

# *La gestión del pasado y los modelos del individuo*

Óscar L. GONZÁLEZ-CASTÁN

## **Resumen**

En este ensayo se trata de analizar algunas ideas pujantes que, desde la Ilustración, se han defendido sobre las relaciones entre los individuos y la historia gracias a las cuales se ha visto la posibilidad de compaginar los fines particulares del individuo con fines universales. También se estudian algunas teorías que suponen el desmoronamiento progresivo de este planteamiento.

*Palabras clave:* Individuo, historia, teleología, sentido, narración, teodicea, injusticia.

## **Abstract**

In this essay I shall analyze some main ideas that, from the Enlightenment onwards, have been defended about the relationships between individuals and history. According to these relationships it is always possible to coordinate the aims of particular people with universal aims. I shall also study some theories that imply the collapse of this approach.

*Keywords:* Individual, history, teleology, meaning, narrative, theodicy, injustice.

**SUMARIO** 1. Introducción. 2. Individuos y sentidos supraindividuales. 3. La gran época de la gestión del mundo y la búsqueda de sentido. 4. Marx: El final de la historia hecha por grandes gestores. 5. El darwinismo social: El sacrificio del individuo y el progreso social. 6. Husserl: Teleología y subjetividad. 7. Bibliografía.

## 1. Introducción

A partir de la Ilustración, muchos filósofos y pensadores importantes han intentado armonizar la creciente presión de las concepciones individualistas del sujeto con una visión según la cual el individuo está zarandeado por líneas de fuerza imaginarias, pero no por ello menos efectivas, que dirigen de una forma invisible todos sus esfuerzos y metas hacia el logro de ciertos fines de carácter político y moral que le trascienden. Como estos fines sólo podrían convertirse en realidad en el transcurso del tiempo, la armonización entre fines individuales y fines supraindividuales únicamente es posible en el escenario de la historia. La historia tiene una teleología interna más allá de los fines particulares del individuo, aunque no sea independiente de ellos. Sin embargo, aunque el arranque de la filosofía contemporánea haya estado marcado por ideas de esta índole, todavía muy apegadas a grandes concepciones de origen religioso, su desarrollo posterior ha caminado por vericuetos en los que se ha hecho cada vez más pujante la imposibilidad de leer en los acontecimientos sentidos supraindividuales que envuelven inexorablemente a los individuos y permiten formas muy características de narrar con sentido la historia. A pesar de esta inercia, no por ello se renunció, como pasó con la herencia marxista, a ver en la historia el ámbito en el que ciertos fines, ahora ya sí que potencialmente al alcance de los individuos, deben cumplirse e, incluso, forzarse violentamente para ver su advenimiento, y en función de los cuales es posible reconstruir el sentido de lo acontecido como camino siempre pospuesto hacia la justicia.

Las semillas para el desmantelamiento definitivo de la historia como proceso guiado teleológicamente han obtenido su sustento de dos sendas posibles. O se ha intentado mantener la idea de progreso al margen de cualquier teleología de la historia, como ha defendido el darwinismo social, o la idea de teleología se ha hecho interna a la concepción del propio individuo, como sostuvo Husserl al final de su vida. El darwinismo social ha propuesto sustituir una idea teleológica de progreso por una idea mercantilista del mismo donde el motor de la historia y el avance de las sociedades están asegurados por las leyes de la competencia para las que son inherentes las desigualdades sociales. Aunque el darwinismo social ha eliminado la teleología supraindividual, que algunos autores ilustrados e idealistas querían leer en el decurso de la historia, no ha hecho desaparecer por ello una visión del individuo supeditada a grandes categorías y abstracciones que deben ser defendidas y sancionadas y para cuya realidad la existencia de los sujetos es un puro medio.

Después de haber avanzado hasta aquí se han ensayado otras concepciones del individuo y la historia en las que la idea de teleología de la historia se ha ido esfumando cada vez más y, con ella, la idea de los grandes relatos de la historia. Quedaba, sin embargo, algunos otros intentos para hacer compaginar la idea de teleología con la idea de sujeto de tal forma que éste no quedara a merced ni de senti-

dos ajenos a su ser individual, ni de procesos de mercado que, si bien eliminan todo atisbo providencial en la historia, supeditan la vida del individuo a la vida de la especie. De lo que se trata ahora es de hacer ver que la historia es fundamentalmente el horizonte donde los fines racionales que constituyen al individuo intentan cumplimiento y plenitud. Éste es, en parte, el intento representado por Husserl.

## 2. Individuos y sentidos supraindividuales

Adam Smith publicó en 1776 su clásico libro sobre las causas del desarrollo y la riqueza de las naciones. En el capítulo cuarto se contiene la conocida doctrina económica de la mano invisible que ha convertido la obra entera de Adam Smith en el modelo por excelencia de la doctrina económica liberal contemporánea, muy injustamente como ha señalado Amartya Sen<sup>1</sup>. Brevemente, Smith sostenía que cada uno de nosotros, cuando persigue sus propios intereses en la forma, por ejemplo, de buscar un empleo que le resulte ventajoso o de usar su capital de la mejor forma para ampliar su valor, es guiado por una mano invisible que le hace promover a la vez el interés público general, aunque ni lo pretenda ni lo sepa, ni sepa tampoco cuánto exactamente lo está promoviendo cuando busca su interés particular. La metáfora de la mano invisible – un trasunto secularizado, despersonalizado y economicista de la mano providencial divina que establece en el universo un orden maravilloso que no es reconocible para quien no tenga fe o preparación en las artes liberales, como defendía Agustín de Hipona–, sirve para hacernos ver que la actividad productiva y comercial, tanto de cada individuo como del conjunto de ellos, está guiada teleológicamente. Con nuestra actividad económica, cada uno de nosotros está contribuyendo, sin saberlo, a promover un fin general que ninguno tenemos como fin primero. Es más, es preferible muchas veces en aras de la efectividad que no tengamos conscientemente este fin si es que queremos contribuir realmente el bienestar público. La historia y el desarrollo económico se sirve, pues, de los individuos para alcanzar fines supraindividuales.

Con todo, hay que ser prudente y no atribuir a Smith una doctrina cercana al absoluto *laissez-faire* de los economistas liberales más radicales que propugnan la reducción o la supresión del papel del estado en las transacciones mercantiles y sociales. Smith, como profesor de filosofía moral y lógica en Glasgow, siempre sostuvo que no es mecánica la relación de la mano invisible con el desarrollo económico, aunque lo pueda ser con el crecimiento económico, por decirlo en términos actuales. Si no hay un buen gobierno, prudencia, benevolencia, juego limpio y res-

---

<sup>1</sup> SEN, A.: “Does Business Ethics Make Economic Sense”, en Donaldson Th. y P. H. Werhane (eds.) *Ethical Issues in Business. A Philosophical Approach*, Upper Saddle River, NJ., Prentice Hall, 1996 (pp. 12-21), pp. 13-14.

peto por los derechos de los otros se neutralizarán todas las ventajas que puedan venir del juego libre de los intereses económicos en el mercado libre y el subsiguiente bienestar público que de este juego pueda derivarse.

Ahora debemos situarnos unos años más tarde, en 1784. Kant publica en esta fecha su opúsculo *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*. Casi en su comienzo mismo, nos dice algo que muy bien podría haber sido arrancado de la pluma de Adam Smith: “No se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la naturaleza, que ellos ignoran, ni cómo participan en una empresa que, de serles conocida, no les importaría gran cosa”<sup>2</sup>. La empresa última a la que todos, individuos y naciones, contribuimos, lo queramos o no, lo sepamos o no, es, para Kant, de índole práctica. Consiste en instaurar una comunidad de naciones que contribuya al perfeccionamiento de cada una de las constituciones nacionales y que, más allá de los logros civilizatorios del arte y la ciencia, permita también la instauración definitiva de la moralidad en el mundo y no simplemente del acomodo. Así pues, por debajo del real e interesado discurrir antagónico de las vidas individuales y nacionales, existe verdaderamente un plan racional práctico al que todos los conflictos e intereses contribuyen misteriosamente a realizar. Kant tiene varios nombres para aquello a lo que hay que atribuir un plan semejante. No la mano invisible, sino algo más cargado metafísicamente y no tan metafórico y secular: la naturaleza primero, y después, también, la historia universal, y hasta un sabio creador y su providencia.

La naturaleza, por tanto, se sirve de todas las disposiciones y conflictos de los individuos y las sociedades como medios para lograr, de una forma causal, una ordenación conforme a las leyes del discurrir de la historia universal. La lucha de los contrarios sirve para producir una armonía superior y un progreso que, de otra manera, sería impensable. Esta idea centenaria, de raíces religiosas, funciona en un doble sentido. Por una parte, permite que cada uno de nosotros, cuando trata de proteger y hacer valer sus intereses egoístas de una forma maquinal, no lo haga en vano, sólo por sí mismo. Cuando estamos inmersos en esta tarea de ensimismamiento, nos trascendemos inmediatamente de una manera que no es explícitamente querida, porque estamos contribuyendo también a una instauración futura del ideal del bien práctico. Por otra parte, el antagonismo permite que todo lo que hay de bueno en el ser humano florezca y llegue a desarrollo pleno. Esta forma de operar de la naturaleza en el mundo humano no es en absoluto ajena al resto de los mecanismos con los que la naturaleza logra el desarrollo de las restantes especies vivas.

---

<sup>2</sup> KANT, I.: “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”, en *Abhandlungen nach 1781*, Akademie Textausgabe Vol. VIII, Berlin, Walter de Gruyter, 1968 (pp. 15-32), p. 17.

Kant usa la famosa metáfora de la competencia de los árboles en el bosque que pugnan para conseguir la mayor luz posible. Todos crecen, se desarrollan, “mejoran”, cuanto más “intentan” quitar a los otros su porción de Sol. El bosque jugoso y frondoso sólo será posible si reina la lucha y la discordia. Lo conveniente para la especie, dirá Kant con tonos que recuerdan a Heráclito, es la discordia. También lo será para el ser humano, por mucho que, por otra parte, se vuelque en conseguir una existencia pacífica.

En Kant, la raíz de todo este impulso, a la vez de lucha y de logro, es la famosa “insociable sociabilidad” que la naturaleza sabia ha instaurado en cada uno de nosotros como individuos y como grupo. Ante semejante prodigio de armonías insospechadas sólo cabe concluir, como hace Kant, que un sabio creador ha dispuesto todo este edificio de una forma ordenada y que, por tanto, nos hallamos lejos de la “mano chapucera o la envidia corrosiva de un espíritu maligno”<sup>3</sup>. Todas estas ideas sirven casi como una demostración cosmológica de la existencia de Dios. Y digo *casi* porque la demostración tiene hasta ahora una forma condicional y, por tanto, no conclusiva. Si verdaderamente reina el orden y el progreso por debajo del aparente desorden de la historia universal, entonces es que Dios existe. La dificultad filosófica suprema será, por tanto, la de eliminar justificadamente esta formulación condicional para transformarla en un enunciado asertórico afirmativo racionalmente válido. Para Kant sólo se podrá efectuar esta eliminación de una forma definitiva si es que la experiencia nos llega a mostrar que hay realmente algo semejante a un “secreto plan y propósito” de la naturaleza que recorre, como un hilo conductor que es ante todo de carácter narrativo, la aparente multiplicidad caótica y desgarrada de vidas y pueblos. Si se pudiera llegar a hacer este prodigio, entonces tendríamos una verdadera teodicea: no habría mal que por bien no venga. La propia historia universal se justificaría. Así, el propio Kant se habría desdicho de las tesis que defendió en su escrito sobre el fracaso de todo ensayo posible en teodicea. Pero las cosas, como veremos, no llegan tan lejos.

Como mucho, Kant logra poner entre paréntesis la cláusula hipotética pero no la convierte en un enunciado afirmativo de pleno derecho. La razón es que Kant descubre muy poco en la experiencia, a la altura de las postrimerías del siglo XVIII, que le enseñe la existencia de un propósito universal en la historia de la humanidad, aunque no descarta completamente que con una perspectiva de tiempo mayor se pudiera llegar a concluir que semejante plan existe. Si el plan de la naturaleza en la historia humana necesita tiempo para avanzar en sus propósitos, también hace falta tiempo para observarlo y concluir su existencia evidente. Sucede en los planteamientos generales de la ciencia histórica lo mismo que nos encontramos en la ciencia astronómica, según la analogía kantiana. También en esta última ciencia se precisa de más tiempo que el transcurrido hasta ahora para observar en su integridad la

---

<sup>3</sup> Loc. cit., p. 22.

trayectoria que recorren el Sol con todos sus planetas en el gran sistema de las estrellas fijas. Igualmente, la historia empírica, en tanto que narración de las acciones humanas en su aspecto fenoménico, determinado, necesita tomar perspectiva suficiente respecto de ellas con el fin de “contemplar el juego de la libertad en grande” y poder descubrir así su curso regular<sup>4</sup>. Por añadidura, éste es un curso que probablemente, por determinadas huellas en la historia efectiva –Kant tenía aquí en mente la Revolución Francesa–, hace caminar a la humanidad constantemente hacia un estado mejor. Para encontrar sentido a la historia se precisa, pues, perspectiva, ver las cosas en su aspecto holista y no estar demasiado apegados a nuestra pasión por nuestras pasiones.

Pero si no es posible sostener una afirmación tajante respecto del plan de la providencia divina, entonces no es posible tampoco una teodicea completa. Y si ésta no es posible, entonces tampoco podríamos hallar una narración perfecta del mundo. No puede olvidarse que para Kant la posibilidad de construir la historia universal conforme a un plan, esto es, la posibilidad de narrar una historia del mundo en la que éste se atuviera a ciertos fines prácticos racionales, tendría la forma de una novela. Dicho de otra manera, que la existencia del mal en el mundo rompe la posibilidad de una narración continuada con sentido de la historia. Ésta es una conclusión excepcional de la reflexión sobre la meditación kantiana de la historia.

### 3. La gran época de la gestión del mundo y la búsqueda de sentido

En la estela de Smith y Kant, se sitúa también Hegel, aunque su caso en favor de la existencia de fines y designios que están por encima de los individuos y las comunidades humanas va mucho más allá, tanto práctica como especulativamente, de lo que se atrevieron a hacer los dos autores mencionados. Falta en Hegel pudor. En su caso, los rendimientos de esta falta de contención son, por una parte, una “grandeza y altura metafísica”, que está ausente tanto del ascetismo economicista de Smith como de las precauciones empiristas de Kant, y, por otra, una ambigüedad respecto del papel que los individuos juegan en el desarrollo y progreso de la historia universal. En cualquier caso, la filosofía de la historia de Hegel comparte una tesis central con Smith y Kant. Los individuos son los instrumentos sin los cuales no pueden desplegarse y llegar a conciencia los intereses *sui generis*, universales y abstractos en principio, de la historia universal. Ésta se sirve, como de un puro medio, del estado natural y subjetivo de los humanos, de sus impulsos, deseos, necesidades, opiniones e ideas, para que el espíritu universal cumpla su fin. La historia universal de Hegel, a través de las historias personales o nacionales, promue-

---

<sup>4</sup> Loc. cit., p. 17.

ve supuestos fines que no forman parte de las intenciones particulares de personas y pueblos.

La manera en que Hegel habla de este fin no se deja atrapar en fórmulas tan claras y rotundas como el fin de la historia universal en Kant. Con todo, para Hegel, igual que para Kant antes, este fin está concebido mucho más en términos de consumación de ideales prácticos que de ideales teóricos, aunque la ciencia, su fin y su progreso estén también presentes en este fin último. La filosofía de Hegel es una filosofía de reciclado: todo sirve luego para algo, para dar el advenimiento a algo distinto más allá, pero no independientemente de lo que ya había. Con todo, hay en Hegel, al menos aparentemente, un predominio de la razón práctica sobre la razón teórica. El fin último de la historia universal es, de momento, lo que es querido por el mundo. El mundo en su conjunto “aspira” a ese fin como lo deseable por sí, al margen relativamente de lo que los individuos, naciones y culturas desean de una forma inmediata como meta de sus afanes de supervivencia, expansión o grandeza. A esta primera enunciación formal del fin último se añade una segunda, más concreta, aunque todavía abstracta. El fin último del mundo “es que el espíritu tenga conciencia de su libertad y que de este modo su libertad se realice”<sup>5</sup>. La libertad es la sustancia de todo aquello que sea espíritu, conciencia, sea ésta universal o individual. Como fin último de la historia, la libertad del espíritu universal debe coincidir necesariamente, en su plena realización, con la libertad de cada uno de nosotros, de un nosotros que siempre es futuro. Y esta libertad con dos caras, la que mira a lo universal y la que mira a lo particular, no puede consistir en otra cosa que en la conciencia moral plena, en la posibilidad de proponerse fines universales y hacerlos valer en el mundo y, finalmente, como corolario de lo anterior, en llegar a tener conciencia de que el sujeto tiene un valor infinito.

Aunque con lo que llevamos dicho hasta ahora parezca que el planteamiento de Hegel es casi un duplicado del de Kant, sin embargo ambos filósofos difieren profundamente. En primer lugar, Kant tiene una concepción asintótica de la relación entre la historia empírica y el fin último de la historia universal. Hay, para decirlo en tonos socráticos, una esperanza bien fundada, aunque con escaso apoyo empírico hasta ahora, de que la marcha real de los acontecimientos se acerque, de un modo más o menos progresivo, al logro pleno del ideal práctico de convivencia entre las naciones en el que civilización y moral se den la mano. Semejante planteamiento, claramente, contravendría la tesis hegeliana, machacona y desorbitada, de que lo real es lo ideal. En la visión de Hegel no hace falta, pues, esperar a un futuro lejano, pero no absolutamente improbable, para ver el plan y los fines del espíritu absoluto ya presentes en cada momento histórico.

---

<sup>5</sup> HEGEL, G.W.F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, Vol. 11, Stuttgart, Fr. Frommans, 1961, pp. 46-47.

Como puede apreciarse, parece que Hegel nos está proponiendo un acertijo en la forma de enigma metafísico. Por una parte, hay un fin último de la historia universal. Nosotros ingenuamente pensamos, al oír hablar de un estado de cosas caracterizado como fin, que semejante estado de cosas debemos situarlo, como causa final, por encima y después de lo dado contingentemente en cada momento. Por otra parte, cada momento es, necesariamente y en cierto sentido, ese fin mismo sin ninguna carencia ni falta de cumplimiento. Este enigma, con todo, tiene fácil solución. Un “simple ejemplo” sirve para comprenderlo, al menos en principio.

Cuando se tienen solamente los planos para construir un edificio se tiene la idea del edificio en su pura vaciedad. Éste no es todavía nada, es meramente abstracto; no es un edificio. En cuanto se comienza a construir, desde el primer ladrillo, la idea ya no es pura fantasmagoría, sino que tiene realidad concreta. En un edificio en construcción que se va realizando conforme a idea, esta idea tiene realidad en cada momento pues se realiza y expresa en cada fase de la construcción. Además, cada una de ellas es necesaria dentro del proceso. Lo decisivo es que no hay que esperar hasta el final para ver la idea realizada. Sucede, eso sí, que cada una de las fases necesarias contendrá la idea sólo en aquella precisa medida que está determinada por lo que se haya avanzado previamente en el proceso de construcción. En cada estadio de construcción, él mismo necesario, la idea está tan plenamente realizada como lo han permitido el tiempo, los operarios, los materiales utilizados, la maquinaria, etc., en definitiva, los medios e instrumentos disponibles. Cada uno de estos estadios –lo real, lo concreto, lo determinado, la materia, lo que está aquí y ahora en el mundo– es ya el plano del arquitecto –lo ideal, lo abstracto, lo vacío, la forma, lo intemporal–, aunque no se haya llegado hasta el final. Lo real es lo ideal y lo ideal real. Materia y forma se confunden, como lo hacen también la potencia y el acto. Sin embargo, todos sabemos cuándo el edificio está terminado y cuándo no. Lo real es lo ideal, aunque esto último siempre quiera llegar a su acabamiento pleno que ninguna de las fases del proceso de construcción contiene en su plenitud. El arquitecto y los inversores son los que quieren “libremente” este acabamiento.

La historia universal es vista por Hegel como el edificio que he descrito, sólo que el principio último de movimiento, el arquitecto, no es “externo” al proceso, no lo dirige desde fuera determinado por cierta manía de grandeza arquitectónica, sino que es interno al proceso y libre. Y Hegel, el metafísico, el teólogo, no se anda con rodeos. Es Dios mismo, su voluntad y su providencia, quien, manifestándose en la historia universal y en cada uno de sus acontecimientos, la dirige conforme al fin de la realización de la libertad y de la conciencia moral. Y esto significa que la razón rige el mundo. Que lo real sea lo ideal, y viceversa, quiere decir ahora que lo real es racional y lo racional real. Ésta es la sustancia de la lógica hegeliana, el contenido racional de la fe del filósofo, el supuesto último que rige la narración continua de la historia universal y, finalmente, aquello que nos permite sobreponernos a



nuestra razón finita para encontrar sentido y profundidad por debajo de la superficie caótica y dolorosa de los acontecimientos. Sólo si lo real es racional e ideal, es posible encontrar una unidad por debajo de la multiplicidad. La historia universal es la realización del gobierno divino.

Indudablemente, debemos hacer las sustituciones necesarias para que la historia universal sea el edificio en construcción de la voluntad divina y que ésta no sea nada distinto de, y ajeno a su obra. Cada fase de la historia es un peldaño necesario en el despliegue libre de la razón universal. Cada estadio está hecho de los logros de cada una de las culturas, de las civilizaciones, de los pueblos y de las naciones tanto actuales como precedentes. El espíritu universal es y se concreta, en cada fase temporal, en cada uno de los estadios de desarrollo técnico, científico, artístico, religioso, científico, moral, legal y de organización política a que ha llegado cada uno de los pueblos. Son los pueblos, en la terminología romántica e idealista de Hegel, el objeto inmediato de la historia universal, y más en concreto, por paradójico que esto resulte, el espíritu que anima a los pueblos. Pero las comunidades humanas están compuestas de individuos, aunque no se reduzcan a ellos. Como hemos visto, son los individuos los bloques últimos a partir de los cuales se hace la historia de las culturas, los medios de que se sirve la providencia de Dios para llevar a cabo su fin universal.

Sin embargo, estas afirmaciones no deben entenderse en el sentido de que los individuos son medios que tienen una relación extrínseca con el fin como si el fin y los medios pudieran ser adecuadamente caracterizados sin apelar a su referencia mutua. Una independencia relativa entre fines y medios sucede cuando hay varios medios que pueden ser empleados para lograr el mismo fin. Si fuera ésta la relación entre individuo e historia, entonces los medios serían contingentes y se desbarataría la idea de que lo real es racional y necesario. Estas afirmaciones tampoco deben ser entendidas en sentido hobbesiano como si los individuos fueran algo con consistencia o tuvieran algún derecho natural antes e independientemente de las sociedades que ellos constituyen. Todo lo contrario. Hegel ha sido uno de los autores que con mayor énfasis ha sostenido que los individuos no pueden existir como tales al margen de la atmósfera que tiene preparada para ellos la sociedad a la que se van incorporando. Es ella la sustancia que los nutre y los constituye en su ser. La comunidad es un mundo acabado, fijo, necesario y preexistente en el que el acto de inmersión del individuo en ella es, a la vez, el acto que le dota de verdadera existencia. Las posibilidades de elección y de ser del individuo están, de este modo, absolutamente predeterminadas, lo cual quiere decir que el subsuelo último en que nuestra vida se apoya, nutre y crece no puede cambiarse y no puede elegirse igual que se elige un vestido. Como mucho, y ésta es la tarea de los “grandes hombres de la historia universal”, cabe comprender y canalizar toda la fuerza que hay contenida en la sociedad y conectarla, de una manera oscura pero efectiva, con fines uni-

versales por mucho que esta conexión se realice por medio de un interés y una pasión individual. Sin el interés del individuo, sin estar en lo que nos interesa, nada grande se realiza.

Con todo, no es difícil constatar que los intereses de los humanos se contraponen y están en lucha con más frecuencia de lo que las conciencias sensibles desearían. Parecería que con un material tan deteriorado y caótico, tan mezquino y banal, sólo podría surgir un *collage* improvisado para gustos muy dudosos en lugar de la realización paulatina de un ideal casi épico. Con todo, nada de esto representa el más mínimo obstáculo para que la razón prevalezca, para que lo épico sea lo cotidiano, para que lo universal se identifique siempre con su costado particular. Las sucias manos de la lucha, de la inquina, de la competición y del odio de los humanos constituyen los heraldos negros de lo universal, salpicadas, eso sí, de atisbos, que rozan el milagro, de hacer prevalecer el Bien, la Verdad y la Belleza. Todos perecemos, nos amoldamos, nos transformamos, a veces horrorosamente como el Dr. Jeckill o Gregorio Samsa, para sobrevivir o perecer en las ascuas del mal, pero lo universal y divino queda intacto, grandioso y pleno sobre este espectáculo de tinieblas. “La idea no paga así el tributo de la existencia y la caducidad”<sup>6</sup>. Y todo esto, ¡en aras de la exigencia límite, espiritual, del imperativo categórico último: para que los fines universales, los fines buenos, morales y justos encuentren cumplimiento y seguridad! En esto consiste el ardid de la razón. Y sólo quien comprende esta estratagema, aparentemente tétrica, que no es otro que el filósofo de la historia universal, está en condiciones de proponer justificadamente una teodicea. Así lo hace Hegel, pasando como un rodillo sobre las precauciones positivistas de Kant que, a estas alturas, parecen propias de un pensador remilgado, cauto, viejo. Mucho más lo hace sobre el tono literario y metafórico de Smith.

La categoría de la racionalidad, que es la categoría última que el filósofo impone en la historia, permite la construcción y defensa de una teodicea poderosa como quizás no se había visto en Occidente desde Agustín de Hipona y Leibniz, y como quizá no se haya vuelto a ver desde el pensador del idealismo absoluto. Hegel es una consumación. Para él, portavoz humilde y esforzado del espíritu universal, nada está abandonado al acaso, a la contingencia. Sólo hace falta tener una vista racional penetrante para darse cuenta de este hecho primero y oculto. La racionalidad y la humildad tienen que ir cogidas de la mano cuando se trata de revelar el modo en que se revela la Providencia de Dios en el mundo. “La verdadera humildad consiste justamente en reconocer a Dios en todas las cosas, tributándole honor en todo y principalmente en el teatro de la historia universal”<sup>7</sup>. Nada más repulsivo para Hegel que las quejas fáciles y aparentemente bienintencionadas de quienes, ante el espectáculo del mal en el mundo, entonan el canto lastimero de la corrupción y el

---

<sup>6</sup> Op. cit., p. 63.

<sup>7</sup> Op. cit., p. 41-42.

sin sentido de todo lo que nos rodea. Para Hegel, estos cantores del apocalipsis no han entendido que el sacrificio de los seres humanos, de las creaciones humanas, de las civilizaciones no es nunca en vano. El fin universal, como el ardid de la razón nos hace ver, sólo puede estar asegurado mediante este tortuoso camino. Y como Dios está justificado, lo está también la narración grandiosa hegeliana de la historia universal. Por tanto, hay resurrección y progreso en la historia universal. El decurso de la historia no es repetición como sucede en los ciclos de la naturaleza en los que la vida también resucita. El movimiento de la historia, al contrario de lo que sucede con el cíclico de la naturaleza, no es repetición, sino progreso y variación.

Todas las piezas en Hegel parecen casar bien hasta ahora. Sin embargo, encuentro un elemento desestabilizador, a parte de su verosimilitud general para un oído actual, en su filosofía de la historia universal y, sobre todo, en la relación de ésta con los individuos. A este elemento ya he aludido antes cuando dije que Hegel no descarta que haya individuos que han decidido hacer prevalecer en el mundo, en la medida de sus fuerzas, el Bien, la Verdad y la Belleza. De estas personas habla Hegel como de quienes cabría deplorar su pérdida y decadencia. Han muerto, pero no deberían haberlo hecho. Es una injusticia que haya sucedido así. Sócrates, Buda, Cristo son los nombres que acuden en su ayuda. Lo decisivo de estos individuos es que obligan a hacer, “en el espíritu humano educado”, una distinción radical, la distinción axiológica fundamental que ya hizo Sócrates en la *Apología*, entre inclinaciones, instintos y cosas que no importan absolutamente y aquellas que sí importan de este modo absoluto. Lo verdaderamente decisivo en Hegel, lo que hace estallar desde dentro su sistema, es que la historia universal no puede prescindir de estos individuos. Creo que hay que llegar a esta tesis tarde o temprano, si tomamos en serio lo que dice. Si el fin último de la historia es la realidad consumada del ideal práctico, si, por otra parte, este fin atraviesa de parte a parte la variación, la costumbre, la muerte y el rejuvenecimiento de individuos y culturas, si, en fin, no se puede hacer abstracción del contenido y de los fines de la actividad humana porque su realidad es la propia idealidad y racionalidad, entonces hay fines, sentidos, que nunca están en la retaguardia de la lucha de los intereses de la historia universal, mezclados y confundidos con cualesquiera otros, a su misma altura o bajeza, aunque así lo parezca. Estos fines serían inconmensurables con los demás. Serían, más bien, fines y sentidos que le son esenciales al ardid de la razón, sin los cuales, literalmente, no hay historia universal, no hay sentido y no hay posibilidad de descubrir un fin último de la historia. Si la razón únicamente contara para consumir sus objetivos prácticos con los intereses que sólo pueden vivir en el círculo pequeño del interés inmediato, entonces es muy improbable que consiguiera lo que se propone. O sería muy difícil que nosotros lo creyéramos. Si sólo reina el mal o si simplemente sucede que no hay ningún individuo que quiera hacer valer fines universales, entonces ¿cómo creer en una teodicea? ¿Cómo aceptar la existencia de un interés santo en el final de

la historia universal? ¿No necesitamos para creer esto de ciertos relámpagos que todavía nos hagan concebir esperanzas? Esto es lo que parece estar diciendo Hegel. Y, sin embargo, de un modo enteramente paradójico, cuanto más injusticias se cometan con estas personas, más difícil es creer en la justicia y providencia divinas. Por lo demás, como los fines y sentidos deben estar encarnados, el nervio del avance de la historia universal debe estar constituido por estos individuos únicos en los que los fines universales se hacen presentes. Que no se cumplan muchos de nuestros ideales sólo nos importa a nosotros y al círculo de nuestros allegados. Es una injusticia para nosotros, pero parcial, “subjetiva”. Que no se cumplan los sentidos encarnados en estos raros individuos es, para Hegel, una injusticia objetiva. Y es una injusticia semejante, porque “hay ideas que exigen verdaderamente su satisfacción”<sup>8</sup>. Por este motivo, ¿qué satisfacción cabría de estos ideales, qué posibilidad habría de reconocerlos en el decurso de la historia, si no fuera porque, misteriosamente, ellos se han hecho realidad en alguien, siquiera parcialmente? Dicho de forma negativa, ¿cómo surgiría una teodicea del puro mal?

#### 4. Marx: El final de la historia hecha por grandes gestores

Desde luego hay que ser un especulador nato para llegar a decir cosas como las que oímos en Hegel, pero también en Kant y Smith. Dios, la historia, la naturaleza, la mano invisible son *los expertos, los gestores omnímodos*, sean metafóricos o no, que dirigen el mundo de acuerdo con intenciones y directrices bien precisas, y que el devenir empírico del mundo sólo se encarga de ejecutar dócilmente como un ejército de trabajadores que, aparentemente de espaldas al plan originario del arquitecto, lo van cumpliendo con férrea voluntad con cada piedra que ponen a capricho. Según esta idea, es claro que el ideal de la gestión absoluta que culmina con Hegel, al igual que las formas actuales de gestión, implican, a pesar de las apariencias en contra, una pérdida proporcional del poder del individuo frente al poder gestor supraindividual, llámese éste naturaleza, historia o espíritu absoluto. Esta gestión del pasado, junto con sus voceros, va a producir una indigestión en las generaciones de pensadores inmediatamente posteriores a Hegel. Marx se caracteriza por su reacción decidida contra esta manera de concebir el orden histórico y su relación con el individuo. Frente a los poderes que se han impuesto sobre las personas como si fueran completamente extraños a, e dependientes de ellas –a pesar de que todos estos poderes han sido generados por la interacción de los propios seres humanos–, la revolución comunista prometía el control y el dominio consciente de estas fuerzas<sup>9</sup>. De todas formas, Marx tampoco fue enteramente ajeno a la gestión del pasa-

<sup>8</sup> Op. cit., p. 67.

<sup>9</sup> MARX, K.: *Die deutsche Ideologie*, en K. Marx y F. Engels *Werke*, Vol. 3, Berlin, Dietz, 1969, p. 37.

do. No fue ajeno a la idea de historia universal y, por lo tanto, no fue ajeno a la estrategia que promete obtener rendimientos últimamente positivos del devenir histórico.

Para Marx no hay un poder gestor de los individuos que, por su misma esencia, los “trascienda”. Ésta es la idea absolutamente central del pensamiento marxiano que le ha convertido en un movimiento eje de las corrientes emancipatorias del mundo contemporáneo. Lo fundamental para esta emancipación es darse cuenta de que los poderes gestores, existiendo con toda su cruda realidad, son “inmanentes”, están aquí en y con nosotros. Ellos son, en su raíz madre, las condiciones materiales de vida expresadas en las relaciones materiales de producción, intercambio, distribución y consumo tal y como se han ido dando concretamente y transformando históricamente. La emancipación, la ruptura libre de las cadenas, pasa por el reconocimiento de que lo natural o divino está, para el ser humano, en el círculo inmediato de su proximidad porque son su ser mismo. Cualquier tesis que produzca una impresión diferente sólo puede ser el resultado de enajenar los productos de las facultades humanas convirtiéndolos en objetos con vida propia y, por lo tanto, con capacidad de opresión si son “sabiamente” instrumentalizados. Esto no quiere decir que no haya condiciones extrínsecas al ser humano que lo determinan. Se trata, más bien, de que la “humanidad doliente que piensa y la humanidad pensante oprimida” tome conciencia de que lo aparentemente extrínseco a las personas es una creación social y no un objeto suprahumano impuesto<sup>10</sup>. Ésta es la lección básica de la izquierda hegeliana bien aprendida por Marx. Y es ella la que impide absolutamente que la idea básica que vimos expresada en Smith, Kant y Hegel según la cual el individuo promueve fines generales aun cuando viva de espaldas a ellos, pueda elevar el vuelo y tomar altura especulativa. Y si, con todo, hay que volar teóricamente sobre la realidad, será en un vuelo rasante en el que vayamos lo más pegados posibles a la existencia humana y a sus supuestos básicos que, a la par, son los presupuestos de toda historia. Estos presupuestos, para Marx, no son otros que los medios que permiten poder vivir. “Para poder “hacer historia” los hombres tienen que hallarse en condiciones de poder vivir. Y vivir implica, ante todo, comer y beber, vivienda, vestimenta y algunas otras cosas”<sup>11</sup>. Si sostener estas afirmaciones como consecuencia de eliminar la concepción de los individuos como instrumentos de la historia supone no tener “grandeza y altura metafísica”, tanto peor para la metafísica, pero tanto mejor para los individuos, sobre todo para los que tienen las manos callosas y secas. Ante la visión de estas manos, como metáfora del trabajo mísero, del sufrimiento y del dolor, la metafísica hegeliana palidece.

---

<sup>10</sup> MARX, K.: “Deutsch-Französische Jahrbücher”, en K. Marx y F. Engels *Werke*, Vol. 1, Berlin, Dietz, 1969, (pp. 336-346), p. 343.

<sup>11</sup> MARX, K.: *Die deutsche Ideologie*, en K. Marx y F. Engels *Werke*, Vol. 3, Berlin, Dietz, 1969, p. 28.

Una vez que Marx ha suprimido todo ámbito “transcendente” respecto del cual quepa sostener que de él proceden fines que hay que poner en una u otra conexión explícita con la historia efectiva, se podría creer que Marx también elimina todo fin práctico en la historia universal e, incluso, la idea misma de historia universal. Pero no es así. En realidad, no podemos hacer nada sostenidamente y, por lo tanto, teleológicamente, en favor de los individuos que padecen, si no creemos que realmente hay un fin de la historia realizable que, además, permita la construcción de una historia universal. Este fin, como en Kant y Hegel, es también de orden práctico. Su caracterización debe ser fiel a dos principios: el principio de que no hay fines supra-humanos y el principio de que se debe reducir todo supuesto objeto del que parezcan emanar necesidades extrínsecas a mero resultado inmanente de nuestras facultades y formas de organización material y social. Podemos decir que lo que busca Marx es un fin práctico y, por tanto, un deber ser, que ni está situado en un punto infinito de la coordenada a la que quizá se va acercando progresiva y orgánicamente la curva de la historia empírica, como sucedía en Kant, ni, por otra parte, es un fin que ya es real en todo momento, aunque no en su plenitud, como en Hegel. Este fin práctico es la libertad entendida de la siguiente manera: “La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad”<sup>12</sup>.

Este reino de la libertad es también el reino de la necesidad porque una libertad pura, cualquier cosa en que ésta consista, sólo existiría para el individuo puro, del que, según Marx, hablan los ideólogos. Pero no hay tal individuo. Si la libertad, como dominio del ser humano sobre todo poder ciego, incluido el Estado, implica que los individuos siempre deben partir de sí mismos, entonces esto último sólo puede ser entendido teniendo en cuenta que no hay “sí mismo” al margen de las condiciones y circunstancias históricas. No hay una autonomía, una libertad completa del individuo respecto de estas circunstancias. En este punto sí ha sido Marx un lector entusiasta de Hegel. Lo que no acepta Marx es que el curso de la evolución histórica lleve aparejado necesariamente la autonomización completa de las circunstancias y relaciones sociales, que la división del trabajo hace inevitable, respecto de los individuos<sup>13</sup>. Las condiciones materiales de la vida social tampoco tie-

---

<sup>12</sup> MARX, K.: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band, Buch III. Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion*, en K. Marx y F. Engels Werke, Vol. 25, Berlin, Dietz, 1969, p. 828.

<sup>13</sup> MARX, K.: *Die deutsche Ideologie*, en K. Marx y F. Engels Werke, Vol. 3, Berlin, Dietz, 1969, p. 75.

nen autonomía, “libertad”, respecto de los individuos. La crítica fundamental de Marx a Hegel en este punto es que la comunidad y las condiciones materiales de vida en que ésta se apoya no son un subsuelo que no puede cambiarse por un acto de elección supremo. Lo que sí sucederá, como veremos, es que este acto de elección es seguramente revolucionario. Por lo tanto, no es verdad que siempre estemos obligados a elegir en un círculo muy limitado de posibilidades porque el círculo más amplio concebible, el de la organización y características de la propia comunidad a la que vamos incorporándonos, es siempre un mundo acabado y necesario respecto de los individuos. Se puede transformar el mundo, como se nos exhorta en la undécima tesis sobre Feuerbach, sin esperar a que nos transforme y nos haga a su plena medida y semejanza. Se trata, en definitiva, de que los gestionados gestionen y, sobre todo, *se gestionen*. En esto consiste la revolución comunista para Marx: en el control y dominio consciente de los poderes productivos y de sus apéndices espirituales (el Estado, la ley, la familia, la ciencia, la filosofía, el arte, la religión, etc.). Se trata, pues, de hacernos dueños, sobre el trasfondo insuprimible de la necesidad, del propio destino y no ser aplastados inmisericordemente bajo su peso de losa, tal y como se declaró en el manifiesto de la comuna de París en 1871.

Con todas estas tesis parece que también Marx nos propone un enigma. Por una parte, existe un fin práctico de la historia universal, entendiendo por tal historia la evolución de las condiciones materiales de producción. Por otra parte, ese fin ni está dado en ningún sentido, ni se puede esperar con fe ciega a que llegue en un futuro lejano como consecuencia de una evolución orgánica, natural, de la historia y de sus condiciones de producción, aunque sobre este último punto en particular parece haber, como veremos, una oscilación e indeterminación en la filosofía de la historia marxiana.

La pieza clave para desentrañar este enigma es la categoría de revolución radical y, por lo tanto, de ruptura, que no existen en las filosofías de la historia de Kant y Hegel. El salto definitivo para el cumplimiento del fin práctico de la historia entrevisto por Marx no puede realizarse sin violencia, sin “rigor, valentía y falta de consideración”<sup>14</sup>. En ausencia de estas características es imposible la liberación de las barreras más oprimientes de lo dado social e históricamente. Con esta tesis, en forma de prognosis, Marx parece estar criticando, directa o indirectamente, la filosofía de la historia kantiana. No se trata para Marx de que cultivemos el hábito de la observación paciente, que podría necesitar muchas generaciones, de hechos históricos gracias a los cuales podamos descifrar, como encarnados en aquellos sucesos históricos, un fin universal y una evolución a mejor de la humanidad. Se acabó la paciencia si queremos que lo mejor llegue. Es la hora de la acción. Lo mejor y el propio salto e impulso hacia lo mejor, deben producirse y forzarse. Si en todo

---

<sup>14</sup> MARX, K.: “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung”, en K. Marx y F. Engels *Werke*, Vol. 1, Berlin, Dietz, 1969 (pp. 378-391), p. 389.

momento las condiciones extrínsecas al ser humano son creadas por la sociedad, también debe crearse socialmente las condiciones que acaben con las condiciones dadas. Este movimiento “reflexivo”, sin embargo, no puede siquiera plantearse como sobre el vacío histórico. Marx es consciente de que si la categoría de ruptura es necesaria, la de evolución no lo es menos. El tiempo para la revolución debe madurarse. No hay revolución sin evolución consumada.

Como se ha dicho en muchas ocasiones, Marx tiene fe en la fuerza y dinámica lógica de los procesos reales. Las fases nuevas de la historia humana surgen dialécticamente como consecuencia del desarrollo de las contradicciones internas de las fases previas. Lo que no está claro a la luz de los textos de Marx es si el sistema de producción capitalista terminará por muerte natural cuando se desplieguen y exasperen todas las contradicciones que están presentes en él, como dice en ocasiones, o si, por el contrario, su muerte será necesariamente violenta gracias a la dictadura del proletariado, fase previa a la instauración definitiva de la sociedad sin clases. De aquí la oscilación que señalaba más arriba. Es la oscilación entre los procesos orgánicos, naturales, y los procesos inorgánicos o violentos. Marx parece a veces sugerir que los procesos orgánicos son condiciones necesarias y suficientes para superar cualquier forma históricamente dada de producción. En otras ocasiones parece que estos procesos son sólo una condición necesaria pero no suficiente.

La ruptura con las cadenas del pasado es enteramente necesaria porque ya no hay fe en la fuerza de la astucia de la razón del espíritu universal de los teólogos, como no la hay tampoco en la mano invisible de los economistas. No se puede dejar hacer a nada ni a nadie por nosotros. Si no hay nada más en lo que poder esperar y confiar que estas representaciones de teólogos y economistas, entonces es mejor que no haya esperanza ni confianza. Viviremos entregados, lo sepamos o no, lo queramos o no, al poder extraño que supone la existencia del mercado mundial, única fuerza realmente tangible que sojuzga en medida creciente a los individuos y que ha sido el resultado de la extensión de la propia actividad humana a escala planetaria. A la altura del tiempo histórico en que vivió Marx, el problema de la teodicea o de cualquier otro que reviviera el sino antiguo ya no era ningún problema. El problema es el ahora y cómo salir liberados de él. Es más, ni siquiera el ateísmo supone dificultad alguna. Éste es *culpa levis* en comparación con lo que está en juego en la crítica de la economía política y de las relaciones de producción que no es otra cosa que “las furias del interés privado”. “La Alta Iglesia inglesa, por ejemplo, perdona antes el ataque a 38 de sus 39 artículos de fe que el ataque a 1/39 de sus ingresos en dinero”<sup>15</sup>. Pero la filantropía del ateísmo es puramente abstracta, filosófica, y necesita siempre de la real y efectiva que vendrá de la mano del comunismo. Mientras tanto desenmascaramos el hecho de que los aficionados a escribir teorías de eco-

---

<sup>15</sup> MARX, K.: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, Buch I. Der Produktionsprozess des Kapitals*, en K. Marx y F. Engels *Werke*, Vol. 23, Berlin, Dietz, 1969, p. 16.



nomía política e historias universales teológicas pertenecen a la clase burguesa y las escriben como sus representantes y defensores.

Como el ateísmo es ya un problema menor dentro de los auténticos conflictos de la cultura europea, el problema del mal ha dejado de tener relevancia como dificultad y motivo para construir una teodicea. Esta afirmación no quiere decir que para el pensamiento marxiano el mal no tenga importancia. Precisamente porque la tiene absolutamente, en forma sobre todo de mal social, es por lo que su consideración debe plantearse en otro ámbito que el insignificante de la teodicea. En primer lugar, el mal absoluto es la injusticia absoluta, el sufrimiento universal, la existencia de “cadenas radicales”<sup>16</sup>. Y Marx verá el mal que lo es sin paliativos encarnado en una clase de la población. El sufrimiento de esta clase es sufrimiento universal. Por este motivo, la reclamación de ciertos derechos, de un cambio radical una vez que se ha alcanzado el tiempo maduro para él, no es la reclamación de derechos especiales. Así sería si la injusticia que padece la clase proletaria fuera una injusticia especial. Pero su sufrimiento procede de “la injusticia a secas”<sup>17</sup>. Y como existe la injusticia a secas, no puede haber teodicea alguna. No hay justificación del mal en aras de un porvenir glorioso, autoconsciente. Pero como en Hegel, también en Marx sucede que las situaciones de injusticia universal y objetiva reclaman para sí el cumplimiento de fines que son fines en sí, absolutos, como lo es, ante todo, el fin de la libertad. Por lo tanto, debe arremeterse contra todo lo que dificulta e impide de raíz el advenimiento de estos fines: la propiedad privada, el trabajo asalariado, el Estado, la familia burguesa, la libertad entendida como mera libertad de comercio y de comprar y vender, etc. La diferencia con el idealista alemán es que Marx no consigue ver en determinados individuos la presencia de ideas universales que exigen verdaderamente satisfacción. De estas ideas y de los fines a que están orientadas teleológicamente, aunque no orgánicamente, es portadora antes la clase que el individuo, porque es la clase la mínima unidad del análisis social e histórico. La adscripción de un individuo a una clase, decir de él que es un burgués o un proletario, implica mucho más que tener una idea precisa y a priori de sus condiciones materiales de vida. Implica haber identificado y aislado un rasgo nuclear de su ser a partir del cual se podría deducir la totalidad de sus acciones y pensamientos. La clase social es también en la realidad la valedora y promotora de fines, sean de clase o universales, y la que padece las consecuencias de la organización socio-económica y, por lo tanto, espiritual de la sociedad. “Aquí sólo se trata de personas en la medida en que son personificación de categorías económicas, portadoras de determinadas relaciones e intereses de clase. Mi punto de vista, que concibe el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico-natural, es

---

<sup>16</sup> MARX, K.: “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung”, en K. Marx y F. Engels *Werke*, Vol. 1, Berlin, Dietz, 1969, p. 390.

<sup>17</sup> Id.

el que menos puede hacer al individuo responsable de relaciones y situaciones de las que socialmente es criatura por mucho que pueda elevarse sobre ellas subjetivamente”<sup>18</sup>. Con todo, el objetivo último es la liberación del individuo, sobre todo del yugo insoportable que supone la división del trabajo social, pues esta división es la que nos incrusta en las estructuras de clase que “condicionan nuestras expectativas y anula nuestros cálculos”<sup>19</sup>.

Después de estas reflexiones queda por dilucidar si el mal auténticamente tal, según lo concibe Marx, rompe el hilo de la narración de la historia universal porque él es una asfixiante ruptura de sentido. Para Marx la evolución histórica permite una reconstrucción teórica y racional porque la misma marcha de la historia tiene el carácter de la racionalidad, no en el sentido hegeliano, sino en el más común de encontrar en ella elementos que permiten su hilazón en una narración continuada. Esta narración no sería un “invento” del teórico, sino palabras que se desprenden de la propia realidad para quien no esté ofuscado por una falsa conciencia. Sin embargo, como hemos visto, la necesidad que plantea la injusticia universal de que haya una ruptura, de que nada sea como ha sido, supone la conciencia de que la narración racional del pasado que puede ofrecer el análisis científico se atasca en un punto más allá del cual seguir con el mismo orden material, social y económico y con su narración se convierten en actos ininteligibles. El lugar central de la injusticia a secas, universal, que es siempre la injusticia con el otro, se convierte así en un punto de verdadera inflexión del sentido. No se entendería que siguiéramos como estamos.

## 5. El darwinismo social: El sacrificio del individuo y el progreso social

Las ideas de Marx suscitaron réplicas desde muchos puntos de vista. Quizá, uno de los sectores críticos del marxismo que más influencia social tuvo y que todavía hoy extiende sus tentáculos, tanto a un nivel popular como a un nivel más culto, es el darwinismo social, que estudiaremos encarnado en Andrew Carnegie. En comparación con las tesis de la historia de los autores anteriores que hemos analizado, podemos decir que la característica fundamental del darwinismo social de Carnegie es que presenta la evolución histórica de la humanidad sin presumir en ella ningún fin, ni inmanente ni trascendente, ni natural ni forzado. La tarea a la que se enfrenta Carnegie no es tanto que la humanidad alcance un fin determinado, configurado previamente o no, cuanto que solucione un problema que tiene planteado. Dadas las

---

<sup>18</sup> MARX, K.: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, Buch I. Der Produktionsprozess des Kapitals*, en K. Marx y F. Engels *Werke*, Vol. 23, Berlin, Dietz, 1969, p. 16.

<sup>19</sup> MARX, K.: *Die deutsche Ideologie*, en K. Marx y F. Engels *Werke*, Vol. 3, Berlin, Dietz, 1969, p. 33.

nuevas condiciones sociales y materiales de producción, ¿cómo administrar debidamente la riqueza para que ricos y pobres vivan en armonía de una manera no forzada? El golpe maestro de Carnagie para que se vaya solucionando esta dificultad es suponer que las propias desigualdades sociales, lejos de ser el mal radical que hay que extirpar, es el comienzo de la solución y su motor permanente.

La historia material es la historia tanto de los que se quedan atrás y perecen, como de los que experimentan un florecimiento económico, pues tanto unos como otros no son los protagonistas directos de la historia. Lo decisivo para el darwinismo social no son estos dos grupos dispares ni los individuos que los componen, sino la estructura del mercado en tanto que marco global irrebasable en el que deben cohabitar unos y otros y buscar su equilibrio. Este sistema del mercado es un sistema que guarda relaciones biunívocas con los sistemas naturales, aunque él mismo no sea un sistema natural. Esta correlación es la que permite que se utilice –ideológicamente para unos, descriptivamente para otros– algunas ideas sustantivas de la teoría de la selección natural de Darwin para la explicación del progreso social.

La idea es bien simple. La sociedad avanza y se fortalece progresivamente gracias a la lucha de los individuos por la supervivencia en el mercado. Tal y como se nos presenta, el mercado actual, en tanto que resultado pero también en tanto que motor de la historia, presenta unas desigualdades que deben ser consideradas en su justa medida por el teórico social y por todos los individuos que componen la sociedad. Estas desigualdades son, por una parte, la condición para la existencia de la ley de la competencia. No hay competencia entre los individuos, si no hay desigualdades entre ellos. Por otra parte, es la propia ley de la competencia la que origina estas desigualdades sociales porque es esta ley y los resultados concretos que arroja los que perpetúan las desigualdades. Sin embargo, lo importante para Carnagie no parece ser el aspecto circular de esta argumentación, que le pasa desapercibido, sino constatar los daños y beneficios obvios que la propia ley de la competencia y su reverso inseparable, la desigualdad social, han generado. Los daños son claros. Las sociedades humanas han perdido progresivamente homogeneidad y comunicación entre sus diversas clases. La ley de la competencia ha obligado a los empresarios a hacer toda clase de economías entre las que figuran tener bajo control los salarios de los trabajadores. Es lo que hoy se denomina la moderación salarial. Todo esto ha generado desconfianza mutua entre los trabajadores y la patronal. Sin embargo, la ley de la competencia también ha proporcionado beneficios indudables, el más destacado de los cuales es un maravilloso progreso material. Hoy un número enorme de personas, antes impensable, disfruta de los mismos bienes que hace años o siglos eran patrimonio exclusivo de las clases socialmente florecientes (luz eléctrica, agua corriente, calefacción, vacaciones, etc.). Lo decisivo para el darwinismo social es que todos estos beneficios superan con creces las desventajas inherentes a la ley de la competencia. Esta idea es para el darwinismo social más un enunciado descripti-

vo ajustado que un juicio valorativo muy discutible. Esta tesis también es decisiva ideológicamente. Así se gestiona una vez más la historia, aunque esta vez ni por una mano invisible, ni por Dios. En conjunto, entonces, es buena esta irregularidad entre ricos y pobres pues luchar contra ella es luchar contra la ley de la competencia, y luchar contra esta ley es querer volver a un estado irrepetible, al menos sin daños gigantescos, en el que ya no haya diferencias importantes entre ricos y pobres. Carnegie menciona en este sentido la situación de las tribus indias antes de la expansión colonial estadounidense hacia el oeste. Para Carnegie, la supresión de las clases ha probado ser un fracaso. De cualquier modo, la ley de la competencia, tanto si es benigna como si no lo es, está ahí y no podemos evadirnos de ella sin daños de gran alcance y difíciles de calibrar. No se han encontrado todavía sustitutos para ella. Carnegie dice: “Aunque la ley pueda ser a veces dura para el individuo, es lo mejor para la raza, porque asegura la supervivencia de los más aptos en toda organización. Por consiguiente, aceptamos y damos la bienvenida, como condiciones a las cuales debemos acomodarnos, a la gran desigualdad del entorno, a la concentración de los negocios industriales y comerciales en manos de unos pocos, y a la ley de la competencia entre éstos, por ser condiciones no sólo beneficiosas, sino también esenciales para el progreso futuro de la raza”<sup>20</sup>. El camino desagradable y forzado para el Ángel de la Historia de Benjamin está abierto.

Obviamente, la pregunta que hay que plantearse a estas alturas es quién es el “nosotros” que da la bienvenida a estas condiciones y qué relación guarda con ellas y con su mantenimiento. Carnegie parece desear que el “nosotros” pueda ser fácilmente sustituible por un “se”. Debería ser una instancia impersonal, una ley y no una clase –la no sacrificada–, la que, en última instancia, “acepta” el sacrificio del individuo, del individuo “débil”. Lo característico del darwinismo social es que, como en Kant, no habría bosque frondoso sin luchas entre los árboles por conseguir la luz, la riqueza. Lo que separa radicalmente a Carnegie del pensador ilustrado es que todavía en Kant hay conatos de querer adivinar un plan noble conforme a fin que hace que el holocausto del individuo no sea en vano. En el darwinismo social, como sucede generalmente con el naturalismo biológico, no hay tal designio superior. La evolución no está guiada teleológicamente. El sacrificio de los individuos se produce para los otros individuos que todavía pueden decir “nosotros” porque sobreviven, porque son ellos los que constituyen la especie viva en un momento histórico dado. No hay teodicea ni atisbos de ella. No hay justificación de Dios, sino únicamente de la especie. Por tanto, no queda más remedio que decir que el “nosotros” al que se aludía es el nosotros de una clase económicamente superior y no un “nosotros” transformado en “se”.

---

<sup>20</sup> CARNAGIE, A.: “Wealth”, en Donaldson Th. y P. H. Werhane (eds.) *Ethical Issues in Business. A Philosophical Approach*, Upper Saddle River, NJ., Prentice Hall, 1996 (pp. 209-214), p. 211.

Esta clase de darwinismo social, además, producirá una sustitución radical en las figuras estelares de la historia. En Hegel, como vimos, los fines universales exigían “verdadera satisfacción“ de la que sólo podían dar cuenta determinados individuos. Es una injusticia objetiva que estos individuos desaparezcan o que su vida quede truncada. En el darwinismo social de cuño economicista, la figura fundamental es la del gestor mercantil e industrial que tiene talentos especiales para la organización y para la producción de riqueza. Para Carnagie, es bueno para la especie que estos individuos dotados y escasos en número acumulen riqueza porque sólo así la invertirán en producir nueva riqueza y, por lo tanto, en producir bienestar social gracias a la ley de la competencia. Lo que no es bueno es que estos individuos no reciban siquiera los intereses de su capital. Hay que mantener a estos individuos suficientemente incentivados. De no hacerlo, una situación semejante llevaría a la bancarrota y, por consiguiente, al mal social y al estancamiento del progreso material, fuente de todo progreso social. Son ellos, los gestores mundanos, no los divinos, los auténticos motores de la historia contemporánea.

Se podría argumentar que el darwinismo social y económico de Carnagie sólo tiene realidad cuando se conciben los fundamentos de la sociedad de la forma capitalista occidental. Si fuéramos capaces de reemplazar estos fundamentos por otros de nueva planta, como propone el movimiento revolucionario marxista, entonces el darwinismo social se quedaría sin base real, sin las condiciones que lo hacen plausible. Ante esta clase de objeciones, Carnagie recurre a un expediente tajante. Sencillamente, la historia de la humanidad ha probado que las condiciones sociales actuales en las que la ley de la competencia y de la acumulación de capital son básicas, han mostrado fehacientemente que son superiores a cualesquiera otras que la humanidad haya experimentado y probado antes, sobre todo cuando el baremo consiste en que el mayor número de personas disfrute del mayor bienestar material posible. De una forma algo más cauta, Carnagie simplemente afirma que, en realidad, no podemos estar seguros de los efectos que el socialismo o el anarquismo tendrán en las sociedades en las que eventualmente se implanten. Pero, según él, podemos reconocer que todo comunismo desaparecerá tan pronto como se empiecen a separar los zánganos de las abejas obreras como ya ha sucedido con las formas de comunismo primitivo. Frente al comunismo, el individualismo y la defensa de la propiedad privada se revelan no como resultados avanzados, aunque parciales, que deben superarse, sino como verdaderos puntos de llegada más allá de los cuales sólo queda incertidumbre, en el mejor de los casos, cuando no puro idealismo. Admitir como plausible la supresión del individualismo y la propiedad privada sólo puede concebirse bajo la condición de un cambio radical de la naturaleza humana. Sin embargo, si se es realista, es muy poco probable que se produzca semejante revolución en nuestra esencia que vaya más allá de un mero experimento mental.

## 6. Husserl: Teleología y subjetividad

Después de Marx, las concepciones teleológicas de la historia sufrieron un desprestigio creciente. Las implicaciones de esta defunción para la concepción del individuo fueron decisivas dado que los individuos dejaron de ser concebidos como entidades atravesadas de sentidos “extrínsecos” que los trascienden y van más allá de sus inquietudes y motivaciones particulares. En el camino de este recorrido se encuentra el darwinismo social, aunque no sólo él, con su ensalzamiento del gestor mercantil e industrial como figura básica y prominente en nuestras sociedades frente al santo o al héroe. Después de este jalón, resultaba realmente difícil recobrar algún tipo humano con significado universal gracias al cual se rehabilitara una concepción del sujeto para la que el concepto de teleología fuera central sin estipular ninguna clase de designio divino. Además, del éxito de esta empresa dependía, al menos en parte, la superación de una humanidad que ha convertido al gestor con poder económico en la figura que debe ser imitada sobre todas las demás dada su importancia para la evolución de la sociedad. Husserl, en un pequeño escrito de 1931, que es ante todo un borrador de trabajo, intentó, contestando a Heidegger y a Scheler, una vindicación muy peculiar –en parte ilustrada y en parte religiosa– de los conceptos de subjetividad y teleología que estuviera por encima de estas concepciones economicistas y antiteleológicas imperantes, aunque él no planteara sus ideas con este propósito directo.

El punto de partida de Husserl es la tesis, de momento *ad hoc*, de que la subjetividad humana, en su estructura íntima, tiene la forma de una teleología. La subjetividad aspira al fin último de la perfección racional, tanto teórica como práctica. Esta teleología es la “forma ontológica” radical de la subjetividad que la articula en su ser<sup>21</sup>. No hay ni es posible reconocer una subjetividad al margen de la existencia y reconocimiento de esta teleología. Por lo tanto, la afirmación central con la que arranca Husserl es que la reflexión filosófica no encuentra que el individuo, en su vivir cotidiano, se amolda a un fin que, aunque sea inmanente al mundo, pertenece mucho más al mundo como totalidad que a él como individuo. Por el contrario, es la propia subjetividad la que lleva en sí, de una forma que todavía es misteriosa aunque constitutiva, una prefiguración de fines y, por lo tanto, de tareas, que debe llevar a perfección. Vemos, por tanto, un vuelco en el planteamiento que analizamos en los autores ilustrados y en Hegel. Y si, por otra parte, debe haber una revolución para que estos fines tengan realidad, es una revolución que debe comenzar antes en uno mismo que en el todo social. El espíritu marxista queda así diluido y orillado,

---

<sup>21</sup> HUSSERL, E.: “Teleologie. Die Implikation des Eidos transzendente Intersubjektivität im Eidos transzendentales Ich. (aufgrund von Noten vom 5. November 1931)”, en Iso Kern (ed.), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Husserliana XV, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973 (pp. 378-386), p. 378.

yo diría que peligrosamente. De momento podemos decir que Husserl es consciente, después de todos sus estudios sobre la intersubjetividad monadológica, de que la realidad auténticamente subsistente es la intersubjetividad antes que las mónadas subjetivas. No hay posibilidad de que la ciencia se constituya o que la vida ética sea posible o, incluso, que haya mundo, si no hay un “nosotros” mucho antes que un “yo”, es decir, sin cooperación ni comunicación de las mónadas. Como consecuencia, si “la autoconstitución de la subjetividad trascendental consiste en dirigirse en infinito a la “perfección”, a la verdadera autoconservación”, esto último no será posible al margen de la humanidad y de aspirar a que ella en su conjunto logre plenamente, intersubjetivamente, los logros teleológicos que estructuran la subjetividad como fines de su existencia<sup>22</sup>. “La subjetividad trascendental existe en la forma, que le es necesaria, de la mundanidad; esto es, en la forma de una humanidad que quiere configurarse a sí misma y, consigo, a su mundo, en un mundo verdadero, “libre de contradicción” ”<sup>23</sup>. Habrá que ver, sin embargo, si es posible que todos los seres humanos puedan querer y cumplir a la vez con los fines que les performan. Pero en la cita que acabo de escribir, Husserl parece dejar abierta la puerta para que sean determinados proyectos políticos y educativos las encarnaciones fácticas gracias a las cuales la humanidad se da a sí misma su propia forma. Es más, su autoconservación sin contradicciones dependería mucho más de esta clase de proyectos que de cumplir ciegamente con la ley de la competencia.

Acabamos de decir que para Husserl toda subjetividad es mundo y vive, ante todo, en un mundo que es comunitario, el mundo de la humanidad. La subjetividad existe como mundanidad, como facticidad comunitaria. Como se ha sugerido, esta facticidad implica el reconocimiento de una humanidad que no está libre de contradicciones. Ella necesita todavía configurarse, autoconstituirse, de acuerdo con determinados fines. Toda subjetividad, por tanto, vive también en el desgarramiento interno porque, siendo pura teleología teórica y práctica, esta teleología no queda cumplida inmediata y mecánicamente. Es más, puede suceder perfectamente que los individuos no sean ni remotamente conscientes de que albergan en sí estos fines. En esto consistiría la contradicción absoluta. El problema fundamental que estamos compelidos a contestar es saber cómo puede suceder que aquello que nos constituye sea y no sea a la vez; que seamos esa teleología pero que, al mismo tiempo, no esté ni realizada ni sea necesariamente consciente ni tenga por qué realizarse. Tenemos de nuevo aquí otro enigma.

La pieza clave para solucionarlo será la categoría de “despertar”, de indudables resonancias platónicas y budistas, para cuya comprensión son necesarias otras más<sup>24</sup>. Orientarse al fin infinito de la perfección racional, necesario como condición

---

<sup>22</sup> Id.

<sup>23</sup> Id.

<sup>24</sup> Loc. cit, p. 380.

básica para intentar cumplir con ciertos ideales políticos y educativos, es una tarea que puede permanecer completamente en las zonas sombreadas más oscuras de la conciencia. El proceso teleológico al que aspiramos como humanidad puede ser totalmente oscuro para los sujetos individuales. Para sacarlo a la luz hace falta una “voluntad de vida” una “voluntad de verdadero ser” que necesita desarrollarse<sup>25</sup>. Este desarrollo es imposible sin la asistencia de la voluntad que es entendida de dos maneras. Por una parte, está la voluntad que es patente a cada uno de nosotros, una voluntad que puede plantearse metas mundanas completamente alejadas y ajenas respecto de las que serían propias de la supuesta teleología racional que cada uno de nosotros portamos esencialmente. Por otra parte, esta clase de voluntad tiene “un horizonte de voluntad latente”. Frente a la voluntad real, empírica, concreta que mostramos cada uno de nosotros hay un “horizonte abierto”, larvado, de posibles metas volitivas que le son imprescindibles a la humanidad y, como sabemos, al propio ser de la subjetividad<sup>26</sup>. Pero estas metas, como simple horizonte, se presentan de una forma vacía y amorfa. Lo decisivo del planteamiento de Husserl es que sería imposible que las cosas fueran así, que hubiera esta dicotomía de voluntades, si no fuera porque previamente ese horizonte queda abierto –obsérvense las resonancias de Heidegger– por la propia constitución teleológica de la subjetividad.

Sin embargo, Husserl piensa que la tarea de las vidas humanas es que aquel horizonte amorfo de metas adquiera forma, conciencia, impulso. Y este tránsito de un estado a otro está pensado como un despertar del individuo a su “condición trascendental” sin por ello renunciar o aniquiliar su mundanidad<sup>27</sup>. Este despertar a la condición trascendental es un despertar “al horizonte de la humanidad auténtica”. Además, “esta idea, la de la humanidad auténtica, está preontológicamente formada en el ser humano [...], es decir, la voluntad tiene ahora esa idea [el perfeccionamiento infinito de la racionalidad teórica y práctica] en la forma expresa de meta, en la forma de un fin de la totalidad de todos los fines individuales y supraindividuales (intersubjetivos, de toda la humanidad)”<sup>28</sup>. Por tanto, el hecho de que los seres humanos se incorporen al intento de cumplimiento de ciertos fines no se produce nunca de una forma radicalmente heterónoma y extrínseca, como caída del cielo, sino, en cierta medida, de la forma más autónoma posible y, por lo tanto, libre. No hay aquí nunca una novedad absoluta, una sorpresa mayúscula, como si el individuo no hubiera nunca sospechado que tales fines existían, sino el reconocimiento consciente de una trabazón arquitectónica de fines ya preformada en él. En la medida en que esto sea así, hay que realizar la sustitución de la figura del gestor industrial y comercial y, antes que la de él, de la figura del individuo que vive desatento

---

<sup>25</sup> Loc. cit., p. 378.

<sup>26</sup> Id.

<sup>27</sup> Loc. cit., p. 380.

<sup>28</sup> Loc. cit., p. 378-379.



a los fines de la historia universal aunque contribuya a ellos con férrea disciplina, por la figura de la persona que vive despierta.

La dificultad ahora es que sólo algunos individuos despiertan en sí mismos estos fines universales, racionales, transcendentales, ya prefigurados en ellos y en la propia humanidad. Sólo algunos individuos *se* despiertan y viven despiertos. Husserl, sin embargo, parece sugerir que este despertar tiene condiciones sin las cuales no puede realizarse, que lo ideal es que todos los sujetos lo hagan pero que de hecho no es así. Sólo algunos lo hacen. ¿De qué tipo serían estas condiciones? Desde luego tendrían que ser condiciones materiales, políticas y educativas si es que queremos que la propuesta de Husserl no se quede en el ámbito de la teorización humanista de carácter estetizante. Pero además de este tipo de condiciones hay también condiciones históricas. La voluntad despierta de los individuos, que tiene que ser siempre una voluntad renovada a cada instante porque el vivir despiertos a los fines universales no es algo que pueda adquirir ninguna inercia más o menos mecánica, sino que necesita una repetición constante –en esto consiste lo que él llama la voluntad como yo verdadero, la voluntad en sentido auténtico, la voluntad divina y de eternidad–, se incorpora a, es parte de, y prolonga una “tradicción de autenticidad”, una “verdadera tradición” que es siempre una “tradicción de la verdad”, del ser auténtico (Husserl 1973, 379-380). Todas estas expresiones husserlianas, todas ellas extremas, apuntan al hecho de que la voluntad despierta se difunde *extensive* e *intensive* en otras voluntades y tiene capacidad para ello pues siempre se vive entre otras subjetividades que ya existen con la misma estructura teleológica larvada, la estructura de la verdadera humanidad. Esta tradición de autenticidad constituye el sentido de la historia fuera del cual todo parece absurdo. Es esta tradición la que da sentido también a la historicidad del yo individual. Pertenecer así a una comunidad histórica en la que la humanidad auténtica se reconozca y prolongar esta tradición exige para Husserl tomarse en serio la misión que siempre subyace a toda “pedagogía y política éticas” (Husserl 1973, 380). Es así como se instaura una *imitatio* de esta tradición y como hay esperanzas de que subsista. Por lo tanto, ya no hay confianza de que lo ideal sea lo real. Los fines universales no subsisten por sí, grandiosos por encima de la facticidad del mundo, aunque incrustados en ella. Tampoco hay una teodicea, dado que no es una imposibilidad que todo sea realmente en vano. La tradición de verdad implica que aunque los fines universales teóricos y prácticos no vayan nunca a reinar, hay personas que viven como si fuera así. Por lo tanto, no sólo angustia, sino también esperanza.

La teleología, como “forma de todas las formas”, según dice Husserl con tintes aristotélicos, sería, si seguimos la sugerencia de estas resonancias clásicas, el alma, el motor del mundo<sup>29</sup>. Husserl, sin embargo, considera que esta forma no es algo

---

<sup>29</sup> Loc. cit., p. 380.

que la experiencia haya mostrado en todo su ser. Para Husserl, en expresión con claras resonancias aristotélicas, la teleología “es lo último para nosotros, bien que lo primero en sí”<sup>30</sup>. Que la experiencia no muestre plenamente el cumplimiento en el mundo de la teleología de la subjetividad, tanto individual como colectiva, ni la lleve a mostrar nunca porque ella implica la “idea de perfección infinita” quiere decir que semejante teleología se presenta como un deber infinito antes que como una generalización de la experiencia. De lo que no habla Husserl ni, según creo, puede deducirse de sus tesis, es que sea posible suponer que la humanidad se acerca de una forma asintótica al cumplimiento del ideal de la razón teórica, expresada para Husserl en la filosofía, ni al cumplimiento del ideal de la razón práctica. Esta metáfora geométrica debe sustituirse por la literalidad de la idea de despertar.

Después de todo lo que hemos dicho hasta ahora, creo que sigue siendo legítima la sensación de que la tesis de la arquitectura teleológica de la subjetividad con todo lo que ella implica es *ad hoc* porque Husserl la introduce en este trabajo tentativo sin aparente argumentación. Su validez estaría garantizada en la medida, como mucho, en que estemos dispuestos a considerar que las afirmaciones que hemos desplegado sirven como formas de estructurar y explicar ciertos fenómenos históricos y culturales, y que los tipos humanos que esas afirmaciones ponen en primer plano tienen un valor más allá de los gustos individuales. Como esta forma de garantía exige situarse en el principio de la argumentación filosófica del cual dependen todos nuestros enunciados posteriores, siempre correremos el riesgo de que con otros principios se generen otras formas de explicar y estructurar fenómenos históricos y culturales también importantes. El *décalage* de la cultura contemporánea al que aludí al comienzo de este apartado es que vivimos en un entorno histórico donde tesis muy semejantes a las del marxismo, a las del darwinismo social y a las husserlianas, cada una con su propia génesis histórica, cohabitan y reclaman a los individuos su asentimiento... y su vida. Creo que ésta puede ser una de las causas profundas por la que los sujetos, o algunos sujetos, vivan con una sensación creciente de saturación por no saber cómo armonizar estas fuerzas, si es que hay que armonizarlas, o si, por el contrario, hay que ignorar todas ellas porque son metarrelatos absurdos.

## 7. Bibliografía

CARNAGIE, A.: “Wealth”, en Donaldson Th. y P. H. Werhane (eds.) *Ethical Issues in Business. A Philosophical Approach*, Upper Saddle River, NJ., Prentice Hall, 1996, pp. 209-214.

---

<sup>30</sup> Id.

- HEGEL, G.W.F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, Vol. 11, Stuttgart, Fr. Frommans, 1961.
- HEGEL, G.W.F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, (Trad. José Gaos), Madrid, Alianza Editorial, 1980. (He seguido esta traducción.)
- HUSSERL, E.: “Teleologie. Die Implikation des Eidos transzendente Intersubjektivität im Eidos transzendentales Ich. (aufgrund von Noten vom 5. November 1931)”, en Iso Kern (ed.), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Husserliana XV, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973, pp. 378-386.
- HUSSERL, E.: “Teleología”, *Daímon, Revista de Filosofía*, 14, (1997), pp. 5-14. (He seguido esta traducción.)
- KANT, I.: “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”, en *Abhandlungen nach 1781*, Akademie Textausgabe Vol. VIII, Berlin, Walter de Gruyter, 1968, pp. 15-32.
- KANT, I.: “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en E. Ímaz (ed.) *Filosofía de la historia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 39-65. (He seguido esta traducción.)
- MARX, K.: “Deutsch-Französische Jahrbücher”, en K. Marx y F. Engels *Werke*, Vol. 1, Berlin, Dietz, 1969, pp. 336-346.
- MARX, K.: “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung”, en K. Marx y F. Engels *Werke*, Vol. 1, Berlin, Dietz, 1969, pp. 378-391.
- MARX, K.: *Die deutsche Ideologie*, en K. Marx y F. Engels *Werke*, Vol. 3, Berlin, Dietz, 1969.
- MARX, K.: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, Buch I. Der Produktionsprozess des Kapitals*, en K. Marx y F. Engels *Werke*, Vol. 23, Berlin, Dietz, 1969.
- MARX, K.: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band, Buch III. Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion*, en K. Marx y F. Engels *Werke*, Vol. 25, Berlin, Dietz, 1969.
- SEN, A.: “Does Business Ethics Make Economic Sense”, En Donaldson Th. y P. H. Werhane (eds.) *Ethical Issues in Business. A Philosophical Approach*, Upper Saddle River, NJ., Prentice Hall, 1996, pp. 12-21.
- SMITH, A.: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Chicago: University of Chicago Press, 1976.