



Noviembre 2010

EL PROBLEMA DEL MÓVIL DE LA HISTORIA

Evelio A. Pérez Fardalez

Universidad de Ciencias Médicas de Sancti Spíritus

evelio@ucm.ssp.sld.cu

Para citar este artículo puede utilizar el siguiente formato:

Pérez Fardalez, E.A.: *El problema del móvil de la historia*, en *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, noviembre 2010. www.eumed.net/rev/ccss/10/

Resumen: Se analiza el problema del móvil de la historia, a la luz del planteamiento que la filosofía de la historia hace de este problema. Se realiza una exposición de los presupuestos marxistas de este problema, y se llega a la conclusión de que lo que mueve a los hombres en la historia es el sentido de la vida.

Palabras claves: historia, móvil de la historia, filosofía de la historia, hegelianismo, marxismo.

Desarrollo:

El problema del móvil de la historia es un problema que fue planteado, fundamentalmente, en los marcos de la filosofía de la historia, terreno propio de la filosofía idealista, no así del materialismo. Al respecto F. Engels planteaba: "Los hombres hacen su historia, cualesquiera que sean los rumbos de ésta, al perseguir cada cual sus fines propios propuestos conscientemente; y los resultados de esa numerosas voluntades, proyectadas en diversas direcciones, y de su múltiple influencia sobre el mundo exterior, es precisamente la historia. Importa, pues, también lo que quieren los muchos individuos. La voluntad está determinada por la pasión o por la reflexión. Pero los resortes que, a su vez, mueven directamente a éstas, son muy diversos. Unas veces, son objetos exteriores; otras veces, motivos ideales; ambición: pasión por la verdad y la justicia, odio personal, y también manías individuales de todo género... Hay que preguntarse qué fuerzas propulsoras actúan, a su vez, detrás de esos móviles, qué causas históricas son las que en la cabeza de los hombres se transforman en estos móviles. Esta pregunta no se la había hecho jamás el antiguo materialismo. Por eso su interpretación de la historia, cuando la tiene, es esencialmente pragmática; lo enjuicia todo con

arreglo a los móviles de los actos; clasifica a los hombres que actúan en la historia en buenos y malos, luego comprueba, que, por regla general, los buenos son los engañados, y los malos los vencedores. De dónde se sigue, para el viejo materialismo, que el estudio de la historia no arroja enseñanza muy edificante, y, para nosotros, que en el campo histórico este viejo materialismo se hace traición a sí mismo, puesto que acepta como últimas causas los móviles ideales que allí actúan, en vez de indagar detrás de ellos, cuáles son los móviles de los móviles. La inconsistencia no estriba precisamente en admitir móviles ideales, sino en no remontarse, partiendo de ellos, hasta sus causas determinantes. En cambio, la filosofía de la historia, principalmente la representada por Hegel, reconoce que los móviles ostensibles y aun los móviles reales y efectivos de los hombres que actúan en la historia no son, ni mucho menos, las últimas causas de los acontecimientos históricos, sino que detrás de ellos están fuerzas determinantes, que hay que investigar” (1).

En Hegel, el problema es planteado con claridad. Según éste la historia trabaja inconscientemente, pero bajo el imperio de la necesidad, hacia una meta ideal fijada de antemano, es decir, hacia la realización de la idea absoluta, y la tendencia ineluctable hacia esta idea absoluta forma la trabazón interna de los acontecimientos históricos. Hegel tuvo la convicción de que lo absoluto no era otra cosa que la razón, y que, por eso, el hombre tenía acceso a él, posibilitado por su razón finita. De modo tal que el fin y la esencia de la razón coinciden en un proceso que culmina en el autoconocimiento. Hegel parte en su filosofía de un principio ideal sustancial: la idea absoluta. Como principio único y unitario –sustancia última de todas las cosas- esta idea absoluta (o razón universal) rige el mundo. Quiere esto decir que para conocer la realidad hay que desentrañar la razón. La propia historia universal es fruto de una obra íntima, silenciosa y secreta: el proceso de purificación y autoelaboración del espíritu universal, cuyo objetivo último es hacer el mundo conforme a sí mismo, es decir, objetivar el saber. En otras palabras, la historia universal –y la realidad en general- es la exposición del espíritu universal, de cómo este labora para llegar a saber lo que es en sí. Según él, en la historia hay un fin último: la libertad, que por medio de la astucia de la razón se abre paso. Hegel interpreta los distintos períodos de la historia universal como momentos sucesivos en el progreso lineal de una sustancia universal que persigue un fin último: la libertad. En Hegel, la conquista de la libertad humana era consecuencia de un largo proceso de desarrollo de la realidad social y del conocimiento, y, por tanto, hija del tiempo. Por otra parte, Hegel define la libertad contemplativamente, como la conquista del saber absoluto, momento en que el mundo logra realizarse conforme al concepto.

Según Hegel “la razón rige el mundo y... por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente” (2). Él señala que “debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo” (2). Indica que “damos por supuesto, como verdad, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón –no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta” (2). Él se preguntaba: “¿Cuál es el fin de todas estas formas y creaciones? No podemos verlas agotadas en un fin particular. Todo debe redundar en provecho de una obra. Este enorme sacrificio de contenido espiritual ha de tener por fundamento un fin último. Se impone pues la pregunta de si tras el tumulto de esta superficie no habrá una obra íntima, silenciosa y secreta, en que se conserve la fuerza de todos los fenómenos” (2). Hegel señala que “hemos de contemplar la historia universal según su fin último. Este fin último es aquello que es querido en el mundo. Sabemos de Dios que es lo más perfecto. Por tanto, Dios sólo puede quererse a sí mismo y a lo que es igual a sí. Dios y la naturaleza de su voluntad son una misma cosa; y esto es lo que filosóficamente llamamos la idea. Lo que debemos contemplar es, por tanto, la idea: pero proyectada en este elemento del espíritu humano. Dicho de otro modo más preciso: la idea de la libertad humana (2). Y añade: “Oponemos el espíritu a la materia Así como la gravedad es la sustancia de la materia, así –debemos decir- es la libertad la sustancia del espíritu. Inmediatamente claro para todos es que el espíritu posee la libertad, entre otras propiedades. Pero la filosofía nos enseña que todas las propiedades del espíritu existen sólo mediante la libertad, que todas son simples medios para la libertad, que todas buscan y producen la libertad. Esto es un conocimiento de la filosofía especulativa: que la libertad es la única cosa que tiene verdad en el espíritu” (2). Aclara que “el espíritu es libre. Hacer real esta su esencia, alcanzar esta excelencia, es la aspiración del espíritu universal en la historia universal” (2).

Cierto es que Hegel parte de las ideas de Anaxágoras de que el nous, el intelecto en general o la razón, rige el mundo, y que parte del planteamiento de Aristóteles de que debe ser conocido el motor inmóvil que es el que mueve a los individuos. Pero él, Hegel, fue el primero en plantear con plena claridad el problema del móvil de la historia.

Ahora bien, Hegel, como todos los filósofos de la historia, a decir de Engels, traen desde fuera de la historia el móvil de los móviles, la supuesta causa determinante del desarrollo histórico. Engels nos dice: “la filosofía de la historia... consiste en sustituir la trabazón real acusada en los hechos mismos por otra inventada por la cabeza del filósofo, y la historia era concebida, en conjunto y en sus diversas partes, como la realización gradual de ciertas ideas, que eran siempre, naturalmente, las ideas favoritas del propio filósofo... Es decir, que la trabazón real de los hechos, todavía ignorada, se suplantaba por una nueva providencia mística, inconsciente o que llega poco a poco a la conciencia” (1). Y añade: “Aquí —en la filosofía de la historia-, al igual que en el campo de la naturaleza, había que acabar con esas concatenaciones inventadas y artificiales, descubriendo las reales y verdaderas; misión esta que, en última instancia, suponía descubrir las leyes generales del movimiento que se imponen como dominantes en la historia de la sociedad humana” (1).

Pero esto, que afirma Engels, no quiere decir que estemos ante el fin de la filosofía de la historia, más bien asistimos a una reformulación del problema. Si hay que buscar los móviles de los móviles de la conducta humano, de la actividad de los hombres; entonces el problema sigue en pie, es decir, se mantiene el problema de encontrar el móvil de la historia. Lo que hay que abordarlo desde posiciones materialistas. Se requiere, necesariamente de un concepto (concepción, doctrina, etc.) de la historia. La primera filosofía de la historia, vista desde una posición materialista, pertenece históricamente al marxismo.

A Carlos Marx se le atribuye la creación de un nuevo concepto de historia y se le atribuye el descubrimiento de estas leyes. Néstor Kohan señala que “en las distintas tradiciones humanísticas de la filosofía de Marx se pueden encontrar básicamente tres conceptos de historia. El primero alude al proceso histórico como el cambio en el cual la esencia que define al hombre pugna por realizarse, en lucha con las condiciones de existencia actuales, por ello en esta perspectiva la historia es pensada como la realización teleológica de una norma. El segundo remite a una historia entendida como un proceso natural objetivo originado, sujeto y conforme a leyes de hierro, metálicas, absolutamente independientes tanto de la voluntad de los seres humanos como de su conciencia y de actividad social, por eso desde este registro la historia es concebida como parte de la naturaleza, como proceso “histórico-natural”. El tercero concibe la historia como proceso que no tiene fines de normas preestablecidas y que constituye un resultado abierto y contingente como producto de la propia praxis humana. Si la historia, desde esta tercera alternativa, tiene regularidades y leyes de tendencia, estas no son talmente independientes de la práctica humana ni constituyen leyes naturales sino que se explican a partir del actuar de los sujetos. Estos viven y actúan persiguiendo determinados fines, aunque su entrecruzamiento no coincide necesariamente con las metas individuales de su acción. Creemos no equivocarnos al sostener que, si bien en la obra de Marx existen elementos como para sostener cada una de las tres posturas, aquella que da cuenta con mayor fidelidad de la perspectiva histórica de su método y concepción de la vida es la tercera. El principal defecto del primer concepto (sostenido históricamente por el humanismo y el socialismo ético) consiste en que parte de una idea antropológica previa que es, en última instancia, ajena a las relaciones sociales... Mientras que el del segundo... termina por hipostasear la historia al punto de convertirla en un proceso necesario y fatal, ajeno a los agentes sociales, que además tendría una direccionalidad preestablecida o una existencia objetiva indiferente a la práctica de los sujetos sociales concebidos como meros “portadores y soportes” (3).

Claro que necesariamente no hay que estar de acuerdo con Kohan para ser marxista ni tan siquiera para llamarse un entendido en Marx. El propio Marx echa luz sobre el asunto al afirmar: “Un par de palabras para evitar posibles equívocos. En esta obra —se trata de El Capital- las figuras del capitalista y del terrateniente no aparecen pintados, ni mucho menos, de color de rosa. Pero adviértase que aquí sólo nos referimos a las personas en cuanto personificación de categorías económicas, como representantes de determinados intereses y relaciones de clases. Quien como yo concibe el desarrollo de la formación económica de la

sociedad como un proceso histórico-natural, no puede hacer al individuo responsable de la existencia de relaciones de las que él es socialmente criatura, aunque subjetivamente se considere muy por encima de ellas” (4). Es decir, que aquí, en esta obra de la época de la madurez de Marx, él se adhiere a lo que Kohan llama segundo concepto. Quizá en la época en que Marx se hallaba bajo la influencia de Feuerbach, en el período feuerbachiano, puede hablarse de un concepto de historia en Marx antropológico, como el que Kohan señala como primero. Pero el tercero a que alude Kohan, no es, según nuestro punto de vista, reconocible en Marx.

José Ramón Fabelo Corzo en el primero de una serie de trabajos, dedicados al análisis de la relación contradictoria entre el capitalismo y la vida humana titulado “La vida humana ante los desafíos del capital: El legado de Marx”, interpreta a Marx en su concepto de la historia de la forma siguiente:

“Uno de los incuestionables aportes teóricos de Marx fue la clara delimitación del papel fundamental que desempeña la vida humana en la sociedad y en su historia. La aparente acumulación caótica de acontecimientos, con la que identifican la historia muchos de sus intérpretes antes y después de Marx, sólo adquiere un sentido y se aproxima a determinada lógica (plural, diversa, si se quiere, pero lógica al fin) si se vincula al proceso real de la vida de los seres humanos. La tesis de partida del gran revolucionario alemán es a primera vista sencilla, casi obvia: “la primera premisa de toda historia humana –nos dice Marx junto a Engels- es la existencia de individuos humanos vivientes” (5). A lo que agregan: “la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para “hacer historia”, en condiciones de poder vivir” (5). Que la vida sea la primera premisa de la historia no significa en la visión teórica de Marx que su función se reduzca a ser la condición inicial, de partida, de la evolución histórica, como si su papel radicara exclusivamente en ofrecer el empuje primario y se dejara después a otros factores (las ideas, el Estado o el poder en general) la misión de ser la fuente fundamental del movimiento histórico. De ninguna manera, para Marx la vida es no sólo el “motor de arranque” de la historia, es su impulso permanente, “una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas” (5). La propia “organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida” (5). Si Darwin había encontrado en la vida (en particular, en la lucha por la existencia) la clave para explicar la evolución de las especies, Marx también adjudicaría a la vida la llave explicativa de la historia. No había nada casual en ello. La vida es un atributo compartido por las plantas, los animales y los humanos. Todos son seres vivos y, como tales, portadores de un impulso vital hacia la autoconservación. Dicho impulso responde a una ley universal de la vida, sin la cual ésta no podría existir. De este impulso se derivan las necesidades y la acción dirigida a su satisfacción, garantes de la imprescindible relación metabólica con el medio exterior. Más esto no significa que el autor de El Capital haya promovido una especie de darwinismo social en la interpretación de la historia. Hay una diferencia radical entre la vida como base de la evolución de las especies y la vida como fundamento de la historia, es decir, entre la vida de las plantas y animales, por un lado, y la vida humana, por el otro. Y esta diferencia esencialmente radica en el modo en que se obtiene lo que se necesita para vivir. “Podemos distinguir –señala Marx y Engels- el hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material” (5). Llegamos así a una concreción del concepto de vida humana en Marx. Lo que se encuentra en el fundamento de la historia no es la vida abstracta, sino la vida producida por el propio hombre. “El primer hecho histórico es, por consiguiente,... la producción de la vida misma” (5) Se trata entonces de una vida no puramente biológica, no puramente natural, sino también –por el esencial acto de su producción- de una vida social...Por eso, señalaron los fundadores del marxismo, “la producción de la vida... se manifiesta inmediatamente como una doble relación –de una parte, como una relación natural y de otra como una relación social” (5). Ahora, que la vida sea producida, y que lo sea socialmente, entraña otra consecuencia fundamental: ella no puede ser creada de una vez y para siempre de manera igual. A diferencia de otras especies, cuya vida es esencialmente la misma en sus características y atributos básicos, con independencia de la época y el lugar, la vida humana, en tanto depende también de un componente social vinculado a la producción de los medios de vida, presenta una gran variedad y habrá de ser una y otra vez recreada, siempre de manera distinta. La producción de su propia vida como seres

humanos está íntimamente asociada a la apropiación que haga de esa realidad previa. Por eso, cada generación se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades. De ahí que la vida humana sea cada vez un resultado concreto diferente, un producto histórico distinto, de los cual se deriva otro de los atributos fundamentales del hombre como género: su historicidad”

Es decir que para Fabelo, Marx desarrolla un concepto de la historia a partir de un principio que Fabelo llama “impulso vital de autoconservación”. Según él, Marx apela a la vida como móvil de la historia. Este principio que Fabelo llama “impulso vital de autoconservación” es abstracto, y esto es, a nuestro parecer, ajeno a las concepciones de Marx. El propio Marx aclara el asunto.

En el postfacio a la segunda edición de El Capital, Marx tiene a bien citar la crítica que un comentarista hace de su libro (El Capital), alegando que es la imagen exacta de lo que él piensa, es decir, de su concepción de la historia. Aquí dice (citado por Marx como “bueno”): “Lo único que Marx le importa es descubrir la ley de los fenómenos en cuya investigación se ocupa. Pero no sólo le interesa la ley que los gobierna cuando ya han cobrado forma definitiva y guardan entre si una determinada relación de interdependencia, tal y como puede observarse en una época dada. Le interesa además, y sobre todo, la ley que rige sus cambios, su evolución, es decir, el tránsito de una forma a otra, de uno a otro orden de interdependencia... Por tanto, Marx sólo se preocupa de una cosa: de demostrar mediante una concienzuda investigación científica la necesidad de determinados órdenes de relaciones sociales... Para ello, la basta plenamente con probar, a la par que la necesidad del orden presente, la necesidad de un orden nuevo hacia el que aquel tiene inevitablemente que derivar, siendo igual para estos efectos que los hombres lo crean o no, que tengan o no conciencia de ello. Marx concibe el movimiento social como un proceso histórico-natural regido por leyes que no sólo son independientes de la voluntad, la conciencia y la intención de los hombres, sino que además determina su voluntad, su conciencia e intenciones... Se dirá, que las leyes generales de la vida económica son siempre las mismas, ya se proyecten sobre el presente o sobre el pasado. Esto es precisamente lo que niega Marx. Para él, no existen tales leyes abstractas... Según su criterio, ocurre lo contrario: cada época histórica tiene sus propias leyes... Tan pronto como la vida supera una determinada fase de su desarrollo, saliendo de una etapa para entrar en otra, empieza a estar presidida por leyes distintas... Un análisis un poco profundo de los fenómenos demuestra que los organismos sociales se distinguen unos de otros tan radicalmente como los organismos vegetales y animales... Más aún, al cambiar la estructura general de aquellos organismos... cambian también de raíz las leyes que lo rigen... El valor científico de tales investigaciones estriba en el esclarecimiento de las leyes especiales que presiden el nacimiento, la existencia, el desarrollo y la muerte de un determinado organismo social y su sustitución por otro más elevado. Este es, indiscutiblemente, el valor que hay que reconocerle a la obra de Marx” (4).

Es decir, para Marx no existen leyes abstractas del desarrollo social. El “impulso vital de autoconservación” es abstracto. Por tanto, según nuestro parecer, es ajeno a Marx. Fabelo coquetea con las tesis de La Ideología Alemana, obra del período temprano de Marx y Engels, lo que lo pudo desorientar.

Ya en una obra madura como el “L. Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana”, Engels aclara el punto de vista de él y el que él supone es de Marx también. Aquí nos dice: “Si se quiere investigar las fuerzas motrices que... están detrás de estos móviles... y que constituyen los verdaderos resortes supremos de la historia, habría que fijarse no tanto en los móviles de hombres aislados..., como en aquellos que mueven a grandes masas, a pueblos en bloque..., a clases enteras... Pero mientras que en todos los períodos anteriores la investigación de estas causas propulsoras de la historia era punto menos que imposible –por lo complejo y velado que era la trabazón de aquellas causas con sus efectos-, en la actualidad, esta trabazón está lo suficientemente simplificada para que el enigma pueda descifrarse... Las condiciones se habían simplificado hasta tal punto, que había que cerrar intencionalmente los ojos para no ver en la lucha de estar tres grandes clases (los terratenientes, la burguesía y el proletariado) y en el choque de sus intereses la fuerza propulsora de la historia moderna, por lo menos en los dos países más avanzados... Era claro y palpable que los orígenes y desarrollo de estas... clases residían en causas puramente económicas. Y no menos evidente era que en

las luchas entre los grandes terratenientes y la burguesía, lo mismo que en la lucha de la burguesía con el proletariado, se trataba, en primer término, de intereses económicos, debiendo el poder político servir de mero instrumento para su realización... En la historia moderna, al menos, queda demostrado, por lo tanto, que todas las luchas políticas son luchas de clases y que todas las luchas de emancipación de clases... giran, en último término, en torno a la emancipación económica" (1).

Es decir, para Engels el factor determinante, el resorte que moviliza a la historia, al menos en las luchas políticas, es lo económico. Notemos algo. Engels tiene a bien aclarar que esto es válido ante todo para la historia moderna y para los países más avanzados. Por lo que se refiere a otros períodos de la historia y otros lugares, las cosas pueden cambiar.

En carta a Jose Bloch del 21/22 de septiembre de 1890, Engels escribe "según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que eso. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta... ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan...su forma... Somos nosotros mismos quienes hacemos nuestra historia, pero la hacemos, en primer lugar con arreglo a premisas y condiciones muy concretas. Entre ellas, son las económicas las que deciden en última instancia" (6). En Carta a W. Borgius del 25 de enero de 1894, él señala que "el desarrollo político, jurídico, filosófico, religioso, literario, artística, etc., descansa en el desarrollo económico. Pero todos ellos repercuten también los unos sobre los otros y sobre su base económica. No es que la situación económica sea la causa, lo único activo, y todo lo demás, efectos puramente pasivos. Hay un juego de acciones reacciones, sobre la base de la necesidad económica, que se impone siempre en última instancia" (7). Y continúa: "Los hombres hacen ellos mismos su historia, pero hasta ahora no con una voluntad colectiva y con arreglo a un plan colectivo, ni siquiera dentro de una sociedad dada circunscrita. Sus aspiraciones se entrecruzan; por eso en todas estas sociedades impera la necesidad, cuyo complemento y forma de manifestarse es la casualidad. La necesidad que aquí se impone a través de la casualidad es también, en última instancia, la económica" (7). Y en carta a Conrado Schmidt destaca que "las condiciones materiales de vida son el primum agens (la primera causa)" (8).

Este punto de vista de Engels, que según él es compartido por Marx (cosa esta en la que hay razones para creer, pues de no ser así, el propio Marx se habría encargado de aclarar –Marx nunca admitió a ningún amigo suyo la más mínima discrepancia teórica sin que la rebatiera), apunta a que se tomen las condiciones materiales, la producción y la reproducción de la vida real, la economía como el móvil de la historia. Este es el punto de vista del marxismo, al menos a lo que se refiere la versión de Engels.

La tesis de que las condiciones materiales de vida, la producción y la reproducción de la vida real, y entre estas condiciones materiales, la economía, como factor más importante (en las condiciones materiales de vida entran muchos factores: la familia, el medio geográfico, la población, el medio ambiente, y la economía, etc.), determinan la historia difícilmente pueda ser rebatida. Ello encierra una gran verdad. Pero hay un punto en el que Engels no pensó: ¿Economía para qué?

Es un punto de vista difundido en la literatura, que parte desde Hegel (éste a su vez lo retomó de los clásicos de la economía política inglesa) y que retoma el marxismo, de que la satisfacción de las necesidades con la producción, genera nuevas necesidades, y así sucesivamente, con lo que se tiene un proceso ampliado de la producción, y con esta el movimiento de la economía, la que mueve a su vez a la historia. Kohan nos dice que "en Hegel, la necesidad subjetiva se satisface por medio de objetos exteriores. Pero una vez satisfecha la necesidad a través de los productos que proporciona el trabajo, el movimiento dialéctico no se detiene. Surgen nuevas necesidades, que a su vez se satisfacen nuevamente, y así hasta el infinito" (3). Hegel lo expresa así: "El animal tiene un círculo limitado de medios y de modos de satisfacción de sus necesidades, que igualmente son limitadas. El hombre, en la misma dependencia, presenta, a la vez, la superación de la misma y su universalidad, sobre todo

mediante la multiplicación de las necesidades y de los medios, y luego, por medio de la descomposición y la distinción de la necesidad concreta en partes singulares y aspectos específicos que llegan a ser necesidades diversas particularizadas y, por tanto, más abstractas” (9). En el Curso de Economía Política de la Universidad Lomonosov se puede leer: “El consumo de productos exige que se sigan produciendo, continúen creando su necesidad y, por otra parte, a medida que se satisfacen las viejas necesidades hace que se desarrollen nuevas necesidades” (10). En resumen, se supone que la producción se ejecuta para satisfacer las necesidades, y que esta producción crea nuevas necesidades, y así sucesivamente. En virtud de este principio, se supone, se desarrolla la historia, es decir, la creación de nuevas necesidades y su satisfacción es un “motor” que mueve la economía, con ésta la historia. En teoría, es así como se supone (por muchos) que la economía es móvil de la historia.

Otro punto de vista difundido también en la literatura es aquel que plantea que la economía hace la historia porque los hombres al producir y reproducir los bienes materiales, producen y reproducen las relaciones sociales. Y como la sociedad se define no como la suma de individuos, sino como el conjunto de las relaciones sociales; entonces la economía hace la historia. Pero esta tesis supone lo anterior: que la satisfacción de la necesidad con la producción genera nuevas necesidades. ¿Sino como explicar el desarrollo de la economía, y con ésta de la sociedad?

Pero la necesidad y su satisfacción no operan por sí solas, no son sujetos. Es el hombre quien descubre la necesidad, y lo hace movido por otros móviles. La producción por la producción no cobra sentido. El fin último de la producción es el consumo, pero el consumo por el consumo tampoco tiene sentido. El sentido del consumo y el sentido del descubrimiento de la necesidad se dan en el hombre. Por eso, la producción y la economía cobran sentido como medios para el hombre, como medio para los fines humanos.

La tesis de que la satisfacción de la necesidad genera nuevas necesidades deja oculto el hecho de que es en el hombre donde se da el descubrimiento de la nueva necesidad. Del mero acto del consumo no puede surgir la nueva necesidad. La nueva necesidad es un descubrimiento del sujeto, que se da en el plano espiritual y no en el plano material.

El hombre, después de satisfacer las necesidades netamente animales se plantea el problema de satisfacer las necesidades puramente humanas: las espirituales. La economía es en el hombre una premisa, una condición –la más importante quizá– para otros fines, para los fines netamente humanos.

La razón de ser, la razón por la cual vivir se encierra en el sentido de la vida de las personas. Por tanto, el móvil supremo de la conducta humana, de la actividad de los hombres, lo que en su entrecruzarse conforma la historia, es el sentido de la vida (-ya nosotros habíamos señalado esto (11)). El hombre vive para realizar su sentido de la vida (-el sentido de la vida es una idea formada por el conjunto de metas, aspiraciones, apetitos, etc., que de forma concreta se dan en cada ser humano (11)).

El problema no estriba en remontarse hasta la economía, partiendo de los móviles ideales inmediatos; sino en no remontarse sobre la economía hasta el móvil supremo de la conducta humana. El hombre no es un ser reactológico como el animal. No opone a una acción sobre él, una respuesta programada de antemano. El hombre se comporta, tiene conducta. Su comportamiento y conducta responde, en última instancia, a la intención de realizar su sentido de la vida, que él concretamente tiene.

La tesis de que la economía (las condiciones materiales de vida, etc.) es el factor, dentro de tantos, que más “empuja” a los hombres a su accionar es totalmente verdadera. Pero, ¿por qué los hombres se mueven conforme a la economía? porque los hombres encuentran, fundamentalmente en la economía, las condiciones necesarias para realizar su sentido de la vida. Sin economía no hay realización del sentido de la vida, es decir, la vida pierde su sentido, con lo que desaparece la historia. Economía por economía no cobra sentido, cobra sentido solo como medio de realización del sentido de la vida de los distintos individuos.

Cuando se habla del sentido de la vida hay que ver en ello la dialéctica de lo abstracto y lo concreto. Es abstracto el sentido de la vida cuando se destaca, del conjunto de metas y aspiraciones de cada ser humano una faceta, y se señala como única meta de la vida (la felicidad, los placeres, etc.). Es concreto cuando se integra en una pirámide, como síntesis, las múltiples determinaciones de su sentido de la vida. Ahora bien, lo abstracto es objetivo.

Comúnmente se identifica lo abstracto con lo subjetivo, con un estado subjetivo de conciencia. Pero lo abstracto porta, también, el atributo de la objetividad. Ya Marx había señalado que el trabajo abstracto, del que se forma el valor de las mercancías es objetivo. En este sentido, existen determinaciones abstractas del sentido de la vida que tienen naturaleza objetiva, es decir, que para una época, para un conjunto de hombres, para una sociedad o para una formación económico-social existen objetivamente. ¿Cuáles?, son muchas. Pero hay una que nos interesa para el caso que nos ocupa.

Cada sociedad, cada formación social, cada estadio histórico encierra un sentido de la vida genérico, que se le añade al sentido de la vida concreto de cada hombre. En otras palabras, cada formación económico-social aporta al sentido de la vida de cada hombre de esta sociedad un componente abstracto de sentido de la vida. Así, en el capitalismo (en las sociedades capitalistas) existe un concepto "capitalista" del sentido de la vida: el sentido capitalista de la vida (por ejemplo, el "sueño americano"), etc., que se inserta objetivamente en el sentido de la vida concreto de cada individuo. Cada sociedad moldea el sentido de la vida de sus individuos a la manera de ella.

Notemos algo. El sentido de la vida tiene carácter clasista. También cada clase social añade al sentido de la vida de cada individuo de esta clase un elemento abstracto, una determinación de clase. Pero así y todo, a pesar de la determinación clasista, existe la determinación social genérica, es decir, el sello de la sociedad a que pertenece.

¿Y cuál es este concepto, esta determinación para la sociedad capitalista?, los conceptos de plusvalía y capital. En la sociedad capitalista, el capital piensa a través del burgués. Según ideas de Marx, el capitalista es una personificación de las relaciones de producción capitalistas. Y lo que es válido para el burgués, es válido para el proletario. El proletario es una personificación de las relaciones capitalistas de producción. En la sociedad capitalista en cada individuo (sea burgués o proletario, terrateniente o campesino, intelectual o productor mercantil, etc.) existe la determinación de hombre del capitalismo, de hombre que piensa según las reglas del capital. Cada hombre de la sociedad capitalista lleva el sello en su sentido de la vida de la sociedad capitalista, de la sociedad a que pertenece. Según palabras de Marx en sus Tesis sobre Feuerbach (15), la esencia humana no es algo abstracto, sino que es concreta, y no es más que el conjunto de las relaciones sociales, es decir, para el hombre de la sociedad del capitalismo: las relaciones capitalistas de producción e intercambio social.

¡La realidad es muy rica! El sentido de la vida de este o aquel individuo de la sociedad capitalista es muy concreto. Esto es una gran verdad, pero en él (en el sentido de la vida de cada individuo de la sociedad capitalista) se puede encontrar siempre, como norma (al menos en la mayoría de los casos) la aspiración "ingenua" a ser un hombre del capitalismo (de transformarse en capitalista, de llegar a ser capitalista, o –en el peor de los casos- la aspiración de capitalizar su fuerza de trabajo). ¿Qué obrero del capitalismo no aspira a valorizar su mercancía fuerza de trabajo? ¿Qué individuo del capitalismo no aspira a realizarse, es decir, a valorizarse de acuerdo a las reglas del capital? El capital "piensa" a través de todos los integrantes de la sociedad. Aun, cuando un individuo aislado intenta abrirse paso en franca lucha contra el capital, el capital lo "devora". La alternativa es simple: o te pliegas al capital o te "suicidas" económicamente. El capital sienta las reglas del juego. En esta predeterminación, hace al hombre según las reglas del capital, es decir, "educa" al hombre para el capital.

Aún, aunque la persona se sienta muy por encima de ello, lleva un capitalista dentro. Incluso, en aquel que es opositor del sistema, que lucha contra el capital (por un orden social distinto del capitalismo) hay reminiscencias del capital. El fetichismo de las mercancías con sus "encantos" habla al oído de este sujeto como cantos de sirenas. Este hombre está atrapado en los "encantos" del capitalismo. La dominación del capital es intelectual, psicológica, económica, política, ideológica, cultural, estética, religiosa, moral, etc., es decir, en todas las esferas de la

vida social. El hombre del capitalismo “vive el sueño de la borrachera” del capital. Por eso, este hombre no puede escapar a la postre de todas las ataduras del capital. ¿Y qué decir del capitalista como tal? El lleva la hegemonía social en su persona. No importa, incluso, que un capitalista aislado renuncie a serlo. La ocasión en que un capitalista renuncia a su capital, renuncia a ser capitalista (digamos que regalando su dinero), es la ocasión en que otro ocupa su lugar, otro se eleva a la altura de capitalista. En este sentido, el capital “tira” de la sociedad, como si se tratara de un fin teleológico. Es decir, por medio del sentido de la vida de cada individuo concreto, el capital arrastra a la sociedad como si se tratara de una finalidad en la historia.

Kohan lo refleja así: “Los seres humanos –en el capitalismo- en tanto sujetos se convierten entonces en un objeto cuya subjetividad ha sido moldeada por procesos sociales que no controlan y de los cuales son víctimas... Deseamos y soñamos lo que el amo –se refiere al capital- planifica para nosotros. Un proceso implacable, feroz. Sí, en ese sentido somos portadores y soporte de relaciones sociales, en tanto y en cuanto no logramos revertir el proceso “objetivo-natural” convirtiéndonos en sujeto. La automatización e independencia del proceso social se tornan crecientemente hostiles. Una hostilidad que hoy está elevada a escala universal, que borra la frontera de los Estados-nacionales, envolviendo el planeta. Una hostilidad social cuya personificación reside en el capital” (3).

El hecho de que el capital (y la ley de la plusvalía) “tire” de la sociedad como una locomotora, a través del sentido de la vida de cada individuo, acerca aún más la economía al móvil de la historia. El capital visto así, es decir, visto como una cosa que está instalada en el sentido de la vida de las personas, hace de las relaciones capitalistas de producción (el capital es una relación de producción) móvil de la historia. Esta forma de ver la relación de la economía y la historia es más profunda que la que Engels, en su momento, declarara, y se acerca más a la que Marx desarrollara. Para Marx los individuos son personificaciones de las categorías económicas. En Marx el capital piensa por medio de la sociedad. Lo que nosotros añadimos aquí es la tesis de que el móvil de la historia es el sentido de la vida, y que en el sentido de la vida está instalada la economía, para una sociedad concreta, las relaciones capitalistas de producción, es decir, la ley de la plusvalía y el capital.

Desde este punto de vista, en la historia contemporánea hay un “fin” preestablecido, una finalidad teleológica: el capital. El capital arrastra a la sociedad, capitalizándolo todo. El capital es trabajo abstracto pretérito que tiene la peregrina cualidad de incrementarse en su valor por medio de la plusvalía. Es como un pulpo que proyecta sus tentáculos hacia todos los elementos de la vida social, arrastrando tras de sí todas las relaciones sociales.

El capital, en las sociedades capitalistas, mueve la sociedad. Incluso, la lucha de clases es moldeada por el capital. La lucha de clases se hace desde las posiciones hegemónicas del capital, es decir, el proletariado y los otros grupos sociales que luchan contra el capital parten en su lucha de posiciones donde el capital ha emergido como victorioso. A estos grupos no les queda más remedio que ir a la contraofensiva. Luchar desde las posiciones de hegemonía del capital. Incluso, en muchos de los lugares donde las fuerzas anticapitalistas han llegado al poder político (como en la comuna de París, la revolución de octubre o como en el campo socialista surgido en la Europa del este y la extinta Unión Soviética a partir de la Segunda Guerra Mundial) han tenido que enfrentar la hegemonía del capital, el cual a la postre se ha impuesto aquí. Hasta ahora, la lucha de clases no ha podido derrotar definitivamente al capitalismo.

Pero esta lucha de clases también está instalada en el sentido de la vida de las personas, de los hombres de la sociedad capitalista. Por eso, si la lucha de clases es un motor de la historia, lo es porque es parte también del sentido de la vida de este hombre. La lucha de clases es una locomotora de la historia, tira de la historia, pero lo hace porque la lucha es parte del sentido de la vida del hombre del capitalismo. Para C. Marx, el sentido de la vida es la lucha (3).

Aún más, la lucha de clases es arrastrada, a su vez, por el capital, por la ley de la plusvalía. La lucha en cuestión gira en torno a la hegemonía del capital, es decir, acerca de la sobrevivencia o derrumbe del capital. El capital se impone, y se impone en franca lucha, se impone a pesar de la resistencia que le hacen los grupos sociales que se oponen a él. La ley de la plusvalía

con “su capital” es más profunda que la ley de la lucha de clases. La primera es la esencia de la sociedad capitalista; la segunda, un mecanismo de la primera. La ley de la plusvalía con “su capital” presupone la lucha de clases. La lucha y el capital, con su ley de la plusvalía, están instaladas en el sentido de la vida del hombre del capitalismo, son partes orgánicas de este sentido.

El socialismo del siglo XX (el de la Europa del este y la URSS) no supo oponer al sentido de la vida, que la sociedad capitalista ofrece, un sentido socialista de la vida, superior al sentido de la vida capitalista. Por eso, los hombres de este socialismo torcieron su rumbo y fueron tras los cantos de sirena y las realidades del capitalismo de occidente. Este socialismo no lo tumbaron, sino que implosionó, se derrumbó, es decir, se “desmerengó”. Y una de las razones de este derrumbe estuvo dada por un problema existencial, es decir, estuvo relacionado con el sentido de la vida. En otras palabras, la caída del campo socialista (de la Europa del este y la URSS) estuvo marcada por el hecho de que aquí los hombres no encontraron un sentido a su vida que los satisficieran.

El socialismo del siglo XXI, si pretende erigirse en sistema mundial, si pretende desplazar al capitalismo está obligado a elaborar un sentido de la vida superior al del capitalismo. Pero éste es un proceso que está en franco desarrollo.

En las sociedades capitalistas, el capital es un fin teleológico hacia el cual se mueve la sociedad. La ley de la plusvalía es la ley fundamental de esta sociedad, y la plusvalía se realiza por medio del capital. El capital (y el resto de las categorías económicas) es una forma mental aceptada por la humanidad y, por tanto, objetiva, que es aceptada por la sociedad como meta, como finalidad de esta (la sociedad).

Y lo que es válido para la sociedad capitalista, es válido también para el resto de las sociedades anteriores. Es como si cada época histórica (cada formación económico- social) tuviera un fin dentro, una finalidad teleológica, que la mueve desde dentro y que va configurando una historia. No es que la economía empuja desde atrás a la historia, que va delante; sino que desde dentro la economía tira de la historia por medio del sentido de la vida de cada individuo. En cada época histórica hay una finalidad instalada en el sentido de la vida de cada individuo, que es demiurgo de esta formación económico- social, que es la síntesis de su ley económica fundamental.

Entre este concepto de historia, que acabamos de desarrollar y el de Hegel hay puntos de contacto, en especial, el teleologismo. Hegel con razón ve que en la historia universal hay un fin último, pero declara este fin abstracto (en su caso: la libertad), no ve que el fin es concreto, concreto a cada época y sociedad. En la sociedad capitalista este fin último es la idea, el concepto del capital.

El capital es una relación social, pero de naturaleza ideal (12). Es un concepto, una idea, que después por medio de la actividad de los distintos individuos se objetiva en proceso social, en relación social. Pero se dirá: ¿cómo es que por medio del accionar del capital surge lo nuevo en la historia? Ya Hegel avizoró este hecho. Al respecto señala: “En la Historia Universal y mediante las acciones de los hombres surge algo más que lo que ellos se proponen y alcanzan, algo más de lo que ellos saben y quieren inmediatamente. Los hombres satisfacen su interés; pero, al hacerlo, producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención” (13). En el entrecruzarse de las distintas voluntades individuales se forma un paralelogramo de fuerzas del cual se tiene una resultante, que es el hecho histórico, donde se esconde este “algo más”. Este “algo más” es lo nuevo por principio, o, al menos, dentro de este “algo más” se da lo nuevo. En el plano económico, este “algo más” representa el progreso histórico del capital, su avance inexorable arrastrando la sociedad en conjunto, es decir, la historia.

Marx demuestra en su libro “El Capital” como el capital se incrementa cuantitativamente con el transcurso del tiempo y como va arrastrando a su órbita toda la vida social, arrastre que implica, según Marx, las sociedades “periféricas”, es decir, las colonias (de aquella época) y las sociedades atrasadas (como América latina). Lo que hay que añadir aquí es que el capital también crece cualitativamente, que, por tanto, el progreso del capital es cuantitativo.

Según Marx, la ley de la plusvalía es la ley económica fundamental de la sociedad capitalista; lo que hay que añadir aquí es que el capital, como forma figurada de la plusvalía, es la finalidad de esta sociedad.

Pero este progreso, por muy lento y evolutivo que nos parezca, por muy inacabado que pretenda ser, se enfrenta con una dificultad: tarde o temprano la relación capitalista de producción ha de chocar con el agotamiento de su forma. Marx señalaba que: "Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua" (14). Pues bien, así como el capitalismo puso fin a la sociedad feudal, subsumiendo (eliminando a la manera hegeliana) todo el orden feudal; así la nueva formación social, que necesariamente ha de surgir de las entrañas del capitalismo, este nuevo tipo histórico de sociedad pondrá remate a la sociedad capitalista, instaurando una nueva finalidad en la historia, que necesariamente será superior y más desarrollada, y así sucesivamente.

Bibliografía

- 1.- Engels, F. L Feuerbach y el fin de la Filosofía Clásica Alemana. Obras Escogidas en tres tomos. Tomo III. Editorial Preejerzo. Moscú. 1974. Páginas 385-386, 384, 386-388.
- 2.- Hegel, J. G. F. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. En "Lecturas sobre historia de la filosofía". Editorial Pueblo y Educación. La Habana. 197. Páginas: 85, 86, 9, 102, 103, 116.
- 3.- Néstor Kohan. Marx en su (tercer) mundo. Editorial Biblos. La Habana. 2003. Páginas 100-101, 158-159, 146-147. Anexos.
- 4.- Marx, C. El Capital. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 1973. Tomo I. Página XI, XVIII_XIX.
- 5.- C. Marx y F. Engels. La Ideología alemana. Editora Política. La habana. 1979. Páginas 18-27.
- 6.- F. Engels. Carta a Jose Bloch. Londres, 21/22 de septiembre de 1890.
- 7.- F. Engels. Carta a W. Borgius. Londres. 25 de enero de 1894.
- 8.- F. Engels. Carta a Conrado Schmidt. Londres. 5 de agosto de 1890.
- 9.- Hegel, Guillermo Federico. Filosofía del derecho. Editorial Claridad. Buenos Aires. 1937. Página 174.
- 10.- Curso de Economía Política. Universidad Lomonosov. Editorial Pueblo y Educación. 1979. La Habana. Tomo I. Página 36.
- 11.- Evelio A. Pérez Fardalez. El problema del sentido de la vida. <http://www.monografias.com/trabajos75/problema-sentido-vida/problema-sentido-vida.shtml>
- 12.- Pérez Fardalez, Evelio. A. "E. V. Ilienkov y el problema de lo ideal" <http://www.monografias.com/trabajos61/e-v-ilienkov/e-v-ilienkov.shtml>
- 13.- Hegel, J.G.F. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Revista de Occidente. Buenos Aires. 1046. Tomo I. Página 69.
- 14.- C. Marx. Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política. Obras Escogidas en tres tomos de Marx y Engels. Tomo I. Editorial Progreso. Moscú. 1973. Página 518.
- 15.- C. Marx. Tesis sobre Feuerbach. Obras Escogidas en 3 tomos de Marx y Engels. Editorial Progreso. Moscú. 1973. Tomo I, Páginas 7-10.

