

DIFICULTADES EN LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

MARTÍN ZUBIRÍA

Es fácil hallar lo deficiente. Hallar lo bueno, empero, requiere un estudio más profundo, una edad más madura.

HEGEL¹

La pregunta que ha dado origen a estas páginas no obedece a un interés *inmediato* por el pensamiento de Hegel ni por los problemas que su concepción de la historia de la filosofía suscita a la historiografía filosófica o a los renovados intentos de orden sistemático en pro de una determinada interpretación, negación o justificación de la misma.² Tampoco es la exposición íntegra de esa historia lo que nos ha obligado a dar cuenta de algunas de sus dificultades, sino la pregunta por el modo en que Hegel se ocupa de lo hecho por la filosofía durante el período helenístico.³ Y esta pregunta, a su vez, nace del silencio que las posiciones

¹ "Das Mangelhafte zu erkennen, ist leicht. Aber das Gute zu finden, das erfordert ein tieferes Studium, ein reiferes Alter." *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, ed. J. Hoffmeister, Hamburgo 1966, p. 129. Reimpr. de la 3ra. ed. abreviada (1959), cuidada por F. Nicolin. En lo sucesivo: *Einl.*

² Para la evaluación del *status quaestionis* v. Kl. Duesing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt 1983.

³ Tomamos esta expresión en un sentido relativamente amplio. Según W. Tarn y G. T. Griffith, *La civilización helenística*, México 1982 (reimpr.), p. 9, el período helenístico propiamente dicho abarca los tres siglos que van desde la muerte de Alejandro, en 323, hasta el establecimiento del Imperio romano por Augusto, en el año 30 a. C. Nosotros nos referimos al período que media entre la muerte de Aristóteles y la aparición de la escuela neoplatónica en Roma, bajo Plotino, en el siglo III de nuestra era.

centrales de la filosofía del presente⁴ han creado en torno a esa fase de la "historia de la razón" cuya delimitación interna y sistemática parece haber sido, desde Hegel, motivo de una indiferencia propia de los dioses de Epicuro.

Marx menciona fugazmente en su tesis doctoral de 1840⁵ al mismo Epicuro, a Zenón y a Sexto Empírico con el sólo propósito de ejemplificar la debilidad y como impotencia especulativa del pensamiento que sucede a la plenitud de una filosofía que se ha vuelto en sí misma la totalidad de un mundo acabado y perfecto. Semejante totalidad encierra en sí la necesidad de una *ditremptio*, en virtud de la cual, a la existencia "espiritual" de ese mundo consumado se le contraponga la del mundo "real" concebido igualmente como totalidad. Y así como después de Aristóteles el pensamiento dogmático y escéptico señaló sólo la transición al mundo romano, así después de Hegel, según lo ve ya el joven Marx, habrá que dejar de lado los estériles esfuerzos filosóficos de hegelianos y anti-hegelianos para instaurar, a partir de su transformación, un nuevo "mundo real".

Nietzsche por su parte, en la certeza sobre la que se yergue para afirmar que "desde Platón todos los arquitectos filosóficos de Europa han construido en vano" (*Aurora*, prefacio, § 3), se interesa menos por esas "construcciones" y sus interrelaciones sistemáticas que por las individualidades egregias —tal como lo dice en el prólogo a *La filosofía en la edad trágica de los griegos*—, donde supieron encarnarse los pensamientos más profundos, más nítidos y fuertes. De entre esos filósofos, quien ejerció sobre Nietzsche una influencia perdurable y bienhechora —según él mismo confiesa— fue un hombre de la época helenística, un "decadente", Epicuro.⁶ Fuera de él, y acaso de Séneca y Epicteto, no hay en la filosofía de esa época "personalidades" que le importen; su propósito será pues, en lo que hace al pensamiento helenístico, combatir con denuedo tanto la moral estoica como el escepticismo pirrónico (no menos deudor que aquélla del juicio moral), en cuanto dos formas de negación de la vida.

⁴ Para el concepto de "filosofía del presente" v. H. Boeder, "Reason in Present Thought", en: *Research in Phenomenology*, vol. XI, 1981, pp. 159-175 y, del mismo autor, *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, Friburgo/Munich, 1988.

⁵ Véase K. Marx, *Die Frühschriften*, ed. S. Landshut, Stuttgart 1971, p. 12ss.

⁶ Véase *Humano, demasiado humano* (Opiniones y sentencias varias) § 408, (El caminante y su sombra) §§ 7, 227, 295; *La gaya ciencia*, § 45

Heidegger, por último, adopta frente al todo de la filosofía helenística un silencio semejante al que mantiene frente al de la llamada "filosofía medieval". Pero si a esta última le reprocha la presencia de elementos no filosóficos, por haberse mezclado con la fe en la Revelación y sometido a la autoridad de la Iglesia,⁷ son inciertos los motivos que lo mantuvieron alejado de la filosofía helenística. Ello es que en su conferencia titulada "Hegel y los griegos" (*Wegmarken*, 2da. ed. 1978, pp. 421-438), donde destaca que Hegel fue el primero en pensar la filosofía griega como un todo, y como un todo filosófico (p. 422), reduce su examen de la exposición hegeliana a la primera fase de esa filosofía, la que culmina con Aristóteles, y deja sencillamente de lado a las dos restantes (b: Dogmatismo y escepticismo: c. Neoplatónicos), aun cuando sólo en virtud de éstas la filosofía griega llega a volverse un verdadero todo. No es, en efecto, ese todo en cuanto tal lo que mueve a la meditación de Heidegger, sino la cosa del pensar (*die Sache des Denkens*), la ἀλήθεια, cuyo universal olvido también preside la interpretación hegeliana de la "doctrina del ser".

Heidegger no ignora, sin embargo, más allá de cualquier corrección o incorrección en materia histórica, que no ha habido hasta el presente ninguna experiencia de la historia que por su índole filosófica pueda compararse siquiera con la de Hegel (p. 435).

El silencio de la filosofía del presente sobre el todo del pensamiento helenístico parece prestar asentimiento a la representación que suele tenerse acerca del mismo —representación generalmente vaga, por lo demás— como fase de declinación y muerte de la especulación filosófica propiamente dicha. Pero, ¿qué asidero tiene tal representación? ¿Cómo juzgar en orden a su inteligibilidad intrínseca ese capítulo de la historia filosófica extendido a lo largo de más de medio milenio?

Si aquello de lo que se trata no es el sucederse de los siglos ni las determinaciones cronológicas, sino la cosa misma del pensar y su determinante; si el presente que esa cosa emerge siempre de la totalidad de la *traditio* —supuesta una adecuada experiencia de la misma— (p. 422); y si esa *traditio* es la unidad de una historia que se despliega entre el comienzo jónico y el acabamiento perfecto del autoconocerse de la Idea en cuanto Idea, para Hegel, o bien, entre el comienzo platónico y la inversión radical del mismo en el fin nietzscheano de la Metafísica, para Heidegger, ¿cuál es el punto medio de esa historia? ¿No arrojará ese

⁷ Cf. *Was ist das—die Philosophie?*, Pfullingen 1976, p. 7.

punto, esa posición, esa fase *central* una luz diferente, acaso más diáfana, sobre aquel todo? ¿Tiene algo que ver la filosofía helenística con semejante posibilidad? ¿O no tiene centro alguno, ni puede tenerlo tampoco, la "historia del olvido creciente del Ser"?

Y la historia del espíritu pensante, la historia de la razón pensante, aquella en la que el espíritu "no tiene nada que ver con la buhonería de la ciencia y de la sabiduría mundana, sino sólo consigo mismo, precisamente en cuanto espíritu pensante" (Hegel, *Etnl.*, p. 124), ¿cómo articula y concibe la obra filosófica de aquél medio milenio durante el cual se llevó a cabo la más vasta transformación del mundo antiguo por obra del poder de Roma?

1

Ese período de la historia de la filosofía antigua al que suele designarse como "helenístico" ha sido pensado por primera vez, atendiendo al propósito de concebirlo como una cierta unidad orgánica, cuyos momentos se interrelacionen de un modo necesario según su propia naturaleza lógica, por las "Lecciones sobre la historia de la filosofía" de Hegel, lecciones sobre una historia que él considera a tal punto como idéntica con la filosofía misma, que "una es la imagen (*Abbild*) de la otra" (*Etnl.*, p. 120).

Esa identidad, sin embargo, no es simplemente abstracta o inmediata, como la que existe entre dos individuos de una misma especie, sino la identidad especulativa que mantiene vinculados *dos procesos diferentes*: el de la sucesión de los sistemas filosóficos en la exterioridad de la historia (*Geschichte*), y el de la sucesión de las determinaciones conceptuales de la Idea en la deducción lógica de la misma (*Etnl.*, p. 34). Sólo a causa de tal identidad puede afirmarse que el estudio de la historia de la filosofía, en cuanto sistema del desarrollo de la Idea, "es el estudio de la filosofía misma" (p. 35), pues sólo entonces la materia de tal estudio, lejos de ser un conjunto arbitrario de conocimientos dispares y dispersos, es el saber que se da a sí mismo la forma de ciencia.

Ello no obstante, la relación de *identidad* entre la filosofía y su historia, no sólo afirmada dogmáticamente por Hegel, sino propuesta como el resultado al que la exposición pensante de esa historia debe arribar necesariamente, no puede ser sostenida, en rigor, de manera consecuente.

En efecto, si en la expresión "historia de la filosofía" el genitivo es de orden subjetivo, entonces no pueden dejar de pesar sobre esa "historia",

cuyo elemento es la exterioridad del tiempo, los reparos expuestos por Hegel en la *Enciclopedia* (§13), en el sentido de que tal exterioridad le confiere a los diferentes grados del desarrollo de la Idea "la forma de una sucesión accidental y acaso de una pura *diversidad*, tanto de principios como de las realizaciones de los mismos en las respectivas filosofías".

Pero si se trata, por el contrario, de un genitivo objetivo, y hay que considerar como una *ciencia* a la "historia de la filosofía", por ser su elemento el de la universalidad y el pensamiento, resulta inevitable la pregunta acerca de la naturaleza de una ciencia semejante, que se halla *fuera* de la interioridad del sistema y, por ende, fuera de la totalidad del saber filosófico en su desarrollo enciclopédico.

La identidad, aun cuando se la piense como mismidad, esto es, como relación de sí consigo, supone la no identidad; su verdad, tal como lo muestra la lógica de la esencia, es la diferencia. Pero ¿cuál es, en tal caso, el fundamento de esa diferencia? En otros términos, ¿desde dónde, desde cuál tercer término, podría concebirse a la filosofía y a su historia vinculadas por una relación de identidad? ¿Desde la historia, en cuanto *res ratiōne gestae*, o desde el sistema de la ciencia desplegado en el elemento puro del pensar? Si la historia misma es sistema porque contiene realmente la totalidad del saber filosófico, ¿por qué duplicar esa totalidad y concebirla en la *Enciclopedia* como el libre desarrollo del concepto?⁸ Y si, a su vez, el sistema mismo de las ciencias filosóficas, en cuanto proceso, es "historia", ¿no basta él solo?, ¿no es él toda la historia, la verdadera totalidad de lo sabido?

En el texto berlinés de la "Introducción a la historia de la filosofía" (1820) se pregunta Hegel: "¿cómo no habría de ser, todo lo que ha ocurrido en los asuntos propios de la razón, ello mismo racional?" (*Enl.*, p. 36). De lo racional, de eso precisamente se trata, pero no sólo de lo racional de la historia filosófica, sino de la racionalidad que preside la relación entre la filosofía y su historia. Tal racionalidad exige un tercer momento desde el que se vuelva inteligible la verdad y la necesidad de aquella relación; pero ese momento implicaría un absurdo, pues al hallarse fuera del sistema —sea éste el de la "historia", o bien el de la

⁸ "¿No es esto superfetación o, como nuestro lenguaje español, hecho más por arrieros que por chambelanes, dice: albarda sobre albarda?" J. Ortega y Gasset, "Misericordia y esplendor de la traducción" en: *Misión del bibliotecario*, Madrid: Revista de Occidente, 1962, p. 110.

“filosofía”— se hallaría fuera de la Idea y por ende fuera de la verdad: ese tercer momento no sería otra cosa que un ἄτοπον.

Estas dificultades desaparecen si la *pretendida* identidad entre la filosofía, tal como Hegel la desarrolló en el “sistema de la ciencia”, y su historia, es considerada tan sólo *secundum quid*. Si se la admite en tales términos, entonces puede aceptarse tanto la unidad de esa historia, cuyo fundamento es la unidad de la razón misma, como la necesidad que gobierna el despliegue sucesivo de sus momentos. Esa unidad y necesidad serían la *imago*—este término apela a la representación y no al concepto— de la unidad y necesidad de los momentos de la Idea.

2

Puesto que la racionalidad y, en consecuencia, el orden y sistematicidad que presiden la historia de la filosofía como totalidad tienen su fundamento en “la verdad de la efectiva realidad”, en la unidad concreta de lo diferente, en la Idea concebida esencialmente no como *contemplatio* (*Anschauung*), sino como un distinguirse en sí misma, respecto de sí misma, la división (*Einteilung*) de esa historia debe poner de manifiesto su articulación interna al mostrar los períodos que necesariamente la constituyen y la relación armónica, triádica, puesto que racional, que esos diferentes períodos o momentos guardan entre sí.

Sin embargo, también la división que Hegel propone de manera “histórica”, esto es, por anticipado, antes de la exposición muestre cómo la filosofía se divide en sí misma al desenvolverse en el tiempo, ofrece dificultades que impiden una clara comprensión de lo ocurrido durante la época helenística, tanto en lo que atañe a la organización sistemática de ese pensamiento, como a la posición que ocupa dentro del todo de la historia de la filosofía.

Acerca del progreso que se verifica en esa historia, Hegel comienza por afirmar (*Eintl.*, p. 236) que lo primero es el pensamiento completamente universal y abstracto (Oriente); lo segundo, el pensamiento que se determina, el concepto, la metafísica ingenua de la unidad del concepto consigo mismo (Grecia); y lo tercero, el fijar (*das Fixieren*) esas diferencias y la conciencia acerca de ello (el mundo germánico).

Si eso es así, el pensamiento griego constituye el momento central, el de la verdadera mediación dentro de esa historia. Pero contra una afirmación semejante es necesario precisar, como lo hace Hegel una y otra vez, que “lo oriental debe ser excluido de la historia de la filosofía” (p.

232), puesto que ésta comienza *sensu stricto* sólo en Occidente; de modo que no hay más que “dos filosofías, la griega y la germánica” (p. 238). Entre ambas se halla una fase donde sí podría verse, por de pronto, el momento mediador. Pero no bien se repara en ella se advierte que carece de autonomía, esto es, de un principio que le sea propio, y, por ende, de unidad; en efecto, hay una dualidad en su constitución, puesto que su primera fase, la de la “filosofía romana”, está subordinada al principio griego, del que no es más que un desarrollo ulterior, y la segunda, la de la teología medieval en cuanto “filosofía al servicio de la Iglesia”, se mueve sobre el principio moderno, cristiano-germánico (ib.).

Si quisiéramos representar mediante una letra al pensamiento griego (A), y mediante otra al cristiano-germánico (B), a esa fase intermedia no habría que representarla con una letra diferente (X, por ejemplo), sino con las dos anteriores, ahora yuxtapuestas y modificadas de algún modo, como para que se advierta que entre las mismas letras no existe una relación de identidad, sino de subordinación (a/b). Y así, el todo podría ser representado de la siguiente forma: $A-a/b-B$. Pero en rigor no hay una mediación entre ambos extremos, pues A no se transforma en a/b , sino tan sólo en a , ni es tampoco de a/b de donde resulta B, sino tan sólo de b . En lugar de mediación cabría hablar, pues, de una fase de cierre de la filosofía griega y de otra de apertura de la filosofía germánica, que, verdaderamente, principia con Descartes.

La *unidad* del proceso todo de la historia de la filosofía se ve así amenazada por esta división del *continuum* en dos grandes épocas. Si todo lo sucede en las cosas de la razón es racional, ¿cómo es que el todo de la historia filosófica es de carácter bímembre? ¿Puede la filosofía de Hegel considerarse como resultado de esa historia, en sentido especulativo, si no constituye una negación de la negación? Frente a la posición (*Setzung, Thesis*) que significa el todo de la filosofía griega, el todo de la filosofía germánica es la simple negación, esto es, lo verdadero en cuanto limitado, determinado por lo no verdadero.

En el texto de su “Introducción”, Hegel afirma de modo inequívoco (*Etl.*, p. 242) no sólo que la filosofía germánica constituye una “segunda época”, sino que tal modo de dividir —partir, querríamos decir nosotros— la historia de la razón que se autodetermina (!), viene exigido por la presencia de un *nuevo* principio; principio cuya manifestación —en el sentido de “revelación” (*Offenbarung*, p. 246)— inaugura precisamente esa nueva época a la que llama “mundo cristiano” para diferenciarla del “mundo griego”; tal principio es “el del absoluto ser para sí, el de la li-

bertad", "el de la Idea que se sabe a sí misma". Con él, con el "principio del cristianismo", "el pensamiento toma un punto de partida completamente diferente" (p. 301).

En virtud de los dos principios que presiden el desarrollo de la historia de la filosofía, dividir la exposición *filosófica* de la misma, según lo hace Hegel, en tres partes: griega, medieval y moderna, no pasa de ser una concesión —en rigor inadmisibile, pues le otorga al todo una racionalidad que sólo es aparente— a costumbres inveteradas en el campo de la historiografía filosófica. Por otra parte, no pocas referencias a autores medievales como Juan Buridan, Julián de Toledo o Juan Gerson parecen desconocer, incomprensiblemente, el lema fundamental al que debía atenerse la exposición de una historia que pretende ser "ciencia" y, por lo mismo, "sistema", a saber, el de no tomar en cuenta más que aquellas "filosofías" cuyo principio hubiese significado un movimiento de avance (*Ruck*) dentro del todo (p. 261).

Pues bien, la división *real* de la historia de la filosofía subordina el período helenístico al principio de la filosofía griega, cuyo desarrollo parece reconocer tres fases. Si nos atenemos al índice de las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*,⁹ esas fases son las siguientes: (a) la que va desde Tales hasta Aristóteles, (b) la filosofía del mundo romano (dogmatismo y escepticismo) y (c) la filosofía alejandrina (neoplatónicos). ¿Cuál es el fundamento especulativo de tal división? ¿En qué consiste su racionalidad?

3

De la división general propuesta por Hegel en el curso correspondiente al semestre de invierno de 1825/26 (*Etnl.*, p. 239) —división que reitera, en lo sustancial, los conceptos expuestos en un curso dictado sobre la misma materia dos años antes— se desprende que la filosofía griega se ha realizado a sí misma a lo largo de un proceso que consta de cinco momentos, a saber:

- (1) Lo completamente simple y la aparición de determinaciones más precisas sobre ese fundamento, aun cuando sean todavía aconcep-

⁹ Citamos por la edición G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M. 1971. Las "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie" ("Lecciones sobre la historia de la filosofía") abarcan tres volúmenes (I, II, III). En lo sucesivo: *Vorl.*

tuales e indeterminadas en sí mismas (desde Tales a los "materialistas").

- (2) La captación de lo universal como lo que se comprende a sí mismo; lo determinante. El noËw de Anaxágoras y, más aún, el de Sócrates, pues ahí comienza una totalidad subjetiva (desde Anaxágoras a Aristóteles).
- (3) Esa totalidad abstracta tiene que realizarse en determinaciones diferentes que se convierten a su vez en totalidades (dogmatismo estoico y epicúreo).
- (4) La unificación de ambos opuestos mediante su negación (escepticismo).
- (5) La unificación positiva de ambos mediante su superación en la Idea. Plano de realización del concepto (neoplatónicos).

Ya este modo de dividir la filosofía griega permite advertir que para Hegel son los momentos correspondientes al período helenístico —consignados bajo los números 3, 4 y 5— los que desarrollan y llevan a su plenitud el "principio griego".

Si bien el texto de las *Leciones sobre la historia de la filosofía* se atiene a esta división general, se vuelve más preciso al subdividir los puntos tercero y cuarto para presentar así no en dos, sino en cuatro capítulos la "filosofía del mundo romano", según el siguiente detalle: A. Filosofía de los estoicos, B. Filosofía de Epicuro, C. Filosofía de los neoacadémicos, y D. Filosofía de los escépticos. En tanto que el estoicismo y el epicureísmo representan un pensamiento de carácter dogmático, el escepticismo se halla representado por los neoacadémicos (Carnéades) y los escépticos propiamente dichos (Pirrón, Enesidemo).

Durante todo este período intermedio "la filosofía determina su tarea como la búsqueda de un criterio de la verdad, es decir —puesto que lo verdadero es la concordancia del pensar con la realidad [...]—, de un principio que permita enjuiciar tal concordancia [...] La respuesta dogmática a esa pregunta es la que provoca la dialéctica del escepticismo." (*Vorl.* II, p. 250).

El dogmatismo de aquella respuesta (cf. *Enciclopedia* § 32) debe entenderse en el sentido de que lo particular no es desarrollado a partir de lo universal —de la Idea, en cuanto resultado de la fase precedente (Aristóteles)—, sino sólo subsumido bajo él, y de este modo el principio no queda demostrado. La simple afirmación del mismo no cancela la diferencia entre ambos, y lo universal se convierte entonces en mero prin-

cipio formal aplicado al todo de la realidad empírica, precisamente como criterio, de manera consecuente y "sistemática", en la medida en que esta palabra connota una cierta unilateralidad (cf. *Vorl.* II, pp. 247s.).

Pero es necesario que el en sí de la idea platónica, y con mayor razón aún, el $\nu\omicron\delta\varsigma$ aristotélico, "simple y divino", alcance el para sí y sea sabido como efectivamente real. Para ello es necesario que ese absoluto se despliegue en sistemas particulares que, al subordinar sin concesiones el ámbito entero de la realidad empírica a un principio unilateral, acaban por convertirse en totalidades. Para el dogmatismo de este período tal principio es, por un lado, el del pensamiento, la universalidad misma (estoicos), y por otro lado, el de la sensación en general, la singularidad (epicúreos). La unilateralidad que les es propia no puede resistir la negación escéptica que rechaza todo criterio, todo principio determinado, con lo que torna imposible el conocimiento de cualquier verdad objetiva.

Según la expresión hegeliana, el escepticismo no niega dos *principios* diferentes, sino dos manifestaciones contrarias de un mismo modo dogmático de conocer. Pero el hecho histórico de que ese dogmatismo se haya polarizado como lo hizo no basta para tornar inteligible la razón de ser de esa determinada diferenciación, vinculada con los nombres de Crisipo y Epicuro. Hegel no muestra la necesidad de la misma, ni tampoco la que llevó al escepticismo a realizarse en dos escuelas principales, la de Carnéades y la de Enesidemo, lo cual no puede desatenderse, si es que esas diferencias revisten un carácter especulativo; si es que no se agotan en distinciones terminológicas o en el modo puramente externo de desarrollar las respectivas argumentaciones,¹⁰ pues eso no justifica una consideración por separado de las mismas, dentro de una historia pensante de la filosofía.

"El escepticismo no extrae ningún resultado, o (en otros términos) no expresa su negación como algo positivo" (*Vorl.* II, p. 401). El resultado de esa negación, en su concreción o positividad, sólo aparece con los neoplatónicos, esto es, con el tercer momento de la llamada "filosofía helenística", en donde aparece, al mismo tiempo, el resultado propiamente dicho de la filosofía griega.

Un resultado que consuma el principio griego de la "libertad como belleza" ("Freiheit als Schönheit", p. 487), al mostrar cómo la Idea, ya en

¹⁰ Así se desprende del texto de Hegel, quien, por lo demás, en toda referencia posterior acerca del escepticismo antiguo renuncia a distinguir entre el escepticismo pirrónico y el de la tercera Academia.

y para sí, es la substancia que todo lo contiene y cuya perpetua manifestación no menoscaba nunca su unidad; pero el resultado neoplatónico encierra al mismo tiempo —y esto es decisivo— *un nuevo principio*. ¿Cuál principio? El de la filosofía germánica.

Acercas de la *novedad* del mismo, Hegel no podría ser más explícito: “Con este tercer momento... empieza una época totalmente diferente... Esto tercero es la filosofía que más estrechamente se vincula con el cristianismo... Esta Idea... destruye todo lo anterior y provoca un renacer del mundo” (p. 404).

Tal modo de expresarse acerca del neoplatonismo se vuelve más comprensible todavía si se recuerda la valoración global de la fase anterior, dogmático-escéptica, como la de “un filosofar del entendimiento (*Verstand*), cuyo principio es abstracto y, por lo tanto, principio del entendimiento” (*Vorl.*, p. 250). Pero entonces hay que preguntarse por qué motivo no es la razón misma (*die Vernunft*) la que lleva a cabo el desarrollo de la “Idea suprema” (pp. 248 y 488), la del pensamiento que se piensa a sí mismo, con cuya aparición concluye la primera etapa del pensamiento griego. Si es *necesario* que esa idea sea desarrollada, ¿qué es lo que obliga al entendimiento a tomar parte en esa tarea? ¿Cómo es que tras la fase dogmático-escéptica el entendimiento es relevado por la razón (la de los neoplatónicos) en la prosecución de la misma? ¿O es que la expresión “historia de la razón” (“Geschichte der Vernunft”, *Etl.*, p. 271) también ha de ser considerada *secundum quid*?

Lo cierto es que para el neoplatonismo el objeto primordial de toda especulación ya no es la Idea, sino “el espíritu en y para sí, el puro espíritu absoluto en sí y su actividad dentro de sí” (p. 414). Esto no hace sino confirmar lo que Hegel había establecido en la “Introducción” (*Etl.*, p. 238) acerca de la diferencia capital que separa de la filosofía griega de la germánica: para aquélla lo absoluto es la Idea, para ésta, en cambio, Espíritu.

Pero he aquí que el principio de la filosofía germánica, que es tanto como decir: el principio de la época moderna, a saber, lo absoluto concebido como espíritu, aparece como resultado de la filosofía griega y por ende como un momento necesario *dentro* de la misma, lo cual no sólo hecha por tierra lo que de radicalmente nuevo podía tener la manifestación del principio de la filosofía germánica, sino que cancela la posibilidad de asimilarlo a la irrupción del cristianismo dentro del mundo antiguo, pues en tal caso lo esencial del cristianismo, su condición de ser un

saber *revelado*, habría desaparecido en favor de la continuidad de un único proceso de orden dialéctico.

Por lo demás, nada nos dice acerca de cómo, cuándo o por qué aparece este nuevo principio que, además de manifestarse históricamente a la par que el cristianismo, exige ser pensado como "trinidad" y lleva a la filosofía a concebirse a sí misma como *religio* (cf. *Vorl.* II, p. 417). Las *Lecctones* cuentan con ese nuevo principio como algo simplemente dado, porque las diferentes "filosofías" son "momentos no sólo del desarrollo de la razón, sino *también*¹¹ del de la Humanidad en general; son formas en las cuales el estado entero del mundo se expresa mediante el pensar" (p. 406).

La división del neoplatonismo en tres fases revela, por su parte, un interés simplemente historiográfico y en modo alguno especulativo. La primera de ellas, en efecto, representada por el pensamiento de Filón como aquel donde se ve por primera vez con conciencia filosófica la amplitud del giro experimentado por la conciencia universal, debe ser explicada "como al pasar" ("im Vorbeigehen") y sólo en sus aspectos fundamentales, los cuales contienen todavía mucho de representación e incluso de fantasía (p. 423). La segunda fase, representada por la filosofía cabalística y la teología gnóstica, también se ocupa de las representaciones que aparecen en el pensamiento de Filón. Por qué la cábala y la gnosis suceden al pensamiento de Filón, en lugar de precederlo, es algo que Hegel no explica. Y menos aún por qué motivos de orden sistemático esas dos fases preceden a la tercera, la de la filosofía alejandrina, que no sólo es la fase principal, sino la verdadera filosofía de todo el período neoplatónico. La expresión: "la verdadera filosofía" ("die eigentliche Philosophie", p. 430), al mismo tiempo que destaca la importancia del primer orden que reviste la filosofía alejandrina, descalifica *eo ipso* en su verdad y necesidad a las dos fases precedentes.

Pero incluso la exposición de la filosofía alejandrina adolece del defecto de la manera histórica, en la medida en que, por una parte el pensamiento de Ammonio Sakkas, el de Porfirio y Jámblico, y el de los sucesores de Proclo —objeto, en cada caso, de un capítulo—, parece no contener interés especulativo alguno; y por otra, entre las doctrinas de Plotino y Proclo, que constituyen los dos momentos fundamentales de todo el período —si bien Proclo es designado como "la cumbre de la fi-

¹¹ Cursiva nuestra. El adverbio "también" (*auch*) vuelve a introducir las dificultades señaladas en la sección 1 de este escrito.

lososofía neoplatónica" (p. 486)—, se establece una relación que, más allá de semejanzas y disimilitudes, no alcanza ninguna transparencia en cuanto a su naturaleza lógica y a su fundamentación.

4

¿Cómo llega a su plenitud, o a su muerte, la llamada "filosofía helenística" y con ella el todo de la filosofía griega? No mediante un acto de la razón pura, del puro pensar que sólo puede ocuparse consigo mismo y cuyo mundo se ha "consolidado, por así decir" (p. 487), con la filosofía neoplatónica, sino de un modo histórico, pues esa filosofía continúa manteniendo vigencia hasta en tiempos muy tardíos —hasta cuándo, precisamente, quisiéramos preguntar— y penetra incluso en todo el medioevo, sobre el que ejerce una gran "influencia".

¿Pero es que la "historia de la razón" puede ser concebida de semejante modo? ¿Sobre quién ejerce "influencias" la razón? ¿Acaso sobre "otra" razón? Pero, ¿no es *una* la razón?¹² ¿Y ha de reducirse su obra a la producción de doctrinas que acaban por envejecer o agotarse?

¿Qué ocurriría si pudiésemos ver que en la filosofía helenística hace su aparición, en efecto, un *principio nuevo*,¹³ pero un principio al que cabría distinguir con toda precisión del de la época griega y del de la época moderna? La determinación de semejante principio, al que habría de subordinarse el desarrollo entero de la "época media", ¿no daría lugar a una articulación completamente diferente del todo de la historia que la filosofía ha generado, y no sólo del todo de la filosofía helenística? La presencia de un principio semejante, ¿no nos obligaría a dejar de pensar en Hegel como en un "segundo Aristóteles", como si la época media fuese un mero tránsito, poco más o menos confuso, entre la claridad griega y el renacimiento de la misma en el mundo moderno? La *sacra doctrina* del Aquinate, admirable orden arquitectónico de esa ciencia que salvaguarda la verdad de la sabiduría originaria de toda una época —la de la revelación neotestamentaria—, ¿podría, en tal caso, permanecer siempre a la sombra de los dos Aristóteles?

¹² *Einkl.*, p. 123. Cf. Aristóteles, *Met.* XII 2, 1069 b 31.

¹³ Véase H. Boeder "Weshalb 'Sein des Seienden?'" en *Philosophisches Jahrbuch* 78, 1071. pp. 111-133. Traducción española de este artículo ("¿Por qué motivo 'ser del ente?'" en *Philosophía*, Nos. 46/47, 1986, pp. 9-37.

¿Y qué ocurriría, por último, si la determinación de ese principio, fruto de una meditación incesante sobre la naturaleza del saber metafísico en orden a su cosa propia, a sus principios y a las crisis de los mismos, hubiese surgido una obra *filosófica* capaz de determinar los lugares (τόποι) y las relaciones sistemáticas que, dentro de la plenitud de una historia consumada, mantienen a las diferentes posiciones vinculadas entre sí; y ello con la precisión, la claridad y la profundidad de que sólo es capaz la razón cuando realiza la tarea de su autodiferenciación? ¿Podríamos seguir pensando como si esa obra, concebida como una "topología del saber metafísico" (H. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, Friburgo/Munich 1980), no se hubiese escrito? Entonces, también podríamos seguir pensando que nada tiene que ver con nosotros mismos la amonestación del formidable y venerado Parménides: "Que no te arrastre por el camino trillado de las opiniones de los mortales, la fuerza, tantas veces probada, de la costumbre."

**COMENTARIOS GENERALES SOBRE
LOS ASPECTOS METODOLÓGICOS DE
LA HISTORIA COMO CIENCIA SOCIOLÓGICA EN
LA OBRA DE EUGENIO MARÍA DE HOSTOS Y BONILLA***

ELISEO CRUZ VERGARA

1

Resumen del planteamiento y comentario inicial

En lo que sigue examinamos, en forma de comentarios breves y enumerados, algunos pasajes sueltos que abundan en la obra de Hostos sobre la relación metodológica entre sociología e historia. Nos interesa saber si las reflexiones de Hostos sobre la ciencia social guardan alguna actualidad en lo que respecta al tema del método propio de estas ciencias. El propósito es plantear críticamente su actualidad en esta área de la investigación. Específicamente nos interesa saber cuál es el método que Hostos concibe para la historia. Su insistente empeño positivista en reducir la ciencia al descubrimiento de las leyes naturales en la naturaleza nos lleva a preguntar si Hostos ha visto que, cuando se trata de la investigación y exposición de la realidad sociológica e histórica, esta metodología podría tener unas limitaciones que para ser superada debe ser integrada a una metodología más amplia. Veremos que Hostos, si bien se aferra a la metodología positivista, está plenamente consciente de las diferencias de objeto de estudio cuando vamos de la naturaleza física a la sociológica. La discusión de tales diferencias lo lleva a unos ajustes del método que, en lo que tiene que ver con la ciencia histórica, sí parecen anunciar una metodología diferente. Entendemos que esta posición de Hostos, aunque no es enteramente sistemática y coherente,

* A la exposición que sigue he incorporado algunas correcciones y valiosas sugerencias de estilo y contenido que me ha hecho Roberto Torretti.

está inspirada tanto en su conocimiento de las figuras de la historia clásica como de la filosofía de la historia, donde Gianbattista Vico y el idealismo alemán han sido los puntos más decisivos.

Lo que hay que atender con cuidado en Hostos es que en algunas ocasiones sus expresiones de que la naturaleza es la única realidad de estudio científico, no le impide la afirmación de diferentes órdenes o niveles en la misma naturaleza. Hostos siempre estuvo pendiente del problema filosófico de la identidad y la diferencia tanto respecto del objeto como del método de investigación en la ciencia. Esta preocupación está de tal manera acentuada en su pensamiento que nos impide que lo identifiquemos de forma absoluta tanto con una tesis positivista de unidad metodológica, como con una tesis sobre la pluralidad de métodos. Nuestra posición es que Hostos estuvo plenamente consciente de esta dificultad, y esto es lo que le permite defender una posición que, aunque positivista se caracteriza por ser *en ocasiones* específicas muy matizada a favor de enfoques metodológicos ajenos al positivismo que representaron pensadores como Comte y Mill.

Aunque nuestro interés es el tema de la historia en Hostos, aceptamos de entrada que nuestro ensayo puede parecer incompleto, pues no atiende en detalle los aspectos de contenido de lo que podemos llamar la filosofía de la historia de Hostos. Esta filosofía incluye su visión del progreso, las etapas de la historia y su apreciación de la situación política de América en general, y del Caribe en particular. La verdad es que sólo hemos atendido a estos aspectos (ver los §§ 23 y siguientes) en la medida en que atañen directamente al tema de la metodología de la historia.

Además, debemos reconocer que nuestra exposición refleja en ocasiones un carácter fragmentario, pero en parte esto se debe, mayormente, a que las mismas consideraciones de Hostos sobre este tema son breves y episódicas y nos impiden reconstruir argumentos extensos y sistemáticos. Con el fin de actualizar las posturas de Hostos y fomentar una investigación más sistemática sobre este tema, añadimos algunos comentarios aclaratorios donde lo comparamos con otros pensadores. Podemos decir que todo lo que está en juego en nuestras observaciones críticas es conocer tanto la posición de Hostos, como también su posible aportación al debate que desde la última parte del siglo XIX gira alrededor del tema de la explicación histórica.

Hay base para pensar que el tema de la metodología en la sociología y la historia no es uno extraño a Hostos, aún cuando aparentemente la investigación no lo haya atendido como es debido.¹ Lo más importante

¹ Nos da la impresión que a lo más que ha llegado la investigación es a señalar que Hostos prefiere una historia que aspira a grandes síntesis. José Emilio González había escrito en 1940 para Boston College una monografía (*Hostos as a philosopher*, 1941, Tesis, UPR, para la obtención de su grado de maestría) donde traza los aspectos del sistema filosófico de Hostos. A pesar de que González menciona los conceptos de ley natural y la clasificación de las ciencias en Hostos, en ningún momento los toma como punto de partida para una reflexión sobre el concepto de ciencia que implican. Cuando este autor regresa mucho más tarde a Hostos (José Emilio González, *Vivir a Hostos*, República Dominicana, 1989), tampoco destaca este tema de la epistemología. Lo más cerca que González ha dicho sobre este tema está resumido correctamente, pero sin mayor elaboración crítica, en el siguiente pasaje de su artículo "Hostos y la crítica social", incluido en el segundo texto citado: "la crítica social de Hostos tiene sus raíces éticas y parte de ciertas concepciones filosóficas, que pueden trazarse a Comte, Spencer y Darwin, y posiblemente a algunos pensadores de la Ilustración. El empirismo positivista con su culto a los datos lo lleva al enfoque realista de las situaciones sociales. La herencia racionalista lo impulsa a considerar los grandes conjuntos, a formular síntesis generadoras, tal como se dan por ejemplo, en Comte, y a clasificar. Ese legado de Comte, Spencer y Darwin impregna su visión naturalista, organicista y evolucionista de la sociedad. La mirada sobre la realidad social posibilita el que haga justicia a la etapa en que cada sociedad se encuentra y a también a su historia, puesto que la situación contemplada, es resultante del pasado. A la idea de la evolución del organismo social se une la idea de una ley del progreso imperando en la historia..." (p. 88). El interesante estudio preliminar de Manuel Maldonado Denis a la antología *Eugenio María de Hostos: Sociólogo y maestro* (Río Piedras: Editorial Antillana, 1981) no tiene una aproximación a nuestro tema. El tema de la epistemología de la ciencia histórica está también ausente en la investigación más reciente. En el utilísimo resumen que representa el libro de Carlos Rojas Osorio, *Hostos: Apreciación filosófica* (Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1988) encontramos una gran preocupación por la teoría del conocimiento en Hostos. Sin embargo, no examina de forma directa y sistemática el aspecto específico de la metodología de la historia. En otro interesante ensayo que aún no ha sido publicado, Rojas Osorio ciertamente expresa un interés en la filosofía de la historia de Hostos. Nos refiere al contenido de la idea del progreso en la historia en Hostos y su relevancia para compararlo con el positivismo latinoamericano del siglo XIX. Y en este contexto sí destaca la modalidad sintética de la historiografía de Hostos. Por otra parte, José Luis Méndez escribió el "Prólogo" a la nueva edición del *Tratado de sociología* que la Editorial de la Universidad de Puerto Rico publica bajo el título *Eugenio María de Hostos. Obras Completas*, volumen III, tomo I, pp. 23-40, 1989. Méndez calibra bien las diferencias de Hostos con el positivismo y destaca que Hostos coloca la moral por encima de la ciencia (p. 34). Pero para tratar este tema en Hostos no es suficiente decir: "Su posición sobre las leyes y los procesos históricos se encuentra a medio camino entre la visión de un mundo altruista y democrático del

es que Hostos mismo nos lleva a este tema, pues se ocupó directa y extensamente de plantear dos aspectos importantes y que son los que nos guiarán en este ensayo. El *primero* comprende dos asuntos: (a) que la sociología nace del derrumbe de la llamada filosofía de la historia; y (b) que la sociología depende del saber histórico para cumplir su tarea como disciplina científica. El *segundo* aspecto es que Hostos consideró que la filosofía debe cultivar un aspecto de la lógica² que llamó *tarea crítica* y que consiste principalmente en el examen tanto de los diferentes tipos de juicios como de la aplicación de estos en las diferentes ramas de la ciencia (XII, 10 ss.). Más específicamente, lo que hace la crítica es examinar cómo se conoce científicamente en general y, luego, cómo conocemos realidades más específicas de la naturaleza. La crítica parte de la premisa, ya formulada por Francis Bacon, de que no hay conocimiento si no hay intuición, inducción y experimentación respecto de los hechos (XII, 22). Por tanto, una de las tareas principales de la crítica consiste en examinar si los diferentes saberes particulares han llegado a este tipo de conocimiento y, a partir de ahí, determinar cuánto le falta para ello. En lo que sigue expondremos algunos aspectos de los resultados específicos a que llega Hostos mediante este tipo de examen.

Lo que queremos decir es que no hay duda que dentro de su programa crítico una de las preocupaciones más repetidas en la obra de Hostos fue su deseo de contribuir a la fundamentación de la sociología como una ciencia abstracta. Esta preocupación lo llevó a algunos planteamientos específicos que queremos considerar a continuación: (a) qué significa conocimiento científico en general para que entonces podamos hablar de ciencias sociológicas, biológicas y astronómicas; (b) cuál y cómo ha sido el pasado intelectual de esta ciencia que es la sociología, la cual sólo a partir de la obra de Augusto Comte parece constituirse en ciencia, pero que, según Hostos, tiene unos antecedentes claros en la

iluminismo y la revisión conservadora del pensamiento crítico y negativo hecha por el positivismo" (p. 39).

En lo que sigue citaremos de Eugenio M. de Hostos y Bonilla, *Obras completas* (San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1969, 19 vols.), utilizando números romanos y arábigos para identificar, respectivamente, el volumen y la página. El *Tratado de sociología* lo citaremos por la edición que ha hecho Manuel M. Denis, ed., *Eugenio María de Hostos: Moral Social. Sociología*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1983. Nos referiremos a él mediante la letra T y el número de la página.

² Recordamos al lector que las reflexiones más sistemáticas de Hostos sobre la lógica están reunidas en su *Tratado de lógica* (XIX, 7-156), y en la primera parte de su ensayo titulado *Crítica* (XI, 10ss.).

disciplina que desde Herodoto y Tucídides se ha llamado la "historia" y que en la época moderna, a partir de Vico, se ha llamado "filosofía de la historia".

3

Podemos decir que la preocupación de Hostos con la sociología es completa, pues no sólo la ha practicado y enseñado, sino que también la ha examinado críticamente. En cuanto ciencia, considera a la sociología como una actividad humana que obedece a una estructura racional específica. Lo que esto quiere decir es que Hostos no sólo se ha planteado cómo conocemos la realidad social y sus componentes, sino que ha reflexionado sobre lo que es el conocimiento científico mismo en general, para de esa forma determinar luego qué es lo distintivo del saber científico que se le adjudica a la sociología. Veamos algunos aspectos de este programa comenzando con sus nociones más generales sobre el conocimiento humano.

4

Hostos señala que "todo lo cognoscible es una realidad sujeta a un orden que obedece a leyes; y nuestros medios de conocer corresponden exactamente a la percepción de la realidad y a la afirmación o enunciación de leyes que producen ese orden" (T, 4). Aquí tenemos dos aspectos importantes: por un lado, la confianza en que conocemos objetivamente el mundo; y, por el otro lado, que el conocimiento efectivo es uno de leyes. El primero de los dos aspectos parece implicar una tesis racionalista de la verdad, según la cual se conoce la realidad objetiva, pero bajo la condición de que nuestras facultades sean idóneas o estén estructuradas para reflejar ese mundo real. De alguna manera, existe una primera correspondencia entre la realidad y las facultades que es la base para aquella otra correspondencia de la verdad que es la que se ofrece, una vez conocemos y formulamos lo que hemos descubierto, entre el objeto y el contenido del pensamiento sobre dicho objeto. De acuerdo a la primera correspondencia cada facultad es idónea para conocer determinadas dimensiones de la realidad. Y más aún: el desempeño específico y ordenado y coordinado de estas facultades, es una condición de

posibilidad para llegar tanto al conocimiento objetivo de la verdad sobre la realidad que sea como a su enseñanza y aprendizaje.³

El segundo aspecto destaca que el conocimiento científico se reduce a leyes. No hay una insistencia más marcada en la teoría del conocimiento de Hostos, y la cuál podría impedir al lector percatarse de los otros aspectos metodológicos de su posición, como esa de que no hay saber científico aceptable cuya meta no sea la captación de leyes naturales. Por ley natural debe entenderse “la relación infalible entre una serie de causas y efectos” (XI, 269). La ley expresa la condición de existencia de una situación particular. Es importante señalar en este momento que para Hostos la ley no es un simple *princípio*, ya que este último se refiere a la concordancia entre unos hechos y otros; mientras que la ley expresa la concordancia de efectos determinados con causas determinadas (XI, 269). Más adelante veremos que Hostos en ocasiones parece captar la historia como un conocimiento que también atiende a los principios, y por ello en eso es más parecida al arte que a la ciencia natural.

5

Para Hostos —como para Comte— la ciencia positiva la inicia Francis Bacon al enseñar en su *Novum Organum* que “el hecho y sólo el hecho, visto, revisto, analizado, separado en sus partes y recompuesto en su todo, es la base del conocimiento” (XII, 100). La ciencia consiste en razonar sobre los hechos, pues la razón es la facultad que resume el conjunto de actividades u operaciones que intervienen en el conocimiento de la realidad. Estas operaciones cognoscitivas siguen un orden natural y son específicamente: la intuición, la inducción, la deducción, la sistematización y la exposición (T, 3-7). Todas estas operaciones —Hostos habla de “los medios naturales de la razón” (T, 4)— son las que definen a la razón humana en sus actividad teórica y práctica en general. Veamos esto.

Lo primero que aquí se defiende es una concepción inicialmente empirista del conocimiento humano que obedece necesariamente a una

³ Angel R. Villarini (en su conferencia y artículo inédito: “La enseñanza orientada al desarrollo del pensamiento según Eugenio María de Hostos”) ha llamado la atención a la originalidad y actualidad de esta concepción de Hostos sobre la enseñanza y el aprendizaje, pues sirve para atender a las etapas del desarrollo individual y las condiciones específicas de cada alumno.

escalera de ascenso que se inicia con la operación de la intuición, la cual, en cuanto facultad receptiva, abarca otras operaciones como son la sensación, la atención, la memoria y la imaginación. La intuición proporciona lo que Hostos llama una *idea* sobre el hecho. La idea parece ser la constatación de lo que sucede, pero no tanto en el sentido de algo particular en oposición a algo general, sino lo que en cuanto representación mental se puede luego constatar, pues se tiene a la vista en cualquier espacio social. Por ejemplo, respecto de la realidad social tenemos ideas sobre hechos tales como: que las necesidades humanas no son todas físicas; que la religión es una actividad de la sociedad; que hay una fuerza coactiva que nos obliga a obedecer las leyes, etc. (T, 10-11). Como veremos más adelante, la intuición es la que nos permite conocer las funciones más importantes o naturales de la sociedad como lo son la necesidad del trabajo, la libertad, el progreso, el orden, etc. Todo esto confirma que existe un conocimiento sociológico intuitivo, cuyo juicio más general expresa la existencia de una realidad social que está compuesta por la relación básica entre el individuo y la colectividad.

La visión hostosiana es que en el campo de la realidad que sea el conocimiento es algo natural y, por tanto, se inicia receptivamente, recibiendo información sobre la realidad, y luego, por su propia dinámica, busca *inductivamente* un orden en lo que se observa.⁴ Ese orden es la *ley* que rige los hechos y su juicio universal característico es que en toda la naturaleza hay leyes naturales, ya que existe un orden necesario. Naturaleza es para Hostos ordenamiento. Es la misma concepción de toda la tradición racionalista que desemboca en pensadores como en Kant, y según la cual la naturaleza es todo aquello que está sometido a leyes. Más adelante veremos cómo este concepto amplio de naturaleza es el que le ofrece las dificultades mayores a un pensador como Hostos quien llama a la moral y a la sociedad partes de la naturaleza y, sin embargo, reconoce también que entre lo físico y lo social o moral hay diferencias de constitución que parecen exigir formas de conocimientos diferentes. Además, hay que precisar si esta naturaleza ordenada está limitada a un orden determinista; o si también admite un orden telológico que nos permita pensar lo social e histórico. Como sabemos, esta posibilidad es la que pensadores como Kant y Hegel han escogido para pen-

⁴ Tan sólo mencionamos un ejemplo: antes del planteamiento clásico de Aristóteles sobre la naturaleza, ya Anaxágoras introduce el concepto del *nous* para sugerir una explicación no determinista del origen de las cosas.

sar la realidad histórica. Y además, son las dos maneras que el pensamiento occidental desde la antigüedad ha empleado para conocer la naturaleza. Más adelante volveremos a este tema.

6

La deducción es la tercera operación natural de la razón y representa la parte de corroboración o de experimentación de la ciencia. No hay ciencia en sentido estricto si no se parte de las leyes inducidas y luego se procede a examinar su validez o a explicar los fenómenos asumiendo su validez. Con la deducción es que la ciencia entra en el campo de la verdad. Verdadero es, en última instancia, el contenido que ha sido intuitivo, inducido y deducido. Y es esto lo que nos permite hablar de un contenido verdadero que corresponde a la realidad.

Pero el saber organizado es para Hostos el gran ideal de lo que se llama ciencia positiva. Por eso concibe que una ciencia llega a su etapa culminante cuando puede ser sistemática y expositiva. Podemos decir que estas dos últimas funciones de la razón tienen que ver con la organización y presentación del material que ha sido investigado por las tres primeras operaciones. La sistematización consiste en ordenar las verdades principales de la ciencia. Y la exposición es más amplia, ya que se trata de ordenar todo el conocimiento de una ciencia en sus aspectos intuitivos, inductivos y deductivos. Mediante estas operaciones racionales se tendría una presentación de todas las verdades descubiertas con el fin de evidenciar que toda la realidad que se ha estudiado forma un orden de verdades necesarias (T, 6-7). La ciencia que alcanza estas funciones de la razón se convierte en una verdad organizada o sistemática, pero no porque ha dado con verdades definitivas y últimas —este sería un supuesto que todo el positivismo considera como propio de la metafísica, pero no de la ciencia—, sino porque ha organizado su saber en forma unitaria y coherente. Sin embargo, Hostos no dice expresamente cuál es el orden que sigue esta exposición sistemática de las verdades de la ciencia. No se sabe si se refiere a una ordenación que obedece a criterios estéticos, o si es la simple sistematización al estilo de la geometría. Al final señalamos (ver § 25) este aspecto como uno que Hostos descuida también sin razón alguna con respecto de la relación entre los principios y los hechos en la narración histórica. De todas formas, Hostos reconoce que la ciencia, una vez posee su acopio de verdades, tiene una tarea que cumplir que va más allá de la intuición, la inducción y la deducción.

El resultado hasta aquí de la crítica es que hay un método universal para toda ciencia posible. Ahora bien, las ciencias todas se pueden estudiar *ideológicamente*, es decir, según el objeto que estudian. La pregunta es si esa distinción nos permite establecer luego que existen diferencias significativas respecto del método que emplean (T, 118-119).

Es evidente que Hostos busca, sobre la base de que sólo existe una realidad que es la naturaleza, mantener la unidad metodológica de la ciencia y, al mismo tiempo, destacar las "diferentes manifestaciones" de esa misma y única realidad que es la naturaleza. Hostos es primeramente un naturalista que concibe que el único objeto de estudio de la ciencia es la naturaleza en general (XVI, 135, 181). Y como hemos dicho, naturaleza no significa otra cosa que orden expresable, en último término, en leyes. Ahora bien, lo que hay que atender con cuidado en Hostos es que en algunas ocasiones estas manifestaciones de la naturaleza aparecen compartiendo un mismo orden y en otras ocasiones aparecen identificando o afirmando diferentes órdenes. Esta lucha por afirmar la identidad y la diferencia es lo que impide que se le identifique de forma absoluta tanto con un tesis positivista de unidad metodológica, como también con una tesis sobre la pluralidad de métodos. Nuestra tesis más general es que Hostos estuvo plenamente consciente de esta dificultad del método, y esto es lo que le permite eventualmente defender una particular posición positivista muy matizada a favor de enfoques metodológicos distintos del positivismo. En lo que sigue desarrollaremos este argumento.

Pues bien, las diferentes ciencias que se han constituido históricamente se originan de las diferentes partes que la reflexión recorta o demarca en ese objeto único que es la naturaleza. Si bien las diferentes partes de la naturaleza parecen "como manifestaciones distintas de las mismas causas, de las mismas fuerzas, de la misma energía, del mismo orden universal" (XIV, 181), la naturaleza no es algo uniforme, sino que se divide en tres distintas regiones ontológicas: en la *externa*, cuyas formas y números examinan la matemática, la astronomía, la física, la quí-

mica y la historia natural; en la naturaleza *humana* en general, la cual se centra en el concepto de vida, y la examinan ciencias como la biología y la fisiología; y luego la naturaleza de las *sociedades* que es el objeto de estudio de la sociología en sentido amplio, pues esta incluye la moral, el derecho y la historia (T, 118-119). En fin, hay ciencias de tres clases: cosmológicas, biológicas y sociológicas. Y Hostos señala que las ciencias sociológicas más concretas son: la economía social, o economía política, la jurisprudencia, la ética, la sociología y la historia. Lo que nos interesa examinar ahora es la concepción que Hostos tiene de las ciencias sociológicas y su diferenciación respecto de las otras.

9

De primera intención Hostos defiende el ideal del saber positivista para la sociología en general y sus ciencias concretas. Según este ideal se trata de extraer de los hechos sociales las leyes o regularidades que los regulan (T, 124 ss.; XIX, 138ss.; XI, 266-267). En otras palabras; en la ciencia social se trata de funcionar en forma intuitiva, inductiva o deductiva. Por consiguiente, el supuesto es que la sociedad es una parte de la naturaleza. Y esto significa por lo menos dos cosas: (a) que se le puede conocer con objetividad mediante el empleo adecuado de la facultad humana que es la razón; y (b) que está sometida a leyes. Desde este punto de vista Hostos defiende para las ciencias sociológicas el mismo método de intuición, inducción y deducción, como el único que garantiza que el conocimiento de esa realidad natural que es la sociedad.

Sin embargo, Hostos también capta las diferencias de objeto y de método que existen entre las ciencias. Por eso, señala que si bien el método inductivo y experimental es el que siempre debe aplicarse, al mismo tiempo debe admitirse que no siempre se puede aplicar este método, sea porque no lo permite la naturaleza de la ciencia o, lo que es lo mismo, porque no sea posible someter a experimentos la parte de la naturaleza que estudia esa determinada ciencia y que, en este caso, claro está, es la parte antropológica de la naturaleza. Y por ello, las ciencias que derivan de lo antropológico más que ciencias experimentales son según Hostos "ciencias racionales" (XIX, 140-141). Y esto quiere decir, simplemente que son ciencias que pueden aplicar una "combinación" de los métodos universales inductivos y deductivos. Por tanto, ciencias antropológicas como la ética, la estética y la historia serían ciencias que

combinan ambos métodos de investigación en su afán de dar con las leyes naturales que reinan en estos campos.

La pregunta que nos hacemos es si esta diferente aplicación o combinación de los métodos intuitivos, inductivos y deductivos es suficiente para fundar una diferencia significativa en las ciencias antropológicas cuando se las compara con las cosmológicas. De primera intención el razonamiento que ofrece Hostos para desarrollar esta diferencia tiene que ver con el hecho de que en lo antropológico la voluntad humana es un elemento novedoso y decisivo. En el mundo social las leyes naturales se ven afectadas por el hecho de que interviene la voluntad humana. "Esa voluntad del hombre, tan activa de suyo y tan resuelta en el sentido de la satisfacción de las necesidades o de lo que considera necesidades, es un verdadero agente de perturbación, que hace imposible el cumplimiento regular de las leyes naturales" (T, 39, 25-26). Ciertamente este es un planteamiento que, sin ser novedoso, podría ser adecuado al problema de cuán difícil es una ciencia positivista de lo humano. Sin embargo, este pasaje no debe interpretarse en el sentido de que se reconoce que la voluntad representa un nuevo orden de la realidad, de tal forma que nos obligue sin más a buscar una nueva metodología. Lo que Hostos extrae como consecuencia es, primeramente, que existe el problema práctico de cómo reducir esa voluntad al obedecimiento de esas leyes. Y su contestación es que la educación y la civilización son los medios para ello (T, 39). Además, la difusión de los conocimientos de la sociología positiva pueden ayudar en esta tarea. Más adelante, cuando planteemos otros aspectos, veremos si este aspecto práctico implica para Hostos que las tales leyes naturales de la sociedad tienen un rango ontológico muy especial, y si los individuos pueden, a su vez, de alguna manera afectar tales leyes. Pero, en segundo lugar, Hostos sabe muy bien que esa mediación de la voluntad en el mundo de la naturaleza social es un aspecto que ha obligado a otros pensadores a renunciar a la búsqueda de tales leyes y a optar por otra metodología. Sin embargo, Hostos insiste en lo siguiente:

Como enunciar una ley es describir con precisión su modo de actuar, y la actuación de las leyes naturales de la sociedad tiene siempre que tener en cuenta un elemento movedizo, que es la voluntad humana, el enunciado de una ley social no puede ser tan perfecto que obligue a hacer, o enseñar a hacer, o haga ver, la relación precisa entre la causa y el efecto a que la ley se refiere.

Por eso se ha desistido generalmente del empeño de reducir a fórmulas la exposición del modo de proceder de la naturaleza en el establecimiento de relaciones entre una causa y un efecto social.

Indudablemente es un acto de prudencia científica el proceder así; pero tal vez no conviene abstenerse de la indagación que reclama el conocimiento de las causas que determinan el orden social, a pesar del hombre y de su móvil voluntad. Esa es la razón por la cual conviene intentar que la Sociología, aun reconociendo que no es ciencia de demostración, proceda, en la exposición de los primeros principios fijos que llamamos leyes científicas, como si fuese una entre las ciencias naturales.

(T, 39-40)

Lo que significa, que la sociología no puede ser ciencia deductiva, pero que nada se pierde —lo que quiere decir: se perdería todo, ya que está en juego el carácter de ciencia de dicha disciplina— si funciona como si aspirase a conocer las leyes del mundo social. En ese sentido, ese método es su ideal. Y con ello, Hostos cree resolver los problemas que esta posición plantea. Pero, por ahora, dejamos ese pasaje sin más comentarios, ya que su conclusión no representa la última palabra de Hostos sobre este tema.

10

Aunque sea a manera de un paréntesis debemos mencionar un curioso pasaje donde Hostos considera el importante tema de la relación de la psicología con las ciencias sociológicas y con la lógica. En su *Tratado sobre lógica* señala que la psicología es la ciencia que sirve de fundamento a todas las ciencias sociológicas como lo son el derecho, la estética, la ética; y en especial a la lógica como ciencia general del razonamiento. Lo que se está planteando aquí es, en el fondo, uno de los problemas más discutidos por los pensadores positivistas: el de si existe una ciencia base o fundamental para los estudios sociales en general. Se sabe que el positivismo ha tomado diferentes posiciones respecto de la relación entre la sociología y la psicología. Por ejemplo, el propio Comte, como luego también E. Durkheim, rechazaron no sólo la psicología introspectiva como base de los estudios de la "física social", ya que de esa forma se pasa por alto la regla fundamental de la observación, sino también que se opusieron a aquel tipo de psicología que supone

una conciencia colectiva para de ahí sacar leyes universales que representan una mente o naturaleza humana universal. Sin embargo, otros pensadores positivistas como el gran divulgador del positivismo de Comte en Inglaterra, John Stuart Mill, asumió una orientación diferente a la de su maestro en el sentido de que sentó las bases para convertir la psicología asociacionista en la ciencia que, al establecer las leyes de la mente humana, se convierte en la ciencia base de las ciencias sociales e históricas. La esperanza de Stuart Mill, tal como se refleja en su *System of Logic* (1843), es que las ciencias morales o sociales logren por inducción descubrir las leyes empíricas de la vida social, y luego la investigación pueda darle un verdadero carácter universal y científico a estas leyes mediante su deducción directa a partir de leyes psicológicas. Mill creyó que la única ciencia que hasta ese momento había logrado ese programa de fundamentación era la economía política. En el resto de las ciencias sociales quedaba como ideal a alcanzar, ya que reconoció que lo social se constituye por una serie tan propia y compleja de factores causales que obligan a la investigación a aceptar que lo social es explicable más como una totalidad que como una serie de factores en sucesión o determinación de reciprocidad.

Hostos, por su parte, considera que la psicología es la ciencia base en el sentido de que es el examen de las operaciones del alma y de los hechos que se vinculan a estas operaciones. Estas operaciones son tres: sentir (sensibilidad), percibir (la razón) y el querer (voluntad). Le tocaría entonces a las ciencias más concretas, que son respectivamente la estética, la lógica y la ética, examinar cómo el alma se especifica en las operaciones de la voluntad y ver los hechos que se constituyen mediante esas fuerzas u operaciones. Con estas aclaraciones, que ciertamente no resultan absolutamente convincentes, Hostos cree haber probado que la psicología es la ciencia principal y las otras son ciencias aplicadas. Pero esta idea de la psicología parece ser en el propio Hostos una idea momentánea que no tiene consecuencias ulteriores en su concepción de las ciencias sociológicas. Decimos esto, pues no encontramos en su obra ningún intento concreto de deducir las leyes naturales de la sociedad a partir de leyes psicológicas del status que sean. Además, nos llama la atención que Hostos no nos diga claramente que esta ciencia que es la psicología nos descubre leyes; sí dice que examina las fuerzas, funciones y hechos de la mente, pero no habla de la leyes de la mente o de la naturaleza humana.

De todas formas, la verdad es que este programa de Hostos con la psicología no es el camino que correrá ni la lógica ni la sociología durante el siglo XX. La lógica se inspirará más en los trabajos de pensadores como Gottlob Frege, quienes piensan esta disciplina como un saber ideal cercano a las matemáticas y desligada enteramente de la fundamentación psicologista. Y el desarrollo de la ciencia social misma recorre un interesante camino que corre contrario a los intentos de la fundamentación psicologista de Stuart Mill. Pues a partir, por un lado, de la obra madura de Dilthey y neokantianos como Rickert y Cassirer, quienes fueron fuertemente influenciados por Husserl; y por otro de Émile Durkheim, se tratará de fundar la ciencia social de forma autónoma frente a la psicología. La autonomía de la ciencia social dependerá cada vez más, por un lado, de dar con hechos diferentes a los físicos y síquicos; y, por el otro, y sobre todo, de confirmar una actividad cognoscitiva original para ese campo de lo histórico y social y que en autores como Dilthey, Heidegger y Weber, para mencionar algunos de los pensadores más conocidos, apunta hacia la llamada "comprensión" (*Verstehen*) de lo humano. La bastante conocida crítica de Karl R. Popper al psicologismo en la sociología⁵ es un capítulo más de esa historia de la constitución de la sociología. El mismo Popper confirma, con mucha razón en este contexto, que cada vez más se explica —como ya propusieron Hegel y Marx— lo mental por referencia a la lógica de la situación, y no viceversa.

Claro está, lo que restaría por ver, aunque ciertamente este no es el tema que nos toca en este momento, es si la sociología en general y la historia pueden constituirse como ciencias aún sin referencia a una concepción de la naturaleza humana, la cual sería el contenido de una psicología de lo colectivo o lo humano. La verdad es que no todos los que han tratado de separar la sociología y la historia de la psicología han podido desprenderse de este supuesto. Algunos hablan de leyes sociológicas o históricas, pero no es claro que no sean en el fondo leyes psicológicas que, a su vez, refieran a una naturaleza humana. Inclusive los que rechazan las leyes de las ciencias histórico sociales y proponen una metodología comprensiva, no siempre se desentienden del todo de una referencia al hecho de que hay que suponer que los hombres comparten

⁵ Nos referimos, por ejemplo, al capítulo 23 de su libro *The Open Society and its Enemies*, donde K.R. Popper argumenta que el marxismo tiene una metodología más coherente que la del psicologismo de Mill y la sociología del conocimiento de Mannheim.

unas formas de ser y reaccionar que serían equivalentes a una naturaleza humana. Señalamos esto porque un poco más adelante veremos la importancia que Hostos le asigna la naturaleza humana en el conocimiento de lo social y lo histórico.

11

Volvamos a los esfuerzos más conscientes de Hostos por distinguir las ciencias antropológicas de las cosmológicas y biológicas.

Es obvio, por lo que hasta ahora hemos expuesto, que Hostos tenía plena conciencia del problema metodológico al que se enfrentaba y que se decide por una metodología específica. Pero a la luz de lo que ha planteado sobre la voluntad humana hay que ver qué significa entonces ese lenguaje de "leyes naturales de la sociedad". Si examinamos algunas de estas leyes encontraremos que, por lo general, se trata de establecer las condiciones bajo las cuales puede existir un grupo social con sus llamadas funciones naturales. Según esto, tiene que poder constatarse una serie específica de leyes. La primera es una "Ley de la Sociabilidad" que explica que la asociación entre los individuos depende proporcionalmente del instinto de conservación y del desarrollo de las necesidades colectivas; la segunda es la "Ley del Trabajo" que señala que el consumo es proporcional a la producción. Luego tenemos la "Ley de la Libertad" que afirma que la libertad está en relación de armonía con el derecho y el deber, y en relación de contraste con la fuerza y el poder; está también la "Ley de Progreso" que dice que el progreso está en relación positiva con la educación y en relación negativa con el grado de perfeccionamiento. También está la "Ley de Ideal" que señala que el Bienestar está en desarrollo directo con la moral y en razón inversa con la incapacidad de los individuos para conocer los fines religiosos y morales; y finalmente la "Ley de Conservación" que dice que la conservación está en correspondencia directa con la fuerza vital (que es la vida misma) en la medida que ésta está organizada en función de la conservación misma.

Consideremos un momento cómo Hostos deduce estas leyes. Lo primero que se observa es que en todas estas leyes naturales se trata de juicios generales sobre la relaciones que guardan entre sí dos extremos que condicionan un orden determinado (T, 25). En el caso de la Ley del Trabajo los extremos son el consumo y la producción; en el caso de la Ley de Sociabilidad los extremos son el individuo y la colectividad; en el

caso de la Ley de Libertad los extremos son el derecho y el deber; etc. Los extremos deben estar balanceados o en armonía para que sean posibles las distintas funciones naturales de una sociedad como lo son la necesidad, la gratitud, la utilidad, el derecho y el deber. Hemos dicho que a la sociología, en cuanto ciencia abstracta, le toca derivar las leyes más generales a partir de estas funciones. Pero es también a partir de estas mismas funciones que luego se derivan los diferentes deberes que estudian las otras dos ciencias sociológicas concretas que son la moral social (en cuanto examina los deberes que se deducen de las funciones sociales) y la moral objetiva (que examina los deberes tal como se objetivan en individuos, pueblos, eventos, etc.). Podemos decir, entonces, que es en la ciencia de la moral objetiva donde realmente se examinan las acciones humanas que son vistas como que "representan las objetivaciones específicas de la voluntad" (T, 274). Más adelante veremos que la importancia que Hostos le asigna a esta ciencia está vinculada a su manera de entender la función de la ciencia histórica.⁶

Las leyes naturales que hemos citado parecen tener un carácter prescriptivo respecto de las relaciones normales que deben darse para que haya orden natural en la sociedad. Hay tales leyes, pero no en el sentido de que todas las sociedades las reflejen inexorablemente, sino que deben reflejarlas para que se produzca un orden racional o natural a diferencia de uno artificial. Por ello, las leyes no representan la actualidad de una sociedad, sino, en el mejor de los casos, es el nivel de sociabilidad que ya algunas sociedades han alcanzado y se puede alcanzar por otras para la máxima convivencia social. Por consiguiente, se presenta la dificultad de que si las leyes son normativas para algunas sociedades, la sociología se corre el peligro de confundir la sociabilidad de algunos pueblos con la sociabilidad en general. Y parece que ni el propio Hostos ha escapado del todo al error de su maestro Comte, quien, según el mismo Hostos, no pudo evitar confundir las leyes de la sociabilidad en general con las de la sociabilidad que ha logrado un determinado país como su Francia (XI, 289). Queremos confirmar esta situación del pensamiento de

⁶ Este itinerario de la sociología reproduce, en algún sentido, el método absoluto de la ciencia que va desde la intuición hasta la inducción y la deducción. Tenemos pues que: las funciones naturales son los hechos intuidos; las leyes y los deberes son las regularidades inducidas; y las objetivaciones de deberes son la parte de la deducción. Por eso, lo que nos parece que Hostos está diciendo es que la sociología se constituye como ciencia sólo al llegar al nivel de la moral objetiva. Y es aquí, tal como veremos más adelante, que la sociología se funde con la historia.

Hostos exponiendo su interpretación y aplicación de la llamada Ley del Trabajo. Veremos que esa ley es interpretada como la norma de producción y consumo para una sociedad de libre cambio.

12

No deja de sorprender que Hostos reconoce una ley sociológica del trabajo, pero no le reconoce status científico pleno a la economía política. Hostos estaba bastante al tanto de la evolución de la economía política (XIV, 166 ss.), pero no le reconoce todavía el status de ciencia, ya que los conocimientos que ha producido están basados en relaciones artificiales y simples principios entre los hechos, los cuales no son suficientes para ser descritos como legalidades (XIV, 181). Sin embargo, hay que reconocer que el trabajo es un concepto fundamental en su sociología, ya que es considerado, por un lado, casi como una actividad cósmica que abarca a la naturaleza en todas sus expresiones (T, 30); y, por otro lado, como la actividad antropológica fundamental que envuelve todas las formas físico-síquicas que van desde la mano, el brazo, la voluntad, la sensibilidad, el pensamiento, etc. El trabajo produce tanto los productos que satisfacen las necesidades, ya que el trabajo "da asiento a las necesidades fundamentales de la vida material del hombre" contra la naturaleza, (T, 174, 64) como los medios para satisfacerlas (T, 63-64). Hostos destaca que en cuanto el trabajo no es sólo una actividad individual para con nosotros mismos, sino que nos vincula con los otros individuos, resulta que es deseable que se hable del trabajo con diferentes nombres para recoger los deberes que nos imponemos cuando se trata de la familia, el municipio, la nación o la humanidad (T, 174, 177ss.). De suerte que esas relaciones pueden y deben ser vistas como maneras de trabajo. La historia de la humanidad muestra que el trabajo es una actividad sin límites en lo que tiene que ver con la capacidad del hombre para aplicar sus conocimientos teóricos, prácticos y científicos y artísticos para el dominio de la naturaleza. Y Hostos considera que es imposible separar de ese esfuerzo del trabajo al resto de las actividades humanas: el trabajo "toma parte directa, fehaciente y efectiva en todos los actos mecánicos y psíquicos, en el movimiento de las masas y en el de las mentes, en la producción de lo real y en la de lo ideal, en el calor de los órganos encargados de la industria mecánica y en el del órgano encargado de la industria racional pura" (T, 64). Lo que está implícito en estas observaciones de Hostos es que todo lo que sucede en una sociedad es

posible por el trabajo, pues todo lo que el hombre hace es trabajo. Vamos a ver inmediatamente lo que esto puede implicar para el problema que estamos discutiendo en este ensayo.

Para Hostos el trabajo en sentido específico es sinónimo de toda actividad social e individual que mantiene vivo al organismo en sus diferentes expresiones de consumo y producción económica (T, 15-16). De esa manera, el trabajo nos permite entender la división del orden social como una ramificación del mismo trabajo (T 46). Pero la actividad social del trabajo en cuanto tal está sometido a una ley que es, según Hostos, "actuante continuo en la historia de los pueblos." (T, 46) y que nos enseña, en primer lugar, que "el consumo es proporcional a la producción y la producción es proporcional a los coeficientes del trabajo." (Es obvio que estos coeficientes son los que Adam Smith enumera como trabajo, capital y la renta. Y aunque no queremos extendernos en la temática de cuánto penetró y asimiló Hostos con su lecturas de economía política clásica, si hay que mencionar que la presencia de estos tres coeficientes demuestran que, digamos, contrario a Marx, Hostos no ha visto la diferencia entre los puntos de vista de Adam Smith y David Ricardo, pues es con el último que el trabajo pasa a ser el único coeficiente para la determinación del valor. Sabemos, por lo que Marx y Engels escriben antes de Hostos, que es a partir de esta elaboración de la teoría de trabajo y el valor de Ricardo que la economía política se vuelve realmente y hasta tal punto crítica contra el capitalismo, que llega hasta postular concepciones socialistas. Pero Hostos no asimiló este desarrollo de la economía política. De hecho, la posición económica de Hostos es el liberalismo económico —aunque sociológicamente matizado— que se inicia en Europa con la obra de Adam Smith y de quien dice que es la obra "fundamental de la Economía Política" (XIV, 173).⁷

Pues bien, de la Ley del Trabajo así formulada se derivan dos cosas: primero, que el objeto inmediato de la producción es el consumo y el mediato es la producción (T, 40); y, en segundo lugar, que todos los que

⁷ Para la posición de Hostos respecto de la economía política es importante entender su señalamiento de que durante la revolución francesa se cometió el error de echar a un lado las reformas introducidas por la Convención inspiradas en Adam Smith y de introducir, por parte del Directorio, un régimen económico que "desatendía las necesidades de los pueblos y las leyes naturales en que está fundada la producción de la riqueza" (XIV, 178). Y añade: "Francia, gracias a las agitaciones revolucionarias, inauguró el periodo del socialismo, tendencia económica de que no tenemos que ocuparnos" (XIV, 178).

trabajan deben contribuir a la estabilidad de la sociedad. Pero es claro que esta segunda inferencia es obviamente un juicio de valor. Y ya se ha señalado por otros comentaristas⁸ que Hostos le asigna a la moral una gran importancia en la ciencia. Por nuestra parte, lo que vamos a reseñar a continuación es que lo que Hostos dice sobre la ley del trabajo no es equivalente a lo que se considera en la tradición empirista y positivista un juicio científico en sentido estricto que separe entre lo valorativo y lo factual.

Hostos comenta que para que la sociedad armonice con esta ley del trabajo debe establecerse un armonía entre el consumo y la producción, de tal manera que "se encuentren ambos equilibrados y el uno corresponda exactamente a todas las necesidades y la otra a todas las satisfacciones" (T, 46). Mientras esto no se consiga, la sociedades estarán en estado de desorden relativo, pues por más que se desarticule ese equilibrio ideal ninguna sociedad puede sostenerse con un desequilibrio total o absoluto (T, 47). Para Hostos está absolutamente claro que los desórdenes sociales en la historia de la humanidad, antes como ahora, son resultados del desequilibrio de esa ley. Esa falta de equilibrio se expresa específicamente en una desigualdad de la riqueza que trae "el hambre para el trabajador y la saciedad para los capitalistas" (T, 41; XII, 241). Sin embargo, este juicio correcto y apasionado sobre la desigualdad social lo lleva a afirmar que son "sistemas artificiales" todos aquellos que, desde la antigüedad llena de sistemas de castas y de esclavitud, hasta los sistemas que artificialmente han soñado el socialismo de todos los tiempos, y que incluyen a Owen, Saint-Simon, Louis Blanc, Tolstoy, etc. (T, 40), intentan someter la producción y el consumo, la distribución y el cambio de la riquezas, el bienestar y la prosperidad, al establecimiento de organizaciones incapaces de producir la relación normal que constituye la Ley del Trabajo (T, 40). Si recordamos el elogio de Hostos a Smith es fácil de entender que lo que se está diciendo es que sólo un sistema que no niegue del todo la libertad individual es natural, pues sólo ahí se puede articular adecuadamente el consumo y la producción.

Claro está, no queremos olvidar nuestra preocupación filosófica principal. Se trata de que si podemos decir del resto de las leyes lo que hemos dicho de la Ley del Trabajo, entonces podemos concluir que tales leyes de la sociedad no son universales en el sentido de tener validez para todo orden social, sino que son las situaciones sociales que indican

⁸ Ver la nota 1.

una mayor civilización y que unos pueblos la representan más completamente que otros. Es por ello que el concepto de ley natural referido a la sociedad es una combinación de aspectos descriptivos, normativos y críticos.

13

Sin embargo, para clarificar un poco más el aspecto de la teoría económica y política de Hostos, nos permitimos una breve aclaración sobre la implicación de su Ley del Trabajo. Carlos Rojas Osorio se apoya en el concepto del trabajo en Hostos (*Hostos*, op. cit., p. 52) para señalar que éste no asume la tesis socialista, pero que tampoco confunde economía con capitalismo. Plantear hoy día esta tesis tiene sentido si de alguna manera va dirigida a informarnos cuán cerca está Hostos, al menos teóricamente, de una visión social que supere el capitalismo moderno y presente una alternativa históricamente posible y coherente tal como, digamos, lo ha pretendido el socialismo moderno.⁹ Por ello es que especialmente la segunda parte de su tesis merece un breve comentario nuestro.

El argumento de Rojas para apoyar su tesis es que Hostos ve que la propiedad tiene un nivel individual y otro social y por ello concibe el ideal de lo social como una particular unidad y cooperación de ambos. (op. cit., p. 52). El autor se refiere a que Hostos rechaza tanto el ideal social del individualismo absoluto que niega el derecho de la sociedad, como el ideal contrario de una sociedad donde el individuo desaparece a favor de la autoridad de la comunidad y del estado. Ciertamente, para Hostos el individuo es el elemento en el que en último término se descompone la sociedad, a la manera como el átomo es el elemento más simple de toda organización física. Pero al mismo tiempo, la sociedad que nace de los individuos muestra, según Hostos, una vida propia de la cual podemos decir que es "un ser" que tiene sus órganos, funciones y operaciones propias (T, 135). Por ello, hay por igual dos vidas con derechos propios: la individual y la colectiva. La sociedad no es simple

⁹ En la nota 14 comentamos otros aspectos fuera del económico que permiten una comparación más fructífera entre Marx y Hostos. La investigación no ha podido desarrollar esta comparación hasta sus últimas consecuencias porque no ha atendido otros aspectos del pensamiento hostosiano, tal como éste de la metodología de la ciencia.

medio para los fines del individuo y hay que verla como independiente de los trámites y fines egoístas de los individuos. Pero Hostos también rechaza el planteamiento que llama "teoría sociocrática" —y que encuentra defendida por Comte— pues si bien ahí se busca integrar al individuo y a la sociedad, se le reservan a la sociedad facultades absorbentes que pasan por alto la libertad de los individuos. En lugar de estas soluciones tradicionales al problema del conflicto social, Hostos propone una solución que llama teoría "organicista" que integra y supera las verdades de las teorías anteriores, y asume que tanto la sociedad como el individuo tienen deberes que cumplir con un mismo fin que es el mejoramiento de la especie (T, 137ss.). El ideal social de Hostos es que se logre una armonía de fines individuales y colectivos mediante los actos racionales y conscientes de los individuos. Es en esta dirección que adquiere significado el esmero de Hostos en clarificar y ordenar los deberes de la vida o acción social. El individuo social pleno es el que conoce y actúa según los deberes que son generales o universales. Y es así como puede "realizar sus fines propios y particulares o individuales" (T, 136). En otras palabras: hay deberes o fines universales que están por encima de los individuales, pero que al mismo tiempo son los medios para que los fines individuales se realicen. Y esta posición centrada en el deber o fines universales, apunta a que el positivismo comprende que la gestión política básica no se dirige tanto —como es el caso del marxismo— a una lucha por el poder de una clase social o grupo sobre otro, sino simplemente al fomento —lo que es equivalente a trabajo moral— de cumplir con un orden racional o natural que se puede conocer, y al que los diferentes individuos y grupos se deben someter. Pero este orden no es el de un grupo, sino, supuestamente, el de la naturaleza misma que se expresa en el deber, es decir, en la moral y en el derecho. En este sentido, Hostos, al igual que prácticamente gran parte de la tradición racionalista anterior, resalta un supuesto ordenamiento que está por encima de los individuos y su legitimidad es la naturaleza misma.

El segundo argumento de Rojas para mostrar que Hostos no defiende una tesis capitalista es que éste fundamenta la propiedad en el trabajo (*Hostos*, p. 53). Pero es precisamente esto lo que no se puede decir que sea suficiente para ir más allá de una concepción capitalista, ya que el capitalismo es compatible con la premisa de que el trabajo da derecho a la propiedad. De hecho, —y ya anteriormente lo insinuamos— esta es la tesis a la que llega el examen de la economía política clásica tanto en Adam Smith como, sobre todo, en David Ricardo, y de la que en la se-

gunda parte del siglo XIX Marx y Engels partieron para determinar la realidad de desigualdad y explotación que implica el trabajo asalariado. En otras palabras: no podemos distinguir el capitalismo del socialismo sobre la base de la tesis del trabajo como lo que crea derecho a la propiedad, o como se diría mejor, con la tesis de que el trabajo es lo que crea el valor de las mercancías. Aparentemente, la tesis de Rojas Osorio sugiere que para Hostos la diferencia entre socialismo y liberalismo es la capacidad del último para tomar en consideración la iniciativa individual sin reprimirla en función de una coacción planificada. Pero en términos económicos la diferencia real entre el socialismo marxista y el capitalismo reside más bien en la apropiación de la propiedad que resulta del trabajo y que en uno es individual y en el otro es social o colectivo; esto es, en que se le administre o consuma de forma personal o mediante la "comunidad de hombres libres". Y por otro lado, si se trata de saber qué da derecho al *consumo* de propiedad una vez producida, en el socialismo marxista se plantea que el criterio no es sólo el trabajo, sino la necesidad.

Por consiguiente, lo que tenemos tal vez en Hostos es una situación algo paradójica y la cual es bastante difícil de articular para hacerle justicia. Creemos que su tesis sociológica es más adelantada o progresista que su tesis de economía política. Es decir: sociológicamente hablando no es individualista; económicamente hablando no abandona el liberalismo. Es decir: Hostos tiene la concepción correcta de que la desigualdad económica tiene que ceder civilizatoriamente si pensamos a favor de una sociedad donde los fines colectivos sean más importantes que el egoísmo de los individuos, pero —y este es el aspecto que lo une a Smith— sin que esto implique que se anula la iniciativa de los individuos. Y ciertamente esto es suficiente para superar el capitalismo si se le entiende como el clásico modelo de "dejar hacer" de Adam Smith. Pero visto desde el socialismo marxista la solución que Hostos ofrece al nivel de la teoría económica, ya no es enteramente suficiente, pues el reconocimiento, por un lado, de que el trabajo es lo que crea el valor y el derecho a la propiedad; y, por otro, de que se debe someter la producción al consumo, no parecen ser suficientes para sentar las bases de una economía no capitalista que haya superado la desigualdad, la enajenación y la explotación. Claro está, la consigna hostosiana de equilibrar la producción al consumo y de someter la producción a las necesidades y satisfacciones, contiene el germen para una crítica a una economía capitalista cuya finalidad sea la creación de valores de cambio o mercancías

como medio de incrementar la ganancia. De todas formas habría que examinar si los criterios de consumo y necesidades son una y la misma cosa. Volvamos ahora a nuestro tema principal.

14

La pregunta sigue siendo si Hostos ha podido ver la necesidad de métodos diferentes de conocimiento e investigación, aun por encima de que todas las ciencias combinen los aspectos intuitivos, inductivos y deductivos del método absoluto.

Una de las grandes tendencias del pensamiento metodológico de Hostos consiste en buscar una solución intermedia entre las dos posiciones que se han dado casi siempre en las ciencias morales: el intento de reducir lo moral a lo físico; y el querer estudiar lo moral desde una metafísica que deja de un lado la parte intuitiva y experimental de la ciencia (XII, 23). Podemos decir que el planteamiento de Hostos, en su intento de resolver esta dicotomía, es uno que oscila entre dos sugerencias principales: por un lado, para evitar que la sociología sea una ciencia espiritualista el camino que escoge es el positivismo de su maestro Comte; pero para evitar que la ciencia moral confunda lo social con lo físico, propone una solución que, aunque dentro del marco positivista, parece dejar entrever aspectos de una metodología contraria. Veamos este aspecto que es el que nos resulta más interesante.

15

Hostos señala que hay una gran diferencia cualitativa entre el orden físico y moral. Esta diferencia se justifica mediante distintos argumentos. Primero, se la comprueba en la situación de que hay hechos cualitativamente diferentes a los simplemente físicos, pero que sí afectan los sentidos de los sujetos. Los ejemplos de estos hechos son: los estados anímicos de la alegría y la tristeza, los monumentos artísticos, los fines de la vida, etc. Por ello, señala Hostos, es que los hechos morales son "expresión o manifestación de agentes como la razón, la sensibilidad, la voluntad, y la conciencia, que ni en sí mismas ni en muchos de sus efectos son perceptibles por medio de los sentidos" (XVI, 11). Claro está, desde esta observación lo que se hace es constatar que hay hechos diferentes, ya que afectan a facultades distintas a la de los sentidos. Pero Hostos

añade que, además de hechos hay "actos morales" que se caracterizan por la participación "de los agentes morales" (XVI, 12); son los actos donde la voluntad y la razón han intervenido de forma activa. Y en tercer lugar tenemos las "ideas morales" que son las representaciones que nos hacemos de los hechos y los actos morales.

Pero aparte de estos ejemplos que apuntan hacia las diferencias ontológicas entre lo físico y lo moral hay dos pruebas "experimentales" que tenemos para demostrar que existe una tal realidad de hechos morales: son el lenguaje y la psicología. El lenguaje es según Hostos una expresión de la racionalidad humana. Se necesitan las palabras porque sólo el hombre tiene la necesidad de formar, expresar y relacionar ideas (XIX, 183 ss.). Si esencialmente el lenguaje es palabra que mediante sonidos expresa ideas, entonces lo que el lenguaje nos revela es que hay una realidad que es significativa de forma diferente a las físicas. Dicho de otra manera: para Hostos el lenguaje es básicamente simbólico; su esencia es la expresión de las ideas mediante palabras. Y las palabras son signos, es decir, "la representación convencional de un objeto por otro" (XIX, 161). En el lenguaje de una comunidad hay siempre palabras que representan, en cuanto signos, la realidad en general en sus diferentes niveles. Por tanto, la existencia del lenguaje es prueba experimental de la existencia de lo moral, ya que, por un lado, el lenguaje es esencialmente medio de comunicación simbólica entre los individuos de una comunidad; y, por el otro, es una "realidad" que no se agota en lo físico, ya que en cuanto signo o símbolo representa la realidad. En fin, que aparentemente el lenguaje es prueba experimental de la realidad moral tanto porque no podemos concebirlo como algo únicamente físico, como porque nos permite representarnos una realidad que no es sólo la física.

En segundo lugar, la realidad moral se comprueba experimentalmente, pues se da el hecho psicológico de que el sujeto tiene la capacidad de percibir cosas que no son físicas y sabe, además, cuándo las hace y por ello puede repetirlas. Y en este sentido lo psicológico no se refiere al hecho fundamental de la conciencia humana. La tesis de Hostos es que la conciencia es la facultad moral por excelencia, pues es la que nos permite la moralidad misma.

Pero en cuanto tal, la conciencia es uno de los tres recursos que tenemos para conocer la realidad moral. Queremos ver con algún detalle esta enumeración que hace Hostos sobre los medios que poseemos para evidenciar o conocer lo moral. El primero es el llamado *sentido común*

que consiste en la capacidad que tiene la mayoría de los hombres para entender o percibir la realidad moral como cuando, por ejemplo, alguien la expresa en una conversación. Se trata de que compartimos con los demás esas nociones de lo moral y por ello podemos establecer una comunicación en muchas direcciones sobre los hechos, los actos y las ideas morales que los demás nos transmiten y nosotros a ellos. Este sentido común es un aspecto crucial en la obra de Vico (ver más adelante) y está cerca tal vez de lo que Wilhelm Dilthey llamaría el "nivel elemental" de la capacidad de comprensión que nace de la convivencia social misma y sobre cuya base luego se conforman las otras formas de interpretación que empleamos para conocer las diferentes manifestaciones de la cultura.

En segundo lugar, tenemos la *razón*. Y lo que tenemos para entender esta breve anotación de Hostos es su propio señalamiento de que él mismo ya examinó la función de la razón en su *Tratado de lógica*. Ese texto describe, tal como hemos visto anteriormente, que la razón no es otra cosa que las diferentes operaciones que realizamos para conocer la realidad. Sus productos son *ideas* mediante la intuición; *leyes* mediante la inducción; la *verdad* mediante la deducción, y la *ciencia* como resultado de la sistematización y exposición. El resto del examen de la razón lo dedica Hostos a exponer los tipos de razonamiento o silogismo clásico. Y aquí Hostos repite simplemente lo que desde Aristóteles se sabía sobre la clasificación de los silogismos. Pero lo que verdaderamente nos hubiese gustado encontrar en el *Tratado*, ya que Hostos nos refiere dicho texto en el contexto de que la razón es un medio para conocer la moral, es un señalamiento directo sobre el silogismo propio de la moral que nos permita ver que hay una tal razón moral o práctica que opera de una forma análoga o distinta a como opera la razón teórica. Claro está, el acto moral implica el empleo de la razón como agencia de control de las pasiones. Y esto es algo que está siempre claro en Hostos. Pero ya desde Sócrates, y en especial desde Aristóteles, sabemos que la intervención de la razón puede expresarse como una actividad o estructura lógica según la cual el fin o el propósito de la acción representan una premisa mayor; los medios sobre los que la razón delibera, representan una premisa menor; y el acto de la elección representa una conclusión. Pero de forma directa, repetimos, Hostos no menciona nada de esto en su *Tratado*.

En tercer lugar, para conocer la realidad moral tenemos la *conciencia*. Ella es el órgano que nos permite darnos cuenta de nuestra individualidad, es decir, darnos cuenta de que somos nosotros mismos los que

actuamos como una unidad o centro (T, 170). Podemos decir que lo que Hostos no plantea sobre la razón práctica en su *Tratado de lógica* sí lo hace, aunque de forma limitada, cuando examina la conciencia moral.

La conciencia es el conocimiento de que actuamos, pensamos y de que nos mueve la obligación o el deber moral mismo. Sólo para quien posee conciencia tiene sentido la moral y el deber. Pero no es que el hombre invente u origine caprichosamente la moralidad, sino que la vive como ser racional, es decir, que puede darse cuenta de su obligación como hombre que se relaciona socialmente de múltiples maneras con los demás. "Y como en todas las relaciones del hombre con la sociedad se derivan deberes sociales, podemos concluir que los deberes concretos que nos impone la sociabilidad se derivan inmediatamente de las relaciones que tenga el hombre con el hombre" (T, 172). Lo primordial es que el hombre tenga conciencia de sus deberes. Podemos decir que hay un texto de "Moral social" porque se reconoce que es de suma importancia que el hombre tenga un conocimiento pleno de sus deberes, pues ello contribuye a que los realice y personifique.

Es notable la tendencia de Hostos a deducir los deberes sociales a partir de las funciones y relaciones naturales básicas de la sociedad. Pero esta deducción no pasa por alto que el deber es un intermediario entre la necesidad y la obligación frente a aquélla. El intento mayor de Hostos es sistematizar los deberes que nacen de los cinco elementos o condiciones de la sociabilidad que se dan en todo tiempo, a saber, la necesidad, la gratitud, la utilidad, el derecho y el deber. A partir de aquí —como ya vimos— se derivan tanto un conjunto de relaciones o leyes específicas que nos hablan tanto de los nexos naturales entre los individuos sociales, como de los diferentes deberes genéricos y específicos. Sin embargo, es claro que los deberes se derivan, en último término, de las relaciones de los hombres con los demás hombres. Por ejemplo, la necesidad del grupo conservarse y alimentarse crea lo que se llama la necesidad del trabajo. Y esta necesidad natural de trabajar es el punto de partida para que los individuos se impongan deberes sobre el trabajo. Pero no en el sentido de que ese deber sea un simple derivación lógica de lo natural que representa la necesidad, lo cual sería equivalente a la falacia (David Hume) que deriva el deber del ser, sino en el sentido de que para Hostos el deber se desarrolla en función de la necesidad. Es decir: no tiene sentido hablar del deber del trabajo, si no es porque estamos sometidos a la necesidad. Pero el deber representa el freno que dirige a la conciencia (T, 168) para salvamos del egoísmo y "enfrentar-

nos" a la necesidad. Por eso es que el deber se somete a la naturaleza, pero al mismo tiempo es la naturaleza humana la que se somete a una ley de la obligación y responsabilidad (T, 171-172).

Ya en la esfera del deber el máximo desarrollo de la conciencia moral es la racionalidad pura que consiste en que podamos actuar sólo por el deber. Para Hostos, de alguna manera está dado que ese desarrollo de la conciencia es algo que pertenece a la naturaleza de la conciencia. Sin embargo, este desarrollo natural no es automático, ya que no se cumple sin lucha y como resultado de la maduración que resulta de la educación y aprendizaje frente a los actos malogrados de los demás (T, 168 ss.).

Por consiguiente, la conciencia moral en general representa una realidad que no es física en sentido radical. Y esa realidad tiene su estructura que consiste en un hacer que se somete a una ley, es decir, a normas o reglas y, por tanto, representa en el individuo un carácter cuyos actos reflejan fines y utilización de medios para lograr un resultado. Es tal vez por esto que Hostos no se resiste a señalar a la actividad moral en general como un tipo de trabajo (T, 177 ss.). De esa forma, tenemos no sólo que el trabajo es un deber moral, sino que la acción moral es concebible como un tipo de trabajo. Y este es uno de los aspectos que pudo haber recibido una mayor reflexión por parte de Hostos. Y creemos, de nuevo, que a nuestro pensador le faltó tal vez una lectura más sistemática de autores, que como Aristóteles, Hegel y Marx, han podido ver la importancia de la razón práctica y del trabajo en cuanto tal, para pensar los grandes problemas de la modernidad. Por ello, aunque es obvio que Hostos concibe que el trabajo resulta siempre en un resultado (T, 178), y que —como ya vimos— amplía su concepción de la esencia del trabajo para incluir casi toda acción humana, su reflexión no desemboca en una determinación clara y sistemática de los diferentes tipos de productos del trabajo; ni tampoco en una determinación más precisa de cómo se distingue el trabajo moral (que es el fomento y patriotismo) del trabajo material que es la labor industrial. Pero la tradición filosófica desde Aristóteles hasta Kant, Hegel y Marx ya tenía distinciones bastantes precisas sobre estas dos actividades humanas que son lo productivo y lo práctico. Lo productivo es, sobre todo, una relación del hombre con la naturaleza o con el producto; mientras que lo práctico expresa una relación significativa entre individuos. Y es correcto que ambas esferas pertenecen a la vida ética en sentido general. Pero si esta distinción no se precisa, entonces resulta más difícil pensar la posibilidad de una ciencia social que, en lugar de atenerse a la captación de las leyes

naturales de lo social, atienda también la actividad humana, individual o colectiva, como una encaminada intencionalmente a fines. Hostos está cerca de esta visión sólo en la medida que plantea que sí hay una ciencia sociológica que es la moral social y cuyo examen son los deberes.

Queda por ver aún si desde ese interés en la acción ética, en la moral y en el deber, Hostos intuye una concepción sobre la sociología y la historia que no las limite únicamente al conocimiento de leyes y regularidades.

16

Hemos dicho que para Hostos la sociología es una ciencia abstracta. Esto quiere decir que ordena, sistematiza y expone los hechos de la vida social en general. Y es en este punto donde la sociología se relaciona con la historia. Hostos señala que las deducciones que realiza la sociología provienen, principalmente, de los hechos que le ha proporcionado la ciencia de la historia (T, 121-123; 138-139). Del acopio del saber histórico es que la sociología adquiere el material que le permite, mediante la aplicación del método científico de intuición, inducción y deducción, descubrir la naturaleza de la sociedad y captar los hechos que nos permiten sacar consecuencias prácticas y positivas (T, 138). Hostos menciona (T, 122ss.) que la historia, en cuanto ciencia, ha producido una serie de conocimientos específicos que permiten luego las generalizaciones de la sociología. Se trata de que la historia es la primera forma general de recolección y generalización sobre los hechos de la vida humana y la sociedad. En ese sentido, la historia es el estudio que sirve de base o materia más completa sobre los hechos de la sociedad, ya que presenta la serie pasada de tales hechos (T, 124; XI, 259). Además, la historia hoy día sigue dándole a la sociología la información sobre las sociedades pasadas y que la llamada sociología dinámica compara para sacar leyes naturales de la sociedad (T.124). Tal fue el procedimiento que le permitió a Comte llegar a su descubrimiento sobre las etapas de evolución de la humanidad.

17

Dada esta conexión entre sociología e historia, una pregunta clave sería, ya que, según Hostos, la historia siempre ha significado conocimiento (XIII, 71), qué tipo de conocimiento específico sobre hechos es

el que representa la historia en cuanto ciencia de base para la sociología. Para encontrar una respuesta a esta pregunta debemos llamar la atención sobre otros pasajes que encontramos dispersos en su obra.

El interés de Hostos en la historia como disciplina académica lo llevó a describir un cuadro sinóptico de esta disciplina, según el cual la historia se divide de acuerdo a su *género* en narrativa, crítica y filosófica; de acuerdo a los *hechos* en: industrial, de gobierno, de educación, religiosa, etc.; según el *tiempo*: en antigua, media y moderna; y según el *lugar*: en universal general y particular (XII, 237-238). En lo que sigue volveremos, según sea necesario para nuestro tema, a atender a los aspectos más relevantes de este cuadro sinóptico. Llamamos ahora la atención sobre el hecho de que su propósito principal es uno programáticamente pedagógico y por ello atiende a otros aspectos que hoy resultan muy cruciales para el tema de la esencia de la historiografía, pero que lamentablemente el propio Hostos no desarrolló en detalle. Entre estos se encuentran la diferencia entre cuento y narración (XII. 172); y el de deducir las divisiones generales de la historiografía que ya hemos apuntado, a partir de la definición misma de la historia en cuanto "narración de hechos realizados en espacio y tiempo determinados y por determinación del hombre" (XII, 235, 484). Esta deducción también incluiría otros aspectos como, por ejemplo, a partir del elemento definitorio "hombre", dividir la historia en biografía, monografía, crónica, etc. (XII. 236).

Como se puede observar, este cuadro contiene sólo insinuaciones sobre el aspecto específico de cómo se conoce en la historia, es decir, cuál es el método de conocimiento que tiene la historia para llegar a estos hechos sociales. Pero este aspecto resulta tal vez el más interesante, ya que Hostos ha visto que la historia no sólo conoce por simple observación de hechos, sino que afirma una y otra vez que su procedimiento es el de "analogía" basada en la universalidad o invariabilidad de la naturaleza humana. Y en algún sentido, Hostos está diciendo que ese método es uno que supone la identidad entre el que conoce y lo que se conoce. Además, este procedimiento típico de la ciencia histórica es uno que se transfiere a la sociología. Y de ser cierto esto, lo que se estaría diciendo es que hay un aspecto metodológico nuevo que funciona en estas ciencias sociológicas. Veamos cómo llegamos a esta conclusión.

Hostos reconoce que para Comte el estudio de las sociedades se apoya en la analogía. Y si atendemos lo que dice Hostos en su *Tratado de lógica* la analogía es definida como un "procedimiento intelectual muy fecundo a veces, que consiste en relacionar masas de hechos e

ideas por sus relaciones hipotéticas, coincidencias abstrusas, paralelismos impensados. Actúa apoyándose en la asociación de ideas y en la asimilación y diferenciación que proceden de la comparación" (XIX, 48). Pero Hostos añade un aspecto particular donde se funda la analogía que funciona específicamente en el saber histórico. En su *Tratado de sociología* (T, 22) se lee: "Como el examen de los hechos de la Historia, para ser fiel, ha de estar constantemente contrastado con la naturaleza del ser que lo realiza —lo que equivale a decir contrastado con la sociedad—, el procedimiento de la Sociedad [*sic*, debe decir: de la Sociología—ECV] ha de ser de observación, analogía y experimento: de observación en cuanto a los hechos mismos; de analogía en cuanto a que los hechos refieren a un ser de naturaleza propia, y de experimento en cuanto a que sólo en la repetición lógica y congruente de los hechos podemos fundarnos para declarar que hay un orden dado en la naturaleza de la Humanidad" (T, 122-123). Lo crucial aquí es que la analogía es vista no sólo en su aspecto lógico de comparación, sino que atiende al hecho vivencial de que la comparación se establece entre lo que se estudia y quien lo estudia, pues ambos están entrelazados mediante la naturaleza humana que les es común. El historiador va al pasado con la creencia de que los hombres de la antigüedad son como los de sus momento. Y esto que Hostos ha añadido es algo que ya David Hume había señalado, a saber, que la manera específica que la ciencia sociológica e histórica pueden cumplir con su meta de extraer leyes y regularidades es mediante la suposición de que los hombres son de alguna manera iguales,¹⁰ es decir, bajo el supuesto de que hay una naturaleza humana. En Hume hay también un planteamiento circular en el sentido de que la observación y la experiencia del historiador confirman tal naturaleza, pero al mismo tiempo el historiador debe suponerla para poder conocer ese pasado.

18

A esta caracterización del método de la historia Hostos le añade otro aspecto importante, a saber, que la exposición del historiador se parece

¹⁰ Podemos decir que el proceso educativo tal como lo entendió Hostos se basa también en este principio de la identidad entre quién conoce y lo que se conoce, pues citando a Lancaster dice que: "para transmitir conocimientos es necesario ponerse en el caso del entendimiento que lo recibe" (XII, 381-382).

más a la obra de un artista que a la explicación de un científico natural. Veamos esto.

En unos pasajes bien relevantes para nuestro tema Hostos concibe la historia como una de las "artes liberales" (XII, 26). En cuanto "arte de descubrir" lo que ha acontecido en el pasado, la historia es una combinación de ciencia y de arte. Participa de la ciencia, ya que los datos que suministra sirven para demostrar la existencia de un orden invariable. Y en cuanto arte la historia se destaca por su "manera de narrar los hechos y exponer los resultados de los hechos, tanto en el modo de concebirlos y encaminarlos a patentizar un propósito, argumento o teoría del historiador" (XII, 26). Es decir: en cuanto ciencia, lo que la historia le provee a la crítica es la base para investigar lo que ha sido la vida humana; en cuanto arte la historia le proporciona a la crítica los medios que debe y puede emplear para examinar las obras literarias en general (XII, 27). Pero es precisamente este último aspecto el que recoge la idea de que el trabajo del historiador es uno de interpretación de los hechos a la luz de un propósito o sentido que permite organizar los hechos en grandes síntesis. Podemos decir que este es el modo de historiografía que Hostos mismo defendió y vio como una contribución de la historia filosófica de los siglos XVIII y XIX. Y es que, colocado al final de la evolución de la historiografía del siglo XIX, Hostos ve al positivismo, y se ve así mismo, como herederos de esa tradición. Pero aquí, y esto es lo crucial, podríamos hablar de dos formas diferentes de aprovechar esa herencia intelectual: por un lado, la positivista que rechaza totalmente la filosofía de la historia como simple metafísica y prefiere las formas de conocimiento de las ciencias naturales; por el otro, la de un Hostos quien, sin descartar los métodos naturalistas, logra reconocer para la historia la importancia de no sacrificar frente a los hechos la posibilidad de la síntesis que permitan exponer la realidad en su desarrollo, progreso y sentido. Veamos específicamente cómo Hostos aprecia esa herencia intelectual de la historiografía anterior.

19

Según Hostos hay tres maneras de escribir la historia: la narrativa, la crítica y la filosófica.¹¹ La historia narrativa es la primera que se desarro-

¹¹ Este es un aspecto que nos permite comparar a Hostos con Hegel. Recordamos que también Hegel dividió la historiografía en tres: la *inmediata*, que narra en prosa la

lla en los pueblos, pero se narra sin autenticidad y exactitud y por ello está plagada de errores y prejuicios. Es la que se expresa en los mitos y leyendas de los pueblos. En cuanto narración, lo que hace esta historia es describir las acciones humanas, pero sin atender a las causas que los producen y sin respetar las leyes de la lógica. De tal forma que pueden narrarse sucesos sin causas y sin efectos, o pueden darse eventos increíbles y milagrosos (T, 12). Hostos cree que la gran contribución de la narrativa es que da cuenta del hecho fundamental de que existe un ser que hace esa historia (T, 12).

Luego tenemos la historia crítica cuyos representantes más sobresalientes son, según Hostos, Montesquieu y Hegel. Hostos parece colocar a Gianbattista Vico como el iniciador de la historia filosófica (T, 14). Pero, como veremos, la verdad es que lo que hace la historia crítica no es otra cosa que la gran aportación de la obra de Vico, a quien Hostos parece que sí conocía bastante bien. De ningún otro pensador de la historia, excepto tal vez de Comte y de Spencer, se ha expresado Hostos con más respeto y pasión que en el caso de Vico. Relata en su *Diario* que ha hecho una "lectura concienzuda" de su obra (I, 73) y que "el hombre me ha cautivado" ya que es un "soberano pensador" (I, 7). Dice que es "el mártir intelectual del siglo (XVI, 1, 72).

De todas formas, la historia crítica es la que se enfrenta a la narrativa y le otorga un carácter más lógico a los sucesos. De esa forma llega a postular "conscientemente" que en la historia hay un sujeto que es la humanidad. Decimos que la historia crítica opera de forma consciente, ya que mientras la narrativa descubre de forma indirecta que hay un ser

actualidad que el autor mismo ha vivido; la *reflexiva* que, independiente de sus divisiones (en historia general, pragmática, crítica y especial) busca desde el presente el sentido y la utilidad del pasado; y la *filosófica* que por tener el método correcto puede conceptualizar que la razón es el principio que se manifiesta dialécticamente en toda la historia de la humanidad. Sabemos que Hegel mismo se considera el único auténtico representante de la historia filosófica. Por ello, de primera intención resulta un poco extraño, como vamos a mencionar más adelante, que Hostos coloque a Hegel en el prestigioso lugar de la historia crítica, ya que para éste último la historia crítica es poco meritoria y le adjudica que termina siendo fantasiosa y negando la fuente de toda historia como es la veracidad de la historia inmediata. En cambio, para Hostos lo que hace la historia crítica, es rescatar las verdades racionales que se encuentran en las leyendas y mitos que son, precisamente, la primera forma de escribir historia. Añadimos que la historia *inmediata* de Hegel no coincide tampoco con la *narrativa*, pues la primera se expresa en prosa, mientras que la segunda parece ser poética y mitológica. Por ello, que Hostos vea historia humana y verdad en la historia narrativa, delata la influencia que en él tuvo más bien la obra de Vico.

que hace la historia, la crítica se apoya en este descubrimiento y lo utiliza como punto de partida metodológico para conocer lo que es verdad y lo que es falsedad de las narraciones anteriores. Hostos ve que el aspecto crítico de esta historia consiste en que aplica "el criterio de la naturaleza humana, que subordinada a relaciones constantes de causa y efecto, de medio y fin, de necesidades y satisfacciones, va guiando al crítico de la historia, haciéndole descubrir la falsedad de algunos hechos, la media realidad de otros, la inconsistencia lógica de éstos; etc." (T, 12). Y es mediante esta aplicación de la constancia de la naturaleza humana que finalmente la historia crítica descubre que detrás de muchas de las exposiciones de la historia narrativa, detrás de las supuestas leyendas y falsedades, se encuentran verdades efectivas (T, 12-13). Por tanto, lo que se constata mediante esta historia crítica es que la historia narrativa contiene verdades sobre la vida social que se encuentran ocultas en un lenguaje religioso, poético o imaginativo (T, 13). Por ello, de lo que se trata en esta tarea crítica de la historia, es de poder ver que, por ejemplo, cuando la narrativa dice que una divinidad o un santo intervienen mediante un milagro en la historia real, la verdad oculta es que hay un hecho social que es relevante para cualquier sociedad, a saber, la religión. Y ha sido de esa manera como la historia crítica ha podido proporcionar verdades sobre los hechos de la sociedad y la humanidad. Por consiguiente, insistimos en que parece evidente que Hostos tiene en mente a Vico como la figura ejemplar de la historia crítica y el iniciador de la historia filosófica (T, 14), pues ha sido este pensador el que le ha dado a la ciencia histórica su fundamento al encontrar que existe tanto un sujeto de la historia como un objeto propio de estudio (T, 14). Es decir: su contribución ha consistido, según Hostos, en mostrar que hay dos grandes hechos en la historia: la actividad biológica del grupo y la psicológica. La biológica nos refiere tal vez a la repetición de las costumbres en toda sociedad humana; lo psicológico nos refiere, si nos atenemos a lo que decíamos arriba, a los hechos que no son físicos, sino que resultan de la conciencia y la voluntad de los individuos. Y esto es, precisamente, lo que Vico nos ha descubierto: (a) que existe una naturaleza humana que produce hechos no estrictamente biológicos que se repiten en toda sociedad como lo son la familia, la religión, el culto a los muertos, la reforma agraria o la división social del trabajo;¹² y (b) que estos hechos

¹² Hostos señala que otro mérito de Vico es haber criticado la historiografía que reduce "la historia a dioses y héroes y defiende la gran visión de que la historia

son cognoscibles de forma necesaria, pero no porque sean "claros y distintos" y puedan ser objetos de demostración matemáticas, sino porque son creaciones del mismo que los investiga. Por eso, en la ciencia de la historia sucede que entre el que conoce y lo que se conoce hay una relación diferente que no es de simple observación e inducción baconiana, sino que es una de carácter práctico en la cual lo que se observa no está *fuera* tal como están frente a uno un árbol o una nube.

Lo que queremos decir es que lo más importante del mensaje de Vico se ha filtrado hasta Hostos y lo ha conmovido en sus supuestos positivistas. No puede ser de otro autor que Hostos haya recogido la idea de que el historiador cuando conoce el pasado supone una naturaleza humana y al mismo tiempo lo está refiriendo a su propia naturaleza. La referencia a su propia naturaleza (ver la cita en la nota 12) implica que se reconoce como creador y conocedor.

20

Podemos decir que la historia crítica se refiere también en Hostos a unas reglas de interpretación histórica que nos permiten evaluar el resultado de las investigaciones históricas. Y en ese sentido podemos hablar del método de la historia crítica, el cual se resume en lo siguiente: "demostrar la exactitud o inexactitud, la relación de esos hechos con sus motivos, la reproducción de hechos iguales o mediante la acción de causas y efectos, la claridad de la narración, la armonía de la exposición, la utilidad de la reflexión y la buena selección de los hechos, de los argumentos para producir en el ánimo del lector el mayor efecto y la impresión más favorable a la moralidad de la acción" (XII, 27). Este pasaje contiene criterios que apuntan tanto a la objetividad de la investigación como a un aspecto moralista que vamos a examinar más adelante, pues constituye uno de los acentos más relevantes de la historiografía científica hostosiana.

21

Por lo pronto, es suficiente destacar ahora que tanto en Vico como en Hostos la historia crítica representa una reevaluación positiva del pa-

corresponde sólo a la naturaleza del ser que la producía, y de que, pues, era, es y será el hombre el productor de hechos que constituyen la historia, al hombre en todas sus manifestaciones tenía ella que referirse..." (XI, 253).

sado que no se encuentra en las tendencias racionalistas de la historiografía de los siglos anteriores, que como sabemos fue muy dada a ver las épocas pasadas y las civilizaciones orientales y primitivas como modos oscuros de la prerracionalidad europea.¹³ Por ello, ser crítico respecto a ese pasado equivale a verlo también como manifestación de la misma naturaleza humana. Una de las enseñanzas que deriva Hostos de la historia crítica es la posibilidad de estudiar las viejas civilizaciones como India, China, Egipto, Roma etc. y verlas "como exponentes de la razón humana, según su limitada circunstancia" (XII, 104). Se trata de que son evidencia de que la razón humana es siempre la misma independiente del tiempo. En otras palabras: este concepto de naturaleza humana le sirve a Hostos para llamar la atención sobre el hecho de que la llamada "historia reflexiva" o racionalista olvida que la historia de la humanidad no es la historia de sólo una parte de ella (T, 291). La verdad es que toda la humanidad participa de la historia, y, por tanto, cada parte es evidencia diferente y característica de que existe una misma naturaleza humana. Partir de lo contrario es equivalente a identificar una parte de la humanidad con la naturaleza humana misma. Por ello es que tampoco es legítimo pasar por alto las diferencias civilizatorias entre los pueblos. Esta es una de las críticas que Hostos hace a los que, al comparar a Europa con América, olvidan no sólo que son mundos diferentes, sino también que hay dos Américas: la latina y la anglosajona (VII, 218).

Hostos identifica también una "historia filosófica" como la que realmente posibilita que en el siglo XIX se haya desarrollado la sociología (T, 121). Se trata de que para que la sociología, en cuanto ciencia abstracta, se preguntara por las leyes invariables que fundan la sociedad, antes tuvo la filosofía de la historia que confirmar que existe una humanidad que es la misma en todas sitios y que, por tanto, hay una naturaleza humana universal que implica una igualdad en la conducta de los seres humanos (T, 123). Es a partir de este descubrimiento que se puede entender que los sucesos o acontecimientos históricos no son algo azaroso, sino que están sometidos a la necesidad natural de un proceso y progreso de la humanidad (T, 121-122); y, por tanto, que se pueden explicar como causas y efectos, etc. (T, 255). En este sentido es que se puede hablar de un orden natural o racional en la historia, el cual no es otro que el que aparece cuando descubrimos las leyes y principios que rigen en esa historia de la humanidad. Llama la atención, pues no es

¹³ Ver la nota 9.

algo absolutamente casual, que Hostos describa esa necesidad como una causal. De esa manera pasa por alto que para gran parte de esta historia filosófica la necesidad más propia de esa historia es vista como la de una teleología, es decir, como la de fines y medios. Visto desde esta perspectiva se entiende que para Hostos sean dos autores positivistas como Comte y Spencer los que mejor representan aquella filosofía de la historia que a partir del primer tercio del siglo pasado se disuelve en una nueva ciencia que es la sociología, y que integra a la historia como una de sus partes o ciencias más concretas. Por eso, aunque sabemos hoy día que las dos grandes figuras de esta integración y disolución de la metafísica de la historia son Comte y Marx,¹⁴ podemos decir que Hostos interpreta ese desarrollo intelectual sólo desde la figura de Comte y —obviamente, también por razones históricas, que Hostos no tuvo la oportunidad de vivir— a Marx nunca lo menciona. Pues bien, es a partir de esta disolución de la historia filosófica que la historia pasa en el positivismo a ser dos cosas: o bien una disciplina auxiliar que le sirve a la sociología como materia de estudio de las leyes de la sociabilidad; o pasa a ser la prueba de que existe un orden cosmológico que afecta toda la humanidad. Estas dos maneras de examinar la historia son las que para Hostos resumen las contribuciones de, por un lado, Augusto Comte, de quien dice que es “el más útil de todos los pensadores que en la época moderna ha producido la filosofía positiva” (XI, 283-284, 288), y ha podido ver la identidad de la razón humana a través de tres estadios del pensamiento colectivo (XII, 102-103); y, por el otro lado, de Herbert Spencer, a quien Hostos señala como el productor de “la filosofía o teoría de la evolución social” (XI, 283 ss.).

Hemos visto que el problema que plantea la teoría de la evolución social es cómo podemos evaluar el pasado y las diferentes manifestaciones de esa naturaleza humana. Esta es una gran preocupación de Hostos

¹⁴ Aprovechamos para apuntar, por encimita, que Comte y Marx comparten el mérito de la fundación de un estudio de la realidad que asume la necesidad de superar la filosofía como instrumento de análisis de la realidad. Sin embargo, aunque esta revisión de la filosofía en Marx toma la expresión inicial de superación de la filosofía, se constata en sus todos escritos haber visto la necesidad de aprovechar de la filosofía anterior aspectos metodológicos tales como la dialéctica. Veremos más adelante que Hostos también destaca este aspecto de la dialéctica de Hegel. Por tanto, si podemos decir (ver nota 9) que Hostos y Marx no comparten los mismos juicios sobre economía política, sí podemos constatar que comparten simpatías por dos las figuras de la filosofía anterior como lo son Vico y Hegel. Tal vez es en esa dirección que debemos comparar más fructíferamente a ambos pensadores.

pues, como ya hemos señalado, advierte que no se le ha hecho fácil a Comte evitar el error de confundir las leyes de la sociabilidad en general con las de la sociabilidad que ha logrado un determinado país como su Francia (XI, 289). La forma que tiene el positivismo de evitar parcialmente esta dificultad es proponiendo una evolución de la naturaleza humana; se describe un cierto progreso histórico que coincide con la evolución de la naturaleza humana. De esa forma, hay diferentes expresiones de la misma naturaleza humana. Hostos mismo acepta un carácter dinámico en la evolución de la humanidad, una evolución que muestra etapas de mayor civilización en determinados momentos (T, libro 2, cap. 3). Pero entonces, sigue en pie el problema de que se considere una etapa mejor que otra por ser, de alguna manera la más reciente o la que mejor encarna a la naturaleza humana. Y es aquí donde surge de nuevo la dificultad de que podemos identificar el presente con la naturaleza humana sin más; confundir las leyes del presente con las leyes de la naturaleza humana. Y aunque vimos que el propio Hostos no escapa del todo a esta dificultad, ahora nos resulta más claro que su interés por atender a la diferencia y la identidad es un aspecto que reconoce como una contribución de la filosofía alemana de la historia.

22

Hostos capta la filosofía de la historia en su aspecto positivo y negativo. Esto es lo que está encerrado en su frase de que "la metafísica alemana de Kant, Fichte, Hegel y Krause ha sido servidora de la ciencia positiva" que es la sociología (XI, 286). Esta metafísica anuncia junto a otros pensadores de la ciencia moderna, como Lamarck y Laplace, que existe una ley del equilibrio perpetuo y universal de unidad y diferencia (XI, 286). Y lo que le llama a Hostos la atención es la capacidad de captación de un orden o ley general que es capaz de dar cuenta de las diferencias. Es este interés de la filosofía alemana de la historia por dar la unidad y al mismo tiempo las diferencias lo que lo lleva a apreciar en forma positiva la contribución del método dialéctico de Hegel. Este método es evidencia para Hostos de que la humanidad y el conocimiento científico, el tiempo y el hombre "llegan a ser (progresar, el devenir de Hegel)" (XII, 102). Sin embargo, sigue apreciando que la historia filosófica de Hegel se apoya en una metafísica subjetiva, ya que lo que aquél plantea con "sus tesis antítesis y síntesis" no es más que una "evolución subjetiva"; mientras que en Comte se trata de "tres estados objetivos", ya

que expone "las tres posiciones del pensamiento humano en el tiempo y en el espacio, las tres relaciones del pensamiento colectivo de todos los hombres, con respecto de la tendencia de la época" (XII, 102). Ciertamente que no estamos de acuerdo enteramente con esta apreciación comparativa en la que Hegel aparece como un pensador subjetivo, pues sabemos que fue Hegel, apoyándose en la historiografía de Montesquieu y Voltaire, quien habló de "espíritu objetivo" de los pueblos y naciones. Sin embargo, queda como algo positivo el que Hostos haya apreciado que el método dialéctico de Hegel sirve para describir que la realidad social e histórica no es, sino que ha devenido o llegado ser, que progresa sobre la base de superar lo pasado. Más de esto no pudo Hostos sacar de la metodología de Hegel, bien sea porque tal vez no lo leyó directamente, o porque sus supuestos positivistas le impidieron apreciarlo de forma más objetiva. Pero de todas formas, queda la cuestión de cómo exponemos y conocemos esos fenómenos que devienen.

23

Podemos concluir que de estas formas de historiografía, la sociología extrae el resultado más general e importante de que hay una humanidad que nos permite confiar en la igualdad de los individuos tanto respecto de sus necesidades, como respecto de los medios que emplean en diferentes circunstancias, y de sus habilidades para producir unas mismas experiencias y capacidades que fundan lo social (T,124). Esa naturaleza humana progresa en la historia, pero tenemos que suponerla —al nivel del conocimiento objetivo— como idéntica o permanente para poder conocer el mundo de lo sociológico y lo histórico. La participación del historiador de esa naturaleza lo hace ser al mismo tiempo creador y conocedor.

24

Pero por encima de estas tres maneras de escribir historia y de las consecuencias para la constitución de la psicología histórica, Hostos entiende que ha llegado la hora de una historia científica en sentido estricto. Y este es el momento de uno preguntarse que tipo de historiografía es la que el propio Hostos nos sugiere y en algún sentido práctica.

En primer lugar, Hostos defiende una historia que supere al empirismo que se conforma con la simple organización cronológica de datos

o la simple sucesión de eventos y olvida que la historia es más verdadera en la medida que tiene "por objetivo el señalamiento del desarrollo orgánico, moral e intelectual, a que ha llegado un pueblo..." (XI, 251). En otro lugar señala que la historia no debe ser vista como "índice de sucesos y de fechas, sino como expresión de la vida activa, sensitiva e intelectual de la Humanidad" (XI, 281). Se trata de una historia que ve la sociedad como una totalidad de fuerzas que afectan su desarrollo y que este desarrollo tiene una finalidad. Y este enfoque se puede aplicar tanto a la humanidad —y entonces tenemos una "historia universal"—; como a un pueblo específico y entonces tenemos una "historia particular" (XI, 252). Lo que es común a ambas historias es que el sujeto de esa historia es el hombre. Desde esta perspectiva la historia no puede ser escrita si no se considera que el hombre es quien hace la historia. Pero esta consigna ya no suena en Hostos —como sí lo era en parte todavía en Marx—, como una crítica a la teología de la historia, sino que se trata de discriminar entre determinados aspectos humanos y, por tanto, de corregir una historiografía particular. Es decir, que si el hombre es quien hace la historia, entonces hay que ver la historia humana como el conjunto de esfuerzos que no se limitan a las simples campañas de militares y de héroes religiosos, sino que hay que "resalta(r) todos los esfuerzos de un pueblo por asegurar su vida, desarrollar su entendimiento y complacer su sensibilidad, bien sean esfuerzos de brazo, de corazón o de cabeza, o lo que vale tanto, de trabajo muscular, moral y mental" (XI, 251). Por tanto, en este concepto amplio de lo que debe incluir la historia de un pueblo, queda inmerso no sólo el producto espiritual y cultural de un pueblo, sino también el esfuerzo de la vida material que se refiere al trabajo y la industria de los pueblos. Esta es pues, una historiografía que sintetiza los diferentes aspectos de lo social, pero sin destacar metodológicamente uno de ellos, sea el político, el económico o el intelectual.

En segundo lugar, esta historia no se puede escribir si no se asume un cierto partidismo que permita apreciar la moralidad de la historia humana. Y en este punto es donde encontramos la mayor contribución de Hostos a una historia no positivista. Hostos señala que hay historias que "independientemente del estudio de los hechos, corresponden con mayor exactitud a la verdad moral, que es el fondo necesario de la historia particular o general" (XI, 255). Lo que se busca es ir por encima de una descripción empirista de los hechos para construir una narración que describa el sentido o significado moral de los sucesos. Si la historia

en cuanto ciencia se aferra al supuesto recuento exacto y correcto de las batallas militares, entonces puede olvidar que, por ejemplo, en las batallas de los bárbaros contra los romanos se expresa el origen de unas nuevas costumbres que anuncian un "principio nuevo, el individualismo, generación espontánea del derecho de todo ser a ser completo, en la que había de fundarse la única y verdadera libertad, la derivada del Derecho..." (XI, 253). Este pasaje resume adecuadamente lo que Hostos considera el sentido de la historia. Por tanto, desde este punto de vista, lo que se está defendiendo es una historiografía que no sólo atiende leyes y causas de los hechos, sino que atiende los *principios* que nos permiten interpretar y organizar el conjunto de tales hechos. Pero estos principios (como el de la individualidad, la libertad, el deber, etc.) no son en sentido estricto leyes, pues como ya vimos el principio es más bien lo que permite comprender la unidad entre diferentes hechos; mientras que la ley establece la relación entre las causas y efectos de los hechos. Otra cosa es que la historia pueda o intente ir desde los principios hasta el descubrimiento de las leyes para consolidar su carácter de ciencia. Lo que estamos diciendo es que Hostos parece concebir la historia como una actividad suficiente en sí misma, parecida al arte y, por tanto, organizadora de hechos a partir de principios.

25

Apoyándose en los principios Hostos aprovecha para fundar una estrecha unidad entre la moral y la ciencia histórica. Pero para ser consecuente con su programa de una ciencia histórica objetiva, tiene que argumentar primero en el sentido de que esos principios que nos permiten narrar la historia y ver su moralidad están vinculados a la naturaleza humana o a la sociabilidad en general. Por tanto, lo que en último término le interesa a este tipo de historia es conocer cómo los hombres, pueblos y acontecimientos expresan o son objetivaciones específicas de la naturaleza humana. En otras palabras: para Hostos la historia puede ser objetiva, sin descuidar su interés moral, si se vincula a unos contenidos o principios que se apoyan en una correcta apreciación de la naturaleza humana. De esa forma entra la historia al mundo de los deberes naturales. Hostos señala que la historia debe descubrir la "verdad experimental" de que la "más alta prueba de grandeza que pueden dar hombres y pueblos es la de hacer el bien" (T, 273). Por consiguiente, lo importante desde esta perspectiva es ofrecer la biografía de los hombres, es decir,

narrar la vida, pero no de los grandes y poderosos tal como hace Plutarco, sino la de los hombres buenos, es decir, los que son ejemplos del deber (T, 274). Por tanto, el papel que Hostos le asigna a la historia es la narración del principio de la moral que se objetiva en las acciones y obras humanas. Y desde este punto de vista, la historia se convierte en "una moral objetiva" (T, 272) que narra la biografía en sentido amplio, ya que da cuenta tanto de los actos de individuos como de los pueblos y las sociedades (T, 272).

El modelo de esta historiografía moralizante es para Hostos la francesa, pero no la que representa un Voltaire en su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (1756), sino la de un Saint-Simon (XI, 255). Y no se trata de que las tres maneras de escribir la historia no han sido moralizantes, pero lo han sido en sentido negativo y poco científico, ya que para llevar su mensaje las tres han contribuido a adulterar la naturaleza humana. Se adultera la naturaleza humana al opinar, por ejemplo, que la historia no es más que el teatro del mal y su triunfo sobre el bien, o viceversa. Pues la verdad es que tanto el bien como el mal son aspectos que siempre están presentes en lucha infinita de la humanidad. Por tanto, la historia no se puede exponer como expresión de la incapacidad del hombre para hacer el bien (T, 255). Pero la historia anterior ha adulado el mal en tal forma que se ha creado la impresión de que la enseñanza ha sido que en ella siempre triunfa la maldad. Esta perspectiva se ha llevado hasta el extremo, según Hostos, de hacernos creer que a pesar de todo lo malo que los hombres han hecho, ello ha sido algo necesario si se lo considera como resultado de sus tiempos y circunstancias (T, 255). Y una vez se asume este punto de vista —esto tal vez iría contra pensadores como Hegel— los hombres empiezan a aparecer como buenos y hasta portadores de mérito moral y servidores del progreso (Hegel dice instrumentos). Y Hostos ve aquí también una deformación, ya que de esa forma se sugiere que tales hombres representan "a la humanidad de un tiempo dado" (T, 256) y que se pase por alto que estas figuras han sido perversas y han representado a las fuerzas de la violencia.

A la luz de estas observaciones podemos decir que lo que finalmente Hostos busca en cuanto al *contenido* es una historia que no deforme al hombre, sino que lo describa tal cual es y se funde en "la realidad de la naturaleza humana y en la no menos moralizadora realidad de la convergencia de toda actividad y todo hombre en el fin de hacer mayor la suma de bienes que las de males" (T, 256). El verdadero progreso de la

humanidad depende para Hostos no de la casualidad, o la necesidad de la historia que convierte a los hombres y sus intenciones en simples instrumentos inconscientes del progreso. Ha llegado la hora de que el progreso no sea más uno ciego y providencialista, sino uno consciente y que esté orientado por hombres que cumplen conscientemente su deber. De ser nuestra apreciación correcta, Hostos está corrigiendo el concepto mismo del progreso tal como lo plantea la historiografía racionalista de los siglos pasados. Este concepto de progreso se apoyó en el supuesto de que los individuos son medios o instrumentos inconscientes del progreso de la humanidad; los individuos siempre actúan en lucha según sus pasiones e intereses egoístas, pero a pesar de ello, y a la manera de una misteriosa mano invisible, se impone el bien colectivo y cierta racionalidad y progreso humano. Creemos que lo que Hostos no puede aceptar es que el progreso de la humanidad no recaiga finalmente en los hombres que conscientemente hacen el bien. Él intuye que la sociedad de la competencia desenfrenada no puede producir la armonía social y una mayor igualdad entre los hombres. Sin embargo, la solución no es olvidarnos del deber de los hombres y confiar en el progreso de una mano invisible. Los hombres deben actuar para sacar a la humanidad del salvajismo y la barbarie, para ayudar a los pueblos del mundo que viven bajo la explotación y el colonialismo. Y esto es un deber pues la sociedades presentes, tanto al nivel nacional como internacional, no están a la altura de lo que pueden y deben ser. A esta situación posible y deseable la llama Hostos la civilización. Y dentro de su más amplia síntesis teórica de las etapas de la evolución histórica, la civilización es la etapa de mayor progreso de la humanidad, ya que integra los tres *principios* del máximo progreso humano que hasta ahora han existido separados en los diferentes pueblos a lo largo de la evolución humana: el industrialismo, el intelectualismo y la moralidad. Son estos principios los que le sirven al historiador para narrar en qué sentido cada pueblo se acerca o se aleja de la civilización.

26

Nada de lo que hemos dicho excluye, claro está, que esa organización de los hechos que el historiador hace a base del principio de la moralidad, no pueda destacar las supuestas leyes o tendencias que se ob-

servan en la historia. Rojas Osorio señala correctamente¹⁵ que Hostos defiende una concepción del progreso histórico en la que aparece algo así como un lenguaje de leyes históricas. Por ejemplo, capta una ley principal a través de la evolución que es un como juego de fuerzas en oposición: por un lado, la violencia o la fuerza bruta; por otro, el derecho que es la racionalidad. Y sobre esta ley se dan otras más particulares como la que dice que "toda opresión determina en los individuos y en los pueblos una acción contraria a la ejercida por los grandes opresores" (XIV, 279) y la de que las masas inertes pasan de la fuerza a la fuerza" (V, 284). Ciertamente que tales generalizaciones nos permiten pensar que el conocimiento histórico en Hostos también tiene un carácter inductivo-deductivo.

Nosotros, sin embargo, lo que hemos querido señalar a lo largo de estas páginas es que en Hostos se encuentra también una visión del conocimiento histórico que se apoya en una tradición epistemológica diferente a la del positivismo, y que es la que acentúa la importancia de los principios para organizar o subsumir los datos históricos a la manera sintética de una obra de arte. Y hemos insinuado que la lectura, directa o indirecta, que hace Hostos de otras tendencias intelectuales dentro de la historiografía europea, fue lo que lo interesó en defender una metodología para la ciencia histórica que no se reduce a la explicación a base de leyes naturales. En la medida que atendamos este interés de Hostos podemos otorgarle con justicia una mayor actualidad a sus reflexiones. Claro está, no estamos seguros que sea suficiente decir que el historiador opera con los principios y los hechos como un artista. Hegel dio un paso decisivo al considerar que la exposición del historiador filosófico sí muestra una estructura lógica propia que es fiel a los criterios mínimos de la científicidad y la lógica. Hostos conoció la dialéctica de Hegel, pero no pudo apreciar su importancia para escribir o narrar historias.

Universidad de Puerto Rico

¹⁵ Rojas Osorio, "El concepto de la historia en E.M. de Hostos", op. cit., pp. 15 ss.