

# Naturaleza, Historia y Cultura

Luis Eduardo NIETO ARTETA

La total realidad ontológica puede dividirse en dos sectores: la Naturaleza y la Sociedad. La explicación de la primera alcanza una gran exactitud en la definición de la "sistemática" spengleriana, elaborada en el primer volumen de la "Decadencia de Occidente". La "sistemática" ocupa en la obra sociológica del autor alemán, la fundamentación filosófica de sus concepciones sociológicas y de su teoría del desarrollo y simbolismo de las culturas. Cumple en las nociones acuñadas por Spengler una muy valiosa función.

El autor de la "Decadencia de Occidente" opone la naturaleza y la historia: dos concepciones opuestas del mundo. "Naturaleza e historia! He aquí, una frente a otra, las dos extremas posibilidades que tiene cada hombre de ordenar la realidad circundante como imagen cósmica. Una realidad es naturaleza cuando subordina todo producirse al producto; es historia cuando subordina todo producto al producirse". "Lo que vivimos, advierte Spengler, es lo que acontece, es historia". En la historia hay poesía; en la naturaleza, ciencia. "La naturaleza debe ser tratada científicamente; la historia, poéticamente". "En la naturaleza domina la necesidad matemática. En la historia, la necesidad trágica". "La historia tiene el carácter del hecho singular; la naturaleza, el de la constante posibilidad".

El número cronológico y el número matemático expresan la oposición irreductible de la naturaleza y la historia: "El número cronológico designa la realidad singular; el número matemático, la posibilidad

constante". "El número matemático, explica el autor alemán, principio formal del mundo extenso, que sólo existe por y para la conciencia humana vigilante, está en relación con la muerte por medio del nexo causal, como el número cronológico está en relación con el devenir, con la vida, con la necesidad del sino". El número matemático encierra verdades, es decir, posibilidades constantes. El número cronológico, hechos, es decir, posibilidades singulares, hechos individuales.

"Un sistema, afirma Spengler, consta de verdades; una historia descansa sobre hechos. Los hechos se siguen unos a otros; las verdades se siguen unas de otras". Más aún: "..... los datos históricos y los datos físicos son totalmente diferentes. Estos se repiten de continuo; aquéllos, nunca. Estos son verdades; aquéllos, hechos".

No hay sin embargo un límite especial preciso entre la historia y la naturaleza, entre el producirse y el producto: "Digámoslo una vez más: no existe un límite preciso entre las dos maneras de concebir el mundo. El producirse y el producto se oponen uno a otro; pero los dos están presentes en toda clase de intelección. El que los vea intuitivamente en proceso de devenir, en trance de realizarse, está viviendo la historia; el que los analice como ya producidos y consumados está conociendo la naturaleza".

Todo producirse tiene una forma, todo producto está regido por una ley: "Los principios de forma y ley aparecen, pues, como los dos elementos radicales de toda construcción del universo. Una imagen del mundo es tanto más matemática y sometida a leyes y números, cuanto más hondamente lleva impresos los trazos de la naturaleza. En cambio, un mundo intuído puramente como eterno devenir posee una faz de incalculable riqueza, irreductible a sistemas numéricos".

La dirección y la extensión, el tiempo y el espacio expresan también la oposición de la naturaleza y la historia, del producirse y del producto: "Dirección y extensión. He aquí los dos caracteres fundamentales que diferencian el aspecto histórico y el naturalista del mundo. El hombre no es capaz de actualizarlos ambos simultáneamente, en el mismo instante. La palabra lejanía tiene un doble sentido bien característico. En la historia significa el futuro; en la naturaleza, la distancia espacial".

La dirección y la extensión, el espacio y el tiempo, están íntimamente entrelazados, no hay entre ellos una distinción y una diferen-

cia permanentes. La dirección conduce a la extensión, así como el tiempo lleva al espacio: "...la dirección es el origen de la extensión. El misterio de la vida que camina hacia su realización, misterio al que alude la voz tiempo, constituye el fundamento de lo que designa la palabra espacio como cosa ya realizada, aunque sin hacérselo inteligible, y más bien sugiriéndonos de ello un sentimiento íntimo. Toda espacialidad real es creada por la experiencia íntima de la profundidad".

La historia sufre el sino; la naturaleza, la necesidad causal. "La causalidad exige una diferenciación, es decir, una destrucción; el sino es una creación. Por eso el sino se refiere a la vida, y la causalidad a la muerte". "El sino es a la causalidad como el tiempo al espacio". "En las dos posibles imágenes del mundo, en la historia y en la naturaleza, en la fisonomía de todo el producirse y en el sistema de todo lo producido, imperan, pues, el sino o la causalidad. Existe entre ellos la misma diferencia que entre el sentimiento vital y el conocimiento. Cada uno es el punto de partida de un mundo perfecto, concluso, pero que no es el único posible". "La causalidad es —si se me permite la expresión— el sino realizado, transformado en cosa inorgánica, petrificado en las formas del entendimiento. El sino —junto al cual han pasado silenciosos todos los constructores de sistemas intelectualistas, como Kant, porque les era imposible captar lo viviente con sus abstracciones privadas de vida—, el sino reside más allá y fuera de toda concepción naturalista".

En la historia predomina el azar, el azar inefable y poético; en la naturaleza, la necesidad causal ciega y tiránica: "El mundo del azar es el mundo de las realidades singulares, hacia las cuales, tomadas como un futuro, vamos viviendo anhelantes o medrosos. Ellas son también el presente vivo, que ora nos deprime, ora nos excita. Ellas forman, en fin, el pasado que nosotros contemplativamente podemos revivir con fruición o con dolor. El mundo de las causas y de los efectos, en cambio, es el mundo de las permanentes posibilidades, mundo de verdades intemporales que conocemos por distinciones y análisis".

La historia es la concepción primaria del cosmos, es la manera de concebir poéticamente el mundo que aplica el hombre primitivo. La naturaleza es la concepción del mundo propia de las postrimerías urbanas de toda cultura, es el intelecto desasido brutalmente de toda agradable y humana vinculación con la vida, con la vida que no se deja so-

meter a la definición sistemática de sus fluyentes y variadas relaciones. "El mundo, dice Spengler, considerado como sistema de conexiones causales, aparece tardía y raramente, sólo en el intelecto enérgico de las culturas superiores, como una adquisición más firme, pero en cierto modo, más artificial". En el hombre primitivo, o además, en el hombre de las épocas primeras de toda cultura, la concepción del mundo no está orientada dentro de leyes y nexos causales, dentro de la cruda realidad teórica de la necesidad matemática y ciega. En cambio, en el hombre de las postrimerías de la cultura, en el hombre de las grandes ciudades, la concepción del mundo es esencialmente naturalista: nexos causales, posibilidades constantes, verdades sistemáticas.

Podemos ya explicar el contenido de la "sistemática" spengleriana, de la naturaleza opuesta a la historia. En una noción naturalista del mundo las realidades ontológicas se analizan a través de un conjunto de nexos, causales, de necesidades matemáticas. En dicha noción hay una tendencia a la estructuración de leyes que regulen ciegamente el fluir incesante y amorfo de las realidades. La naturaleza somete al imperio de la causalidad, expresada en leyes frías y estáticas, los procesos de transformación incesante de la realidad. En toda imagen naturalista del cosmos hay una subordinación de la vida al intelecto.

Estimo que en los desarrollos filosóficos que ha elaborado el autor de esa obra espléndida y magnífica que se llama "La Decadencia del Occidente", se ha definido con extraordinario acierto el contenido de la concepción naturalista del mundo. En esa forma recibe una exacta ubicación dentro de las investigaciones ontológicas, la Naturaleza.

La historia y la cultura constituyen igualmente nuevos sectores de la realidad, que se oponen a la naturaleza. Ambas, la historia y la cultura, son una expresión de la realidad social. Es necesario por consiguiente, definir el contenido de esa realidad social que así se manifiesta en dos hechos aparentemente tan distintos.

La Sociedad ha sido definida por Rodolfo Stammler en la siguiente forma: cooperación entre hombres en orden a la satisfacción de las necesidades humanas. En la vida social hay siempre una relación entre hombres cuya finalidad reside en la satisfacción de las necesidades humanas. Hay una tendencia teleológica a la satisfacción de las necesidades humanas. Ella establece relaciones permanentes entre los hom-

bres, de las cuales surgen la vida social y por ende, la Sociedad.

Esta satisfacción de las necesidades humanas produce dos realidades sociales diversas: la historia y la cultura.

Rickert ha explicado el contenido de la historia: "La realidad se hace naturaleza, dice, cuando la consideramos con referencia a lo universal; se hace historia cuando la consideramos con referencia a lo particular e individual. Y en consonancia con ello, quiero oponer al proceder generalizador de la ciencia natural, el proceder individualizador de la historia". "El que habla de "historia" escuetamente refiérese siempre al transcurso individual y único en el tiempo de una cosa; precisamente en la filosofía es corriente el contraponer lo histórico, como particular, a lo natural, como universal. El derecho "histórico" es el derecho singular, el derecho individualmente considerado, en oposición al "derecho natural", que es común a todos o debe ser común a todos. La religión "histórica" es la religión singular, la religión particular, en oposición a la religión "natural", la cual se cree que está dada a todo hombre juntamente con su naturaleza general humana".

La historia es, pues, el estudio de los sucesos singulares, de los acontecimientos individuales. Es lo que ya ha llamado Spengler, "la posibilidad singular", —número cronológico—. La historia es individualizadora, la naturaleza es generalizadora. Mas si tal es el contenido de la historia, plantéase el siguiente problema: "partiendo del propósito científico de la historia, que consiste en la exposición del curso singular e individual de una realidad, llegar a la inteligencia de las formas intelectuales individualizadoras que la historia emplea como medios necesarios para la consecución de aquel fin". Es decir, deben investigarse las formas mediante las cuales la historia puede obtener una explicación científica de los sucesos agradablemente singulares e individuales que ella analiza.

Mas para comprender el sentido y la estructura, la intención y la naturaleza de esas formas individualizadoras de la historia, es necesario explicar previamente la índole de esas "objetividades ideales" que se denominan valores, y para comprenderlas es igualmente necesario explicar la estructura filosófica de una comprensión objetiva y material de los valores.

El profesor español don Luis Recaséns Siches dice: "El idealismo ha hecho crisis en varios aspectos; pero interesa aquí sólo destacar

uno de ellos, el de la crítica del subjetivismo. Gracias principalmente a los trabajos de la Filosofía de Husserl, conocida bajo el nombre de Fenomenología, el actual pensamiento descubre el ser ideal; cae en la cuenta de que hay una extraña y sutil casta de objetos que nuestra conciencia encuentra fuera de sí, los números, las leyes matemáticas, los principios lógicos, las categorías, etc., en una palabra, las objetividades ideales, que no existen como cosas en el espacio, ni como procesos en el tiempo, y sin embargo son algo, algo irreal, pero de consistencia objetiva. Son esencias espectrales, fuera del tiempo y del espacio, no enlazadas causalmente, que la mente descubre teniendo, no existencia real, sino validez ideal. Objetos ideales que no pueden confundirse con los actos psíquicos que los piensan, pues éstos, los actos que los aprehenden, constituyen realidades temporales, procesos concretos del pensamiento, distintos e individualizados en cada sujeto y cada vez, con existencia propia en cada caso, mientras que la idea es la misma e idéntica para todas las mentes y para todas las veces que la conciben”.

La fenomenología ha ampliado el contenido de la experiencia, antes limitada a lo realmente empírico, a lo sensible y concreto. La fenomenología se presenta, advierte Gurvitch, “como un positivismo de las esencias extratemporales, como un apriorismo empirista, como un llamamiento a la descripción, nada más que a la descripción de los datos irreductibles y aislados de la intuición pura”. La fenomenología intenta describir los datos puros y primarios presentes en toda intuición. Los fenómenos tales como ellos se presentan a la conciencia intencional.

Así la filosofía fenomenológica quiere establecer una unión entre el pensamiento y la vida. Esta intuición de los datos irreductibles, esta comprensión de los datos inmediatos y originarios ocasionan una unión simpática entre el pensamiento y la vida, antes opuestos en el seno de una filosofía antivitualmente intelectualista.

Para la intuición de esos datos irreductibles es necesario realizar dos “reducciones”, es decir, dos simplificaciones de todo fenómeno. Para los fenomenologistas el fenómeno es “todo lo que se muestra y se muestra por sí mismo” —cita de Gurvitch—. La primera reducción nos da la ontología; y la segunda, la fenomenología propiamente tal.

En esa forma llegamos a poseer la intuición de los elementos irreductibles de todo fenómeno, los cuales integran las esencias igualmente irreductibles, las esencias materiales y las esencias formales. Tanto las

primeras como las segundas son universales. Pero la universalidad tiene un sentido distinto en las esencias materiales y en las esencias formales.

Cada esencia es irreductible a otra esencia. Deben ser consideradas, según explicación muy adecuada de Gurvitch, como "totalidades concretas de partes irremplazables que se basan naturalmente una en otra". Las esencias son extratemporales e inespaciales, son "eidéticas". Están colocadas fuera del tiempo y del espacio, son estructuras universales.

Hay esencias materiales y esencias formales. Estas son vacías de todo contenido material y se aplican a todas las otras esencias cuyo sentido y cuyo alcance están individualizados. En las esencias formales no sólo el contenido sino también el alcance, el sentido, son universales. En cambio, en las esencias materiales tan sólo el contenido es universal.

Los valores son esencias extratemporales e inespaciales. Recaéns Siches dice: "Hay estructuras ideales como las lógicas, las matemáticas —y también otras esencias ontológicas—, que además de su consistencia ideal, constituyen también en cierta dimensión estructuras propias del ser real: por ejemplo dos más dos igual a cuatro es una relación matemática ideal, pero a la vez una estructura de lo real, realizada, porque no cabe que dos naranjas más dos naranjas no sean cuatro naranjas. Pero por el contrario, los seres ideales llamados valores (morales, —como lo bueno, lo justo—; intelectuales —como la verdad, la evidencia—; útiles —como lo apto—, etc.), no están necesariamente transvasados en el ser real. Algunos valores están en cierta medida realizados y en otra no; algunos están realizados positivamente en las cosas, otros negados en ellas: o sea, hay cosas valiosas, y cosas que en su efectividad niegan este o aquel valor, que constituyen un desvalor o antivalor (actos inmorales, cuadros feos, pensamientos erróneos, seres inútiles, etc. etc.). Mientras que podríamos decir que la realidad es efectivamente dócil a las estructuras ideales matemáticas, en cambio puede ser —y es muchísimas veces— indócil a los valores positivos, a sus exigencias ideales". "...los valores son, afirma el citado profesor español, la condición de la posibilidad de los bienes".

La teoría de los valores ha sido estructurada por Max Scheler. Hay contenidos intencionales de la conciencia que no tienen significaciones directas y que son intuídos emocionalmente. La belleza, la ver-

dad son una realización evidente de esos contenidos emocionales e intencionales de la conciencia.

Los valores son intuitivos emocionalmente y constituyen esencias extratemporales e inespaciales, universales e inmutables.

La teoría de los valores ha contribuido a definir la naturaleza de la cultura. Hay, y esta es una observación muy común, dos mundos o dos sectores de la realidad, el mundo del ser y el mundo del deber ser. En el primero se colocan las realidades naturales y en el segundo, las objetividades ideales, las estructuras ideales del ser. Mas es necesario unir, amortiguar las oposiciones del ser y del deber ser. Ya se sabe que en la noción de la positividad del Derecho se realiza con adecuada fortuna esa unión del ser y del deber ser. Ahora se pretende situar dentro de una concepción integral de la cultura, ese amortiguamiento del dualismo "ser-deber ser".

Recaséns Siches afirma: ".....la radical separación entre el reino ontológico del ser y el reino ontológico del valor puede ser, desde un punto de vista metódico, necesaria y de gran rendimiento, pero no puede constituir una última palabra: habría que vincular de nuevo los dos reinos, explicando cómo uno está destinado al otro, y encontrar un principio más radical desde el cual quedasen articulados". Hay una unión del ser y de los valores. Los hechos en los cuales anidan los valores, tienen una significación especial, poseen un sentido especial. "Los objetos del mundo de la cultura, advierte el mismo profesor español, son objetos cuyo ser no se agota en las realidades que les sirven de soporte: su ser peculiar consiste en que esas realidades, en las que se nos manifiestan tales objetos, tienen un sentido; es más, su ser consiste, no en la realidad que sirve de substrato al objeto, sino en el sentido adherido esencialmente a ella".

El hombre es igualmente y en sí mismo considerado, una unión indescifrable, inefable del mundo del ser y del mundo de los valores. Por eso, la cultura es esencialmente una obra humana y sólo puede ser una obra humana. En la Divinidad la cultura no existe. Lo afirma también Recaséns Siches: "La cultura, pues, como intención de acercarse a los valores o ideales de bondad, justicia, verdad, belleza, poder y otros, tiene sentido sólo para aquel que no los posee de un modo pleno y que, sin embargo, siente la urgencia de esforzarse en su conquista. Por esto la cultura ni tiene sentido para la naturaleza inconsciente ni lo tiene



tampoco para Dios, —que es, por definición, Sabiduría y Verdad absolutas, Bien total, Justicia suprema, Belleza íntegra, Poder infinito. . . .”.

Hemos dicho que ontológicamente el hombre está colocado en la intersección del ser y del deber ser, de las realidades naturales y de los nichos en que anidan valores. Por eso el hombre, como ha advertido Ortega y Gasset, es “peripecia constante”. Toda vida es conflicto, lucha, tragedia, peripecia. En la vida humana ese significado, ese sentido de todo impulso vital alcanzan una terrorífica realización.

En Rickert la cultura ha sido definida dentro de semejantes direcciones teóricas. “Los productos cultivados son los que el campo da, cuando el hombre lo ha labrado y sembrado. Según esto, es naturaleza el conjunto de lo nacido por sí, oriundo de sí y entregado a su propio crecimiento. En frente está la cultura, ya sea como lo producido directamente por un hombre actuando según fines valorados, ya sea, si la cosa existe de antes, como lo cultivado intencionadamente, por el hombre, en atención a los valores que en ello residan”. Cultura es, por tanto, “la totalidad de los objetos reales en que residen valores universalmente reconocidos y que por esos mismos valores son cultivados. . . .”. Tal es la función de los valores: transformar las cosas en bienes, es decir, en productos culturales. Cultura, valores y espíritu son manifestaciones parciales, trucas, de la misma total realidad ontológica.

Pero la teoría de la cultura que se ha explicado en los párrafos que anteceden, es una teoría ahistórica, formal, que desliga a la cultura de toda vinculación con sus periódicas realizaciones históricas, con el fluir incesante de su existencia temporal. Ahora bien, la ubicación histórica de la cultura ha encontrado una afortunada comprensión en las concepciones spenglerianas.

Distingue el autor de la “Decadencia de Occidente” la cultura y la civilización. “Porque cada cultura tiene su civilización propia. Por primera vez tómanse aquí estas dos palabras —que hasta ahora designaban una vaga distinción ética de índole personal— en un sentido periódico, como expresiones de una orgánica sucesión estricta y necesaria. La civilización es el inevitable sino de toda cultura”. “Los griegos tienen alma; los romanos intelecto. Así se diferencian la cultura y la civilización”. “Todo griego tiene algo de don Quijote; todo romano, algo de Sancho Panza”. “A la cultura corresponde la gimnasia, el torneo, el certamen agonal; a la civilización, el deporte. He aquí la dife-

rencia entre la palestra griega y el circo romano". "El hombre culto dirige su energía hacia dentro; el civilizado, hacia afuera".

"La civilización comienza invirtiendo todas las formas de la cultura antecedente, alterando su inteligencia y su manejo. Ya no crea nada; se limita a cambiar la interpretación. He aquí la parte negativa de todas estas épocas". "Cultura y civilización, esto es, el cuerpo vivo y la momia de un ser animado!"

Para Spengler el año 1800 es el "año límite entre la cultura y la civilización". Roma en la antigüedad es el tránsito de la cultura a la civilización. En cada desarrollo histórico de la correspondiente cultura, la egipcia, la china y la india, se puede observar el mismo tránsito de la cultura a la civilización.

Una cultura surge cuando se ha formado un alma colectiva, cuando un alma nace a la conciencia del mundo que la rodea. Spengler afirma: "Una cultura nace cuando un alma grande despierta de su estado primario y se desprende del eterno infantilismo humano; cuando una forma surge de lo informe; cuando algo limitado y efímero emerge de lo ilimitado y perdurable. Florece entonces sobre el suelo de una comarca, a la cual permanece adherida como una planta. Una cultura muere, cuando esa alma ha realizado la suma de sus posibilidades, en forma de pueblos, lenguas, dogmas, artes, Estados, ciencias, y torna a sumergirse en la espiritualidad primitiva".

Las culturas se distinguen y se oponen por su noción del número y del espacio, del tiempo y de la extensión. "Toda cultura se halla en una profunda relación simbólica y casi mística con la extensión, con el espacio, en el cual y por el cual quiere realizarse. Cuando el término ha sido alcanzado, cuando la idea, la muchedumbre de las posibilidades interiores se ha cumplido y realizado exteriormente, entonces, de pronto, la cultura se anquilosa y muere; su sangre se cuaja, sus fuerzas se agotan; se transforma en civilización".

La noción del número, del tiempo y del espacio que realice cada cultura, se llama su símbolo. "El medio común a todas las almas para realizarse en el mundo, el único que todas conocen, es la simbolización de lo extenso, del espacio o de las cosas. . . .". Todo producto cultural es transitorio y todo lo transitorio es un símbolo, declara Spengler. "Llamaremos en adelante, explica el autor alemán, símbolo primario de una cultura a su modo de sentir la extensión. El símbolo primario es

la base de donde hay que derivar todo el lenguaje de formas que nos habla la realidad de cada cultura; él da a cada cultura una fisonomía que la distingue de las demás, y sobre todo del mundo que circunda al hombre primitivo, mundo que casi no tiene fisonomía". Mas "el símbolo primario no puede realizarse. Actúa en el sentimiento de la forma que tiene cada hombre, cada agrupación, cada tiempo, cada época, y les dicta el estilo de todas sus exteriorizaciones vitales; está latente en la forma del Estado, en los mitos y cultos religiosos, en los ideales de la ética, en las formas de la pintura, de la música, de la poesía, en los conceptos fundamentales de toda ciencia. Pero ninguna de estas realidades lo presenta. El símbolo primario no puede, pues, manifestarse por conceptos vertidos en palabras, porque la lengua y las formas del conocimiento son ellas mismas símbolos derivados".

Hay una pluralidad de culturas porque hay una pluralidad de símbolos primarios. "Hay una pluralidad de símbolos primarios". La elección del símbolo primario se hace cuando el alma de una cultura surge a la vida reflexiva: "Todo depende de la elección del símbolo primario, que se verifica en el instante en que el alma de una cultura despierta y adquiere consciencia de sí misma en medio de su paisaje, instante que tiene siempre algo de emocionante para quien sabe considerar así la historia universal". "La cultura, conjunto de la expresión del alma en gestos y obras, cuerpo del alma, cuerpo mortal, perecedero, sujeto a la ley, a número, y a causalidad; la cultura, drama histórico, imagen en la imagen de la historia universal, conjunto de los grandes símbolos vitales, sentimentales e intelectuales, es el único idioma por medio del cual puede un alma decir lo que sufre".

Hay tres culturas: la cultura apolínea, la cultura mágica y la cultura fáustica. El símbolo de cada una de esas culturas es explicado por Spengler en esta forma: "Según como se sienta la dirección, así será el símbolo primario de la extensión. Para la visión antigua es el cuerpo próximo, bien delimitado, encerrado en sí mismo; para la visión occidental es el espacio infinito, la aspiración hacia la profundidad de la tercera dimensión; para la visión arábiga es el mundo como cueva".

Desde luego, el símbolo de una cultura no puede encerrarse en expresiones y palabras exactas, precisas, matemáticamente claras y diáfanas. No podría decirse que el símbolo de una cultura solamente puede ser intuido, intuido a través de significaciones recónditas de palabras

imprecisas, aparentemente imprecisas? Spengler afirma: "Si en adelante definimos el símbolo primario del alma antigua diciendo que es el cuerpo particular material y el del alma occidental diciendo que es el espacio puro, infinito, no deberá olvidarse nunca que los conceptos no pueden representar lo inconcebible y que el sonido de las palabras evoca tan sólo un sentimiento de significación".

El símbolo de la cultura apolínea es la noción euclidiana del espacio y del tiempo; el símbolo de la cultura mágica es la noción indeterminada del número, que representa una primera disolución de la noción euclidiana; y el símbolo de la cultura faústica, es decir, de nuestra cultura, es el número como función, es el espacio infinito, es el tiempo como dirección indefinida. Euclides, Diofanto y Descartes simbolizan el símbolo de esas tres culturas.

Podemos ya, a fin de complementar la primera definición de la cultura explicada en este ensayo de divulgación, sintetizar la comprensión spengleriana de las culturas: 1ª—La cultura surge cuando un alma primitiva despierta infantilmente a la concepción reflexiva del mundo que la rodea; 2ª—Las culturas se distinguen por sus correspondientes y opuestas nociones del tiempo y del espacio; 3ª—El símbolo de cada cultura es su noción del tiempo, del espacio, de la dirección y de la extensión; 4ª—El término natural de toda cultura es la civilización; y 5ª—El desarrollo histórico de cada cultura atraviesa periodos que recuerdan las edades cronológicas del hombre: infancia, juventud, apogeo, y ancianidad o decadencia.

Creemos que unida la teoría valorativa de la cultura a la concepción spengleriana de las diversas culturas, podrían constituir una objetiva y exacta interpretación de la estructura formal de cada cultura y del desarrollo histórico de la cultura.

Representa en un primer momento, desligado del fluir histórico por razones de pura lógica formal, la cultura, un conjunto de objetos en los cuales residen determinados valores y que por esos mismos valores han sido creados o cultivados, o apropiados intencionalmente. Cuando la cultura creada en virtud de esta unión simpática de ciertos productos humanos con determinados valores, es lanzada por especiales y muy suyas condiciones históricas al fluir irracional y alógico de la vida, ella se transforma en un conjunto de hechos sociales que sufren las modifi-

caciones que ha explicado en párrafos de profundos e inasibles significados, Oswaldo Spengler.

Se dijo antes que la historia es la ciencia de lo individual, de las posibilidades singulares, de los hechos orginales e individuales. La naturaleza en cambio, es la ciencia de las posibilidades constantes, de las leyes objetivas, de los conceptos muertos y caducos.

En tal virtud, surge el problema que ya ha comprendido Rickert, de la comprensión "de las formas intelectuales individualizadoras que la historia emplea como medios" para la "exposición del curso singular e individual de una realidad".

Esas formas intelectuales individualizadoras están condicionadas lógicamente por la universalidad de los valores. Una realidad cultural está enlazada a determinados valores, en ello reside su irreductible individualidad. Rickert dice: "...la significación cultural de un objeto, en tanto que es considerado como un todo, no está en lo que ese objeto tiene de común con otras realidades, sino justamente en lo que lo distingue de las demás; por eso la realidad que consideramos desde el punto de vista de su relación con los valores culturales, tendremos que mirarla también siempre en el sentido de lo particular e individual. Es más: sucede con frecuencia que la significación cultural de un proceso aumenta en la misma medida en que el respectivo valor cultural está enlazado más exclusivamente con su configuración individual".

Puede, pues, afirmarse que el concepto de cultura, —hechos que tienen una significación individual porque a ellos van unidos ciertos valores—, suministra la dirección teórica para la investigación histórica. "El concepto de cultura proporciona, pues, advierte Rickert, el principio de la selección de lo esencial, para la conceptualización histórica; de igual manera que el concepto de naturaleza, considerada como la realidad desde el punto de vista de lo universal, proporciona el principio de selección para las ciencias naturales". La ciencia histórica es una ciencia cultural y por serlo, realizará sus investigaciones a través de los valores que residen en los hechos históricos.

Ese especial procedimiento, ese método individualizador orientado dentro de los valores que distinguen a los hechos que estudia la historia, es denominado por Rickert, "procedimiento avalorativo". No deben confundirse la avaloración y la valoración. "El proceder avalorativo de que hablamos debe, pues, distinguirse con el mayor rigor del pro-

ceder valorativo, si ha de expresar bien la esencia de la historia como ciencia teórica. Entonces diremos: para la historia, los valores no entran en consideración, sino en cuanto que son de hecho valorados por sujetos y por ende, en cuanto que hay ciertos objetos que de hecho son considerados como bienes. Así, pues, aun cuando la historia tiene que ver con los valores, no por eso es una ciencia valorativa; se limita tan sólo a establecer lo que es". Más claramente: "...valorar algo es siempre alabar o censurar. Avalorar algo, esto es, referir algo a los valores, no es ninguna de las dos cosas". La oposición que media entre la valoración y la avaloración es explicada por Rickert en estos adecuados términos: "...un historiador, como tal historiador, no puede decidir si la revolución francesa ha sido beneficiosa o nociva para Francia o Europa. Esto sería una valoración. Pero a ningún historiador le cabrá duda de que los sucesos comprendidos bajo ese nombre han sido importantes y significativos en el desarrollo cultural de Francia y Europa, y por lo tanto, que deben ser recogidos en su individualidad, por esenciales, en la exposición de la historia de Europa. Esto no es valoración práctica, sino avaloración teórica o referencia a los valores".

De modo que la avaloración no es otra cosa que decidir el abandono de los hechos históricos que no han sido importantes ni significativos.

Esta referencia a los valores, sentido y raíz de la avaloración, contenido de cualquiera investigación histórica, concreta la materia de los métodos intelectuales individualizadores de la historia. Así las ciencias históricas realizan investigaciones realmente científicas porque los valores a los cuales ellas se refieren, son valores universales y la universalidad conduce a la ciencia. Dice Rickert: "Esta universalidad de los valores culturales es justamente la que evita el capricho individual en la conceptualización histórica. Sobre ella descansa, pues, la "objetividad" de los conceptos históricos. Lo históricamente esencial no ha de ser importante sólo para este o aquel individuo aislado; debe serlo para todos... la objetividad empírica queda también asegurada, en principio, por medio de la referencia a la universalidad de los valores culturales". Por consiguiente, "lo históricamente universal no es la ley natural universal o el concepto universal, para quien todo lo particular es un caso entre muchos otros casos: es el valor cultural, que no puede desenvolverse paulatinamente sino en lo singular e individual, esto es, enlazándose con

realidades de tal suerte que éstas se transforman en bienes culturales".

Las ciencias históricas a través de la universalidad de los valores, realizando avaloraciones teóricas, investigan científicamente los hechos históricos.

El autor del presente ensayo no quiere asumir posiciones críticas ante las concepciones que en él se han explicado en el deseo de llevar a cabo una oportuna labor de mera y simple divulgación. Estima que dichas concepciones pueden ofrecer una dirección objetiva y oportuna para el estudio de las realidades culturales e históricas. En posterior ocasión sería propicio explicar algunas observaciones críticas.

*(Especial para "Universidad Católica Boliviana").*

---