquía, R. (1993). "Los procesos de producción de la acción humana, la teoría neoclásica de los procesos de asignación de recursos y la 'economía de la familia' ", *Revista Española de Pedagogía*, número monográfico sobre "Familia y Educación: ¿Nuevos retos para el cambio social?", año LI, nº 196, septiembre-diciembre.
- Rubio de Urquía, R. (1994). "Acerca del lugar de las concepciones antropológicas en la constitución y progreso de la teoría económica", en VV.AA. *Homenaje a Don Julio Caro Baroja*, *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País - Euskalerrriaren Adiskideen Elkartea*.
- Santo Tomás de Aquino. *Summa Theologica*.
- Schurr, A. (1978). "El Hombre en la Historia", *Anuario Filosófico*, vol. XI, nº 1.
- Simmel, G. (1976). *La Filosofía del Dinero*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos. Edición original de 1900.
- Urdanoz, T. (1954). "La Teoría de los Hábitos en la Filosofía Moderna", *Revista de Filosofía*.
- Zubiri, X. (1973). "La Dimensión Histórica del Ser Humano", *Realitas I*.
- Zubiri, X. (1987). *Naturaleza. Historia. Dios*. Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (1994). *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*. Madrid: Alianza Editorial,

Fundación Xavier Zubiri.

Vara, O. (1999). *Concepciones del Agente Económico y Teoría Monetaria en el Pensamiento Económico Moderno*. Tesis Doctoral no publicada. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

VV.AA, (1999), *Economía y Economistas Españoles I. Una introducción al pensamiento económico*, Fuentes Quintana, F. (director), Barcelona: Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores.