

## CONTRIBUCIÓN A LA TEORÍA Y AXIOLOGÍA DE LA HISTORIA

El mayor problema de la filosofía de la cultura radica en la elaboración de una imagen —*Anschauung*— universal del mundo y de la vida; en ella encarna su clásico anhelo. El problema surge cuando, después de la reflexión particular y concreta sobre cada forma de cultura, se plantea el interrogante universal del mundo, de la vida, del ser. No parece inmediatamente posible, o al menos probable, un tránsito del problema particular que contiene la ciencia, el arte, la moralidad, la religión, el derecho, el lenguaje, etc., a la cuestión universal que ha dado origen a la tarea filosófica.

No se trata, desde luego, de recaer en la expresión metafísica que encubre la impotencia del filosofar, y si algún sentido ha de tener el tipo de reflexión aquí desarrollada, será el de la más rotunda negación a la costumbre, o mejor dicho, al vicio, de improvisar una conclusión de carácter general sobre una pretendida base abstraccionista. Y tal negación implica la radical exigencia de no ir más allá del dato proporcionado por la cultura, pues sólo en él se encuentra el material de reflexión que permite llegar al problema generalizador. Toda inferencia que tienda a substraer o abstraer el contenido cultural de la filosofía, debe considerarse ilegítima.

La dificultad del filósofo radica precisamente en partir de la cultura e ir más allá de ella sin alterar su contenido; esta dificultad ha sido inútilmente encubierta por la improvisación metafísica. El porqué de la improvisación habrá de comprenderse teniendo en cuenta, primero, la complejidad de cada factor que actúa en la esfera totalizadora de la filosofía, y segundo, el repetido anhelo de llegar a la “causa primera” y “fin último” del mundo y de la vida, anhelo que, al pretender constituirse en pensamiento verdadero, origina aquella ilusión que representó Kant en su bella metáfora de la paloma.

Hay que abjurar de semejante ilusión. El fruto que debe tener la madurez de la filosofía contemporánea, es el radical convencimiento de que la conclusión ha de ser relativa y parcial, y ello no obstante, compleja y tendiente a abarcar el universo de la cultura. Por ello, nuestra reflexión desemboca en un ensayo de la filosofía como teoría de hombre, de la historia y del valor, pues en cada concepto como filosofía, humanidad, historia, y valor, se expone el coronamiento de la actividad cultural y, por ende, de la vida humana. Tal es el problema que absorbe a la filosofía contemporánea, cuya temática se divide en el historicismo, la axiología, la antropología y el trabajo de investigación en torno a la metódica comparada, cuya dirección fundamental orienta esta reflexión.

## I

I. Únicamente el hecho de que la investigación histórico-metodológica viva en la adolescencia, puede explicar el prejuicio que encadena a la historia en una polémica que no tiene razón de existir, y que gira en torno a la consideración tradicional que enfrenta la singularidad del hecho histórico y la generalidad de la ley científica, diciendo que la historia trata de lo singular y por ello no puede considerársele como ciencia.

Ahora bien, razonamiento tal no es más que un producto de la concepción periclitada de la historia como anécdota, irreductible a la ley de la observación general. Habría que culpar a casi toda la teoría de la historia del injustificable error que implica el argumento, si no fuera porque en él se ha querido mantener la función de lo singular frente al embate absolutista del mecanicismo y el formalismo. Extraña, naturalmente, que doctrinas de primerísima fila mantengan apego al concepto de lo singular irreductible, pero al fin de cuentas se trata de una corriente que, por fortuna, se ha visto frenada por un vigoroso impulso que la orienta en el nuevo sentido de la estructuración lógica y de la justificación como disciplina científica. Bajo el referido argumento que pretende impedir el carácter de la historia como ciencia, actúa un falso silogismo que tiene como premisa mayor la creencia de que toda actividad científica debe seguir el molde de la ciencia natural. Ahora bien, si la historia no sigue este molde —premis menor— no se le podrá considerar como ciencia —conclusión.

El que tal "silogismo" sea falso, queda evidente con sólo refutar la mayor: *toda ciencia no es necesariamente ciencia natural*. Más adelante penetramos en esta verdad casi obvia, pero sea válido anticipar por ahora, a título de argumento preventivo, la extrañeza porque se haya creído alguna vez que toda ciencia debiera proceder como la ciencia natural, y porque se haya ignorado que en ella misma hay una variante metódica y predicativa que diferencia a la matemática de la física, y a ésta de la biología, con el mismo énfasis que el prejuicio detractor de la historia la distingue de la conceptualización científico-natural. Examinaremos primeramente el sentido del problema a que cada tipo de ciencia da lugar; la historia, por una parte, y la ciencia natural, por la otra.

Primero debemos exponer que si el hecho histórico es singular, también lo es el hecho natural. Ciertamente no ha habido más que un Napoleón o un Alejandro, pero han existido muchos caudillos y conquistadores que pueden y deben entenderse a la luz de un estudio comparativo. El hecho natural, por otra parte, no es estrictamente el mismo cada vez que se repite, pues siendo la naturaleza un proceso en evolución, habrá una diferencia infinitesimal, tal vez imperceptible para el hombre, pero que en rigor lógico convierte en singular todo fenómeno verificado al amparo de la causalidad, es decir, partiendo de la identidad que hay en la relación de causa a efecto. La

observación puede parecer extrema en el caso del fenómeno puramente físico, o mejor dicho, inorgánico, pero se revela en la materia orgánica, y más aún, en el ser vivo, principalmente en el hombre, de tal manera que el mecanismo vital evoluciona con mucha mayor rapidez que la materia inorgánica, al grado de encontrar casos verdaderamente singulares e irrepetibles en la ciencia natural del hombre.

Por ello es que no puede establecerse una barrera tajante que separe de modo radical el hecho de la historia del que investiga la ciencia natural; de ello se percató el materialismo del siglo pasado al concebir una "historia" general que establecía la continuidad evolutiva de toda la naturaleza, desde el rudimentario inorgánico, hasta el complejo sistema psico-fisiológico del hombre.

No es correcto, sin embargo, dejar el problema en brazos de semejante materialismo. Lo que hay en medio de todo esto es la distinción de *naturaleza* y *cultura*, considerando a aquélla como reino de la causalidad, y a ésta como el territorio de la conciencia humana y de su norma fundamental, la libertad. Independientemente de la polémica científica, filosófica y aun teológica, que ha provocado la cuestión del hombre como ente libre o como ser de acción mecánica, se puede sostener la distinción entre naturaleza y cultura, considerando a aquélla como una entidad operante con independencia del hombre, mientras que ésta no solamente depende de él, sino que es fruto directo e inmediato de su conciencia. A partir de tal hipótesis, que constituye el principio básico de nuestra reflexión, ha evolucionado la filosofía de la cultura, y la relación inmediata que existe entre el hombre y el hecho cultural motivó que el filosofar contemporáneo desembocara en un antropologismo; dicho de otro modo, la filosofía de la cultura es filosofía del hombre. Esta connotación distingue claramente lo humano de lo natural, aunque en el hombre mismo hayan tantas formas de naturaleza que en un momento dado parezcan absorberle por completo y convertirlo en un remate de la evolución natural, tal vez como entidad superior, pero no distinta de la naturaleza. Por ello, la dicotomía de naturaleza y cultura se ha de considerar como hipótesis para la edificación de un sistema lógico, e igual que cualquier principio, éste se halla sujeto a discusión y su validez tiene el carácter funcional de toda hipótesis.

Ahora bien, interpretando el problema de la historia en el campo de la cultura, la objeción dirigida en contra suya puede extenderse a toda la ciencia cultural, por lo que al justificar el carácter científico de aquélla se afirmará lo propio de ésta, y recíprocamente. Una primera reflexión permite refutar el antagonismo contra la científicidad de la historia, y en términos generales, de la ciencia cultural, basando dicha reflexión en la presencia del dato singular como objeto y problema de la historia misma, pero referido también a la dialéctica del conocimiento, que, por lo demás, debería aplicarse con mayor profundidad a cada aparente paradoja que no es, en realidad, sino expresión de

la dialéctica del pensar y, por ende, de su carácter científico. De acuerdo con la dialéctica, una función puede vincularse con el término contrario; el punto de partida singular conducirá a la explicación general y, recíprocamente, la obtención de una ley general reclamará verificación en lo singular. Es evidente que el fondo dinámico del conocimiento no existiría si la ciencia partiera de lo singular para quedarse en lo singular mismo, o si la ley general hubiera de permanecer como mera abstracción racional. Lo que constituye el carácter dialéctico de la ciencia es la función que vincula al hecho singular e irreplicable con la conclusión explicativa, que precisamente es explicativa en virtud de su generalidad. Este carácter corresponde tanto a la ciencia natural como a la ciencia de la cultura, aunque en ambas tiene un distinto grado de realización.

De acuerdo con ello, hay que referir dos clases de singularidad, la del hecho natural y la del hecho cultural; la primera es casi inobservable en la naturaleza inorgánica, mientras que la segunda se revela casi con ostentación, pese a lo cual, ninguna de las dos es absoluta. Ahora bien, la legitimidad de la historia como ciencia depende de que lo singular-cultural puede ser sometido a leyes, que es precisamente lo que niega el referido prejuicio impugnador. Para comprender dicha posibilidad es indispensable recurrir a dos conceptos lógicos que campean en toda ciencia: el de *función* y el de *grado o relatividad*. De acuerdo con ellos podrá concluirse que la determinación científica de la historia es funcional y relativa, es decir, que depende de su principio y evoluciona a través de una serie de grados de verdad.

La distinción entre la singularidad del hecho natural y la del hecho cultural viene a desembocar en la ya reconocida diferencia entre ciencia natural y ciencia cultural, cada una con su correspondiente tipo de juicio. El de aquélla está basado en la ley de la causalidad, mientras que el de ésta se refiere a la conciencia humana; de aquí resulta que la ley de la ciencia natural sea *nomotética*, mientras que la de la ciencia cultural es *ideográfica*, como lo expresaron Windelband y Rickert. Nunca se ha pretendido que la conclusión de la historia sea del mismo tipo que la ley física, por ejemplo, aunque ambas sean leyes y pertenezcan al campo científico, pues lo que en último análisis constituye una ciencia es el carácter de disciplina racional formada sistemáticamente en torno a su propio axioma, y tendiendo a producir una verdad que explique funcionalmente su objeto. El que esta verdad sea general, o que el objeto actúe como problema en un solo caso o en muchos, es algo secundario; la funcionalidad científica determina que la categoría del juicio no tienda a establecer el conocimiento de muchos objetos —generalidad— sino a la determinación exhaustiva de un problema —universalidad—. La universalidad puede obtenerse aunque el problema esté dado por un solo objeto, como de hecho sucede con algunos casos de la ciencia natural, siempre y cuando cada factor que concurra a su determinación se reduzca a concepto y se coordine sistemáticamente con la unidad funcional que constituye su base.

De tal modo se puede resolver la cuestión científico-dialéctica, atribuyendo el mayor grado de generalidad a la ciencia natural, y el mayor grado de singularidad a la ciencia cultural; y a cada una la tendencia a convertir en universal su propósito, que es donde radica el definitivo anhelo del pensamiento científico. Pero ni aquélla está carente de singularidad, ni ésta de generalidad, como puede comprobarse por el sentido progresivo de cada tipo de ciencia. En el caso de la historia se puede mostrar que ha existido siempre un factor de generalidad inexorablemente revelado desde la primera etapa de su desarrollo, y que culmina en la pretensión de determinabilidad universal que localiza en cada ensayo futurizante la función y pasión de la historiografía contemporánea.

A pesar de esta reflexión parece quedar en pie un argumento irrefutable, a saber, el que se refiere al sentido individualizador de la historia. Y en tal aspecto es indudable que la ciencia natural tiene un sentido inverso al de la historia, pues mientras aquélla progresa logrando una mayor generalidad, ésta se perfecciona llegando a la cada vez más precisa determinación de lo singular. Y aunque el hecho en sí es irrefutable, caben sobre él dos observaciones. La primera es que el aspecto de generalidad o particularidad del juicio no constituye el verdadero fondo de la investigación científica, pues en último término lo que la ciencia anhela no es precisamente explicar muchos o pocos fenómenos, sino explicarlos bien; por ello, el *desideratum* de la investigación es la universalidad, entendiéndolo por ello la *universalidad lógica*, o sea la tendencia a convertir cada problema científico en un universo cabal cuya ley se verifique íntegramente dentro de su propia esfera. La llamada generalidad o particularidad de la ley depende del número de objetos que la verifiquen; esto no afecta a la esencia íntima de la ley, la cual tendrá exactamente el mismo valor lógico si se refiere a un solo caso que a una infinidad de ellos, puesto que, para ser explicados por ella, deberán ser casos iguales, lo cual viene a ser equivalente a una ley que sólo se verificara en un caso o fenómeno real.

La segunda observación es que la historia misma, con todo y su innegable tendencia a la singularidad, debe realizarse mediante un número siempre plural de determinaciones objetivas, y mientras mayor sea el número, más efectiva será la labor de la historia. Y con ello no se trata ya de una singularidad absoluta, sino de la atribución de una pluralidad de datos en el marco unitario del objeto singular, todo lo cual equivale a la función dialéctica que llega a la totalidad, o su equivalente en términos cualitativos, a la universalidad.

Cabría suponer una singularidad absoluta, que se expresaría en la forma meramente designativa "A es..."; pero ésta no constituye un juicio por carecer de predicado, y corresponde a la actitud de señalar algo gráfica e intuitivamente, sin precisar el concepto de lo que el objeto es. En análoga situación se halla el aparente juicio nominativo de la forma "A es B", donde B no

es un concepto, sino un nombre, o en general un dato concreto de carácter simbólico cuyo sentido lógico depende de un concepto; en tal caso no poseería más que una significación nominal, exclusiva, como es el hombre propio, pero al fin de cuentas sin carácter de conocimiento. Tal es la situación a la que se aproximan la crónica y la biografía, que se han confundido lamentablemente con la historia; en dichos géneros podríase hablar de una individualidad radical que se afirma y perfecciona en lo singular, pero ni siquiera ahí se omite el concepto y la determinación general, como tampoco en la novela, que corresponde a la crónica y la biografía en el campo del arte. Por ello, el sentido de la historia se determina en función del valor universal y precisamente en el marco evolutivo de la cultura.

Lo que aparta a la historia de la crónica y la biografía es la convicción de que en la muchedumbre de hechos y datos necesita haber una significación unitaria, misma que deberá obtenerse considerando el campo de acción histórica como dilatándose paulatinamente desde la reducida dimensión que enmarca un hecho concreto, hasta el amplio círculo que comprende la unidad de época, de civilización, etc. De un modo mucho más genérico puede considerarse a la totalidad del devenir cultural como la más vasta unidad y, por consiguiente, singularidad, de la determinación histórica, pues en ella se mantiene el sentido conceptual unitario que fundamenta el carácter singular del hecho irreplicable en la historia.

No se trata, pues, de que la historia se aferre a la individualidad absoluta, sino de que la función individualizante esté en correlación dialéctica con la pluralidad y la totalidad. Es así como debe entenderse el fondo individualizador de la conceptualización histórica, que, repetimos, no se refiere al individuo como hecho en sí, como hombre o como nombre, sino como unidad de determinación que reúne y sintetiza una pluralidad de conceptos; y mientras más rica y abundante sea la pluralidad, contribuirá del mejor modo a determinar la singularidad histórica, todo lo cual es verificado en el examen del método que corresponde a la ciencia de la historia.

2. Otro prejuicio que ronda en torno al concepto de la historia, es el que la conceptúa como una "reseña de los hechos pretéritos", lo que viene a ser equivalente al prejuicio que define a la historia como nominación de lo singular y sostiene la pretendida imposibilidad de constituirla como ciencia, pues si la historia ha de ser la mera crónica del pasado, adquiere en ella importancia preponderante el factor temporal, y por consiguiente, el hecho acontecido en el tiempo, todo lo cual viene a ser pretexto de la considerada irrepetibilidad del acontecimiento histórico. Y así como en el caso anterior, también ahora se impone refutar el prejuicio que concierne a la temporalidad en el sentido de la evolución que ha mantenido a la historia como ciencia.

Si la historia hubiera limitado su tarea a la "reseña de los hechos del pasado", como todavía hoy suele afirmarse, habría tenido que evolucionar

únicamente en la dirección del virtuosismo cronológico, sin llegar a nada más que una crónica erudita. La verdad es muy otra; la historia ha podido evolucionar principalmente en el sentido de la *teoretización* de los hechos, también llamada "interpretación" o "reconstrucción", la cual no es otra cosa que la obtención de la ley y conclusión para la historia, según el peculiar carácter del método científico, en lo cual no hay realmente ni una interpretación ni una reconstrucción de los hechos, aunque ambos términos sirvan para ilustrar aproximadamente el método científico de historiar, que consiste en una auténtica teoría que debe comprenderse, de manera análoga que en cualquier otra ciencia, con el estudio del tipo de conclusiones que origina; la debida investigación habrá de llevarse a cabo con un punto de vista sistemático. Así, la evolución de la historia, en el sentido de lo teórico, se ha ido integrando en diversas etapas (como sucede en general con toda la ciencia), y cada una de ellas repercute en una postura o sistema historiográfico, por lo que su múltiple forma no ha de asombrar, dado que constituye la verificación histórica de cada momento del método en la historiografía real. Así sucede en cada forma del filosofar, en la ciencia, en la cultura toda. Viajar junto a la historia en su evolución es como penetrar en la historia de la historia, observando la integración del método historiográfico para llegar al estadio progresivo y dinámico que se encuentra hoy en día.

No es ésta la oportunidad de hacer tal viaje, pero algunas palabras al respecto pueden ofrecer una clara visión del problema. La etapa más elemental de la historia se limita a constatar anécdotas en torno a algún suceso u hombre notable, y en ella se encuentra el más nítido modelo de ciencia meramente descriptiva que iba a perdurar mucho tiempo en la errónea conciencia del historiador. Por la intervención del factor temporal como criterio básico de la historia descriptiva no podía pensarse la repetición de un hecho ni hallarse el menor vestigio de acción normativa, general, o universal. Sin embargo, aun en tal "historia" se encuentra el elemento generalizador como base de la concepción científica y como criterio para seleccionar únicamente los hombres y acontecimientos *importantes*, y no los de cualquier naturaleza.

¿Qué implica este criterio de selección e importancia? Nada menos que la conciencia del valor, es decir, el supremo concepto de la filosofía; conciencia no muy clara en un principio, pero conciencia al fin, pues de otro modo no podría seleccionarse el personaje o acontecimiento a relatar, en medio de la infinidad de datos intrascendentes que forzosamente tiene que encontrar el historiador antes de llevar a cabo la selección. Y la selección misma ya implica un juicio valorativo, que es precisamente la forma genérica de la ley cultural, así como también la permanencia de un cierto contenido cultural que no sólo justifica la importancia de cada hecho, sino que da sentido y unidad a las numerosas y variadas etapas de la evolución histórica.

Podemos retroceder más aún y llegar a la forma prehistórica de la histo-

ria, el mito, para notar que la atribución del hecho a la causa sobrenatural encierra ya el deseo de no limitarse a un mero relato de los acontecimientos, sino de buscar el juicio explicativo, y algo más, el sentido de futurición, pues el mito encierra también una especie de moraleja que lo conecta con la fábula, creaciones ambas donde el espíritu antiguo cifró un anhelo de permanencia que detuviera la mutabilidad de los hechos. Tal es, en el fondo, la expresión de un sentido humanístico, que, a su vez, refleja una inquietud de valoración. Por ello, desde la etapa de gestación, la historia revela un constante paralelismo con el sentido del valor y el concepto o juicio que de él deriva, según el lugar y época a que corresponde. La comprensión de dicho paralelismo permite no sólo ir más allá de la pretendida historia a base del relato, sino apreciar el sentido del juicio histórico tal como se ha llegado a comprender en nuestros días.

La evolución de la historia debió proseguir independientemente de la discusión que suscitara, así como la ciencia natural evolucionó sin aprehender ni preocuparse por lo que dijeran de ella los "teóricos". Fue un aliciente definitivo encontrar bajo la aparente multiformidad de los hechos, una unidad que consistía nada menos que en la forma de vivir de cada pueblo. El historiador no requirió al principio otra clase de conceptos para cultivar la materia, y así encontramos en la cultura griega al historiador erudito, y en la romana, el pensador que brillaba más por el talento sintético que le permitió captar su propia raíz histórica, que por su habilidad para acopiar el material fáctico de base. Más tarde se había de producir un auténtico virtuosismo conceptual en lo que se tiene como "interpretación" histórica; a lo largo de la época moderna van desfilando uno a uno los historiadores que descubren la nueva posibilidad de interpretación, esto es, de explicación al hecho histórico, así como alguna apreciación, a veces insospechada, que llegó a elevarse al primer plano de la historiografía, cambiando el panorama y el concepto de la historia, tanto del acontecer en sí como de la ciencia misma.

Lo que determinó la mayor posibilidad para la historiografía no fue la realidad del acontecer, ni la técnica de investigación, sino el vínculo del historiador con la cultura en general, y muy principalmente la aproximación a la filosofía. El descubrimiento de que los factores históricos se compenetran mutuamente fue un dato funcional de gran importancia, al que hubieron de agregarse la crítica y la metodología historiográficas, donde se llegó a exponer la referida compenetración histórico-filosófica de un modo mucho más claro; el contacto con la filosofía ubicó a la teoría histórica nada menos que como método general de la cultura, y aun de la filosofía misma. Y tal es precisamente la dirección que han adoptado, juntas, la filosofía y la historia modernas, e igualmente la disciplina que derivó de su fusión: la historiografía. Es por ello que la preocupación fundamental del historiador contemporáneo consiste en poner en juego todo el aporte lógico y axiológico de la filo-

sofía para aplicarlo a su propio problema; por otra parte, el filósofo mantiene el método histórico a título de su mejor herramienta de trabajo.

3. Todo lo que acabamos de decir constituye una reflexión sobre el fundamento lógico de la historia o, lo que es igual, sobre la raíz de su carácter científico. Pero tal reflexión, hasta ahora conducida en un sentido periférico por el deseo de aclarar ciertos prejuicios, debe forzosamente desembocar en lo que constituye la médula de todo desarrollo lógico: la exposición del método correspondiente a la ciencia histórica y la disposición concreta de cada uno de sus momentos. En esta condición abordamos el método de la historia, una vez que cualquier resabio de dichos prejuicios debió ser totalmente liquidado.

Para decirlo en una palabra, el método de la ciencia, de cualquier ciencia, consiste en partir de un conjunto de fenómenos que actúan como objeto y problema del conocimiento, para encontrar, por medio de la razón, una hipótesis general que los explique funcionalmente. Comprobada en el campo mismo del objeto, la hipótesis llega a constituir una verdad; por eso puede concluirse que la finalidad de la ciencia radica en obtener la verdad. La lógica enseña que toda ciencia cumple dicho requisito, y que aun la mera designación predicativa de un objeto singular implica la formación de un concepto y su postulación a título de hipótesis, si es que la designación misma ha de tener algún sentido racional.

Ahora bien, la historia realiza cumplidamente el propósito al amparo de un método cuyo carácter científico no se debe suponer idéntico al de la ciencia natural, sino con la estructura peculiar de la ciencia cultural teleológica, que consiste en partir de la categoría de conciencia y, en último análisis, de finalidad, para el desarrollo de la investigación. Según esto, la razón explicativa del objeto no va a ser una causa, como en el reino de la naturaleza, sino un fin. Y a partir de este enfoque fundamental, que rige toda manifestación objetiva de lo consciente, ha de ser fundamentado el método de la ciencia histórica.

No es extraño que tal método, igual que cualquier método científico, pueda y deba ser comprendido a la luz de la función categorial lógica que define la evolución del pensar, y explícitamente, de la que llamó Kant *categoría de modalidad*, con sus tres grados de: *posibilidad, realidad y necesidad*. La actuación de la tríada categorial modal se traduce en la predicación del juicio problemático, del juicio asertórico, y del juicio apodíctico, respectivamente, constituyendo los grados del saber. El método histórico no podía escapar al ciclo modal del pensar, y precisamente el hecho de haberlo omitido para la consideración metodológica en torno a lo histórico es el origen de los malentendidos que pululan en el ambiente donde se cultiva la materia. No se comprende de otro modo cómo pudiera creerse que la historia haya de permanecer eternamente en la infancia, representada por el juicio problemático

o, lo que equivale, por la mera constatación y narración de los hechos; semejante nivel representa apenas el planteamiento del problema, la fijación del objeto, pero de ningún modo la culminación de la ciencia histórica. La narración misma de un hecho implica el criterio de selección que constituye la categoría axiológica, que a su vez reclama una correlación funcional y dialéctica, así como la tendencia evolutiva de la ciencia histórica, pues si un criterio de valor ha de ser indispensable para la selección de cada acontecimiento, la reflexión histórica tenderá a la verificación del propio criterio en el devenir cultural.

Y así se llega precisamente al segundo grado en la ciencia de la historia: el saber asertórico. Éste significa que la elección realizada en el estadio anterior posee efectivamente —asertóricamente— el valor atribuido y que en el mundo de los hechos se reconoce la pauta axiológica como unidad subyacente y explicativa de la realidad histórico-temporal. En el grado de asertoricidad es donde se constituye propiamente la ciencia de la historia, puesto que el juicio del aserto es el que permite predicar la categoría de realidad. La llamada “interpretación” o “reconstrucción” histórica no es sino el establecimiento de la unidad del valor, partiendo de la mera ordenación cronológica que proporciona el conocimiento problemático de la primera etapa, para llegar al reconocimiento de una unidad cultural. En el juicio asertórico se producen los conceptos de *época*, *estilo*, *cultura*, *espíritu*, y en general, toda unidad que sirve de base para la referida interpretación o reconstrucción, que, en términos rigurosos, no es más que el establecimiento o re-establecimiento de la unidad funcional y sistemática que actúa positivamente en la historia. De un modo más amplio diremos que en el plano de lo asertórico es donde radica lo fundamental de la ciencia, de toda ciencia.

La última fase del conocimiento está fundada en el juicio apodíctico, que es el juicio de necesidad. Por su virtud, el conocimiento llega al terreno de la pura razón, sin que esto quiera significar de modo alguno el abstraccionismo heterónomo, sino la abstracción verificada por el pensamiento sobre el terreno concreto del juicio asertórico; es una abstracción dialéctica y, por tanto, legítima, a la cual debería conocerse con el término, que por desgracia en lengua castellana resulta inexpresivo para la filosofía, de “purificación”, entendiéndolo por ella la elevación del pensar al plano de la pureza, o sea de la construcción sistemática pura. Este grado del pensar da origen precisamente a las ciencias “puras”, que constituyen el *desideratum* de la investigación científica, y que producen el conocimiento en su plano ideal, con la pretensión de validez y sistematicidad, así como la más acabada arquitectónica lógico-axiomática y metódicamente comparativa. Todo esto, referido a términos históricos, fundamenta el intento de la hipótesis futurizante, así como la investigación comparativa y la concepción humanística en cuya base está la reducción del devenir histórico a términos racionales, así como la apli-

cación del método racional al conjunto de los hechos, llámase interpretación o reconstrucción, que se lleva a cabo a partir del juicio asertórico.

Lo apodíctico en la historia refleja el anhelo de conocer la dirección de la cultura, del espíritu, de la vida humana, y se ha patentizado no únicamente en la historiografía contemporánea, sino en toda reflexión clásica de la historia, particularmente desde San Agustín, aunque también, en cierto grado, en la cultura de oriente, cuya religión se halla influída por el sentimiento del deber ser de la unidad o de la permanencia, y aun de la inexorabilidad en lo histórico. Podrá argumentarse que ya no es propiamente historia, sino filosofía de la historia, pero tal argumento resultaría no sólo anacrónico, sino impropio en el estadio actual de la metodología, después que la investigación dialéctica ha demostrado la continuidad que existe entre el hecho cultural y la reflexión filosófica, a resultas del fundamento básico en la continuidad categorial, por cuya virtud se transita de lo problemático a lo asertórico, y de ahí a lo apodíctico. Este proceso determina la evolución de la ciencia histórica desde la crónica hasta la interpretación o "purificación" del hecho real. Persistir en un alejamiento de este plano reflexivo no puede originar más que un prejuicio en cuya crítica no vale la pena insistir, aunque conviniera aclarar, de todos modos, que en dicho aspecto ha de evolucionar aún la conciencia histórica de nuestro tiempo. Sea permitido indicar el gran progreso que en la dirección del fundamento dialéctico alcanzó ya la ciencia natural y, más aún, la matemática; su aproximación a la filosofía hace que cualquier límite absoluto entre ésta y aquélla haya sido definitivamente superado.

Indiquemos, para terminar la reflexión, que el análisis verificado sobre el método de la historia ha tenido por pauta solamente la categoría de modalidad. Otro tanto puede sostenerse en torno a la cantidad, revelando la síntesis verificada sobre la multiplicidad de los hechos y en torno a la diversa expresión que el concepto de totalidad tiene en lo histórico, con lo cual se penetra la acción funcional de conceptos como época, estilo, persona, acontecimiento, momento histórico, y otros que son fundamentales para la investigación, no obstante lo cual su sentido dialéctico no es siempre plenamente comprendido.

También podría estudiarse la categoría de cualidad en el sentido de la afirmación, negación y limitación de la historia, así como la categoría de relación en todo el mundo de tesis categóricas, hipotéticas o disyuntivas que aclaran el sentido de la condicionalidad del hecho histórico.

4. Independientemente de la reflexión sobre la trayectoria de la ciencia natural y la ciencia cultural, tiene particular importancia la vinculación de la historia con la cultura y con la filosofía, determinando, primero, que lo cultural evolucione históricamente, y segundo, que la filosofía tenga como punto de partida la consideración de la historia.

Es así que lo histórico ocupa un lugar intermedio entre la cultura, múl-

tiple y concreta, y la filosofía; en cierto modo puede considerársele como eje de ambas disciplinas. Para entender lo que esto significa debemos recordar el concepto de valor obtenido en las primeras reflexiones; de él se desprende que la cultura es realización del valor en una tarea que se dilata a través de prolongada evolución y en la cual surge precisamente la historia real. La importancia que tiene ésta en el hecho de la cultura es nada menos que *constituir la cultura misma en su aspecto dinámico y progresivo* o, lo que equivale, en su aspecto *real*.

De aquí se establece una identificación que resulta básica para el concepto de la historia: *la historia es historia de la cultura*. Todo lo que hemos dicho sobre la necesidad de distinguir la crónica y la biografía de la auténtica historia, puede reunirse en tal enunciado; el rechazo de la pretendida sustitución de la historia por el relato cronológico o biográfico se fundamenta en que éste carece del criterio de valor que distingue precisamente a la cultura, pues al hablar de cultura se habla de valor y se le define en atención a un contenido axiológico; cultura es derivado de cultivo, y lo cultivado es el valor. Ahora bien, la reducción de lo cultural a lo histórico, y viceversa, concluye en que el hecho cultural ha de ser comprendido en su auténtica forma, que es evolutiva y dinámica, desarrollada en el tiempo y producida por el hombre en medio de una serie de factores concretos. Y junto a la apreciación histórica de la cultura se plantea el punto de vista recíproco, la apreciación cultural de la historia, donde radica el aspecto que interesa destacar por el momento. Digamos, por vía de claridad, que la apreciación cultural de lo histórico significa tanto como lo siguiente: *la única historia que merece el atributo de ciencia, y por consiguiente, la única historia positiva y verdadera, es la historia de la cultura*.

La derivación inmediata de este principio exige que la historia de la cultura ha de ser explicada en función del valor que contiene, y puesto que cada valor origina una disciplina cultural, habrá tantas formas de la historia como valores existan en ella. Así, para llegar a las raíces de la historia debemos recurrir a la clasificación de las disciplinas culturales, que a su vez dependerá de la cuestión básica, planteada en la axiología formalista moderna, consistente en el cuadro o sistema de los valores, cuya construcción sigue brindando el tema fundamental de la filosofía formalista; en él se contienen los valores permanentes de verdad, bondad y belleza, como pilares de la tríada clásica axiológica, contando además con una serie de problemas derivados que suponen la existencia de algún valor que puede discutirse en el punto de vista teórico, pero que constituye una realidad histórica dada, precisamente por lo cual se le ha tomado en cuenta. Estos valores son: el religioso, el utilitario, el erótico, el lingüístico, y otros más que se mencionan con profusión.

De este modo surgen las direcciones de lo histórico, tales como la historia de la ciencia, del arte, de la moral, del derecho, de la religión, de la economía, del lenguaje, y otras más que suponen un contenido axiológico. La perspec-

tiva formal y sistemática tiende a agotar la posibilidad de lo histórico en torno al criterio de valor, quedando apenas en el umbral, tanto el aspecto cronológico como el biográfico y el de erudición, que por cierto tiempo detentaron el sitio relevante conquistado ya por la verdadera historia de la cultura.

Que tal apreciación de la historia sea correcta, puede no sólo justificarse teóricamente, sino verificarse de hecho en la evolución del tratadismo correspondiente. Una vez que la historia superó el estadio narrativo, llegó a enfocar la atención en la historia cultural y su contenido axiológico, abordando la tarea de selección, ordenamiento, interpretación y fundamentación de los hechos. Una tarea como ésta no podría verificarse faltando el agudo criterio selector del valor, en cuya virtud se ordena la muchedumbre fáctica de los acontecimientos. A no ser por tal criterio, el historiador se perdería con sólo querer fijar un hecho "importante" y destacarlo en el *mare mágnum* de los hechos reales. Así se tiene, por una parte, la historia de la cultura propiamente dicha, que consiste en un conjunto de direcciones como las anteriormente citadas (historia de la ciencia, del arte, etc.) y, por la otra, la historia de los personajes, acontecimientos e instituciones singulares, donde se ha obstinado la tradición en ver, no sólo el principal objeto de la historia, sino el único, argumentando el tantas veces referido prejuicio contra su carácter científico y tomando por base la incomprensión de dicha singularidad en el acontecimiento histórico.

Pero el estudio del hecho singular se verifica también a través de las formas de cultura, pues en otra forma no habría siquiera la posibilidad de elegir un material; éste es seleccionado entre la infinidad de acontecimientos reales que pueden ser "históricos" en la acepción cronológica del término, pero no *históricos* en el sentido axiológico que realmente poseen. Y así, el hecho singular —personaje, acontecimiento o institución— puede y debe ser explicado por medio del múltiple enfoque axiológico que surge en la dirección cultural, y sólo después en la concurrencia cronológica del hecho mismo. El acontecimiento que no posea verdadera significación axiológica no tiene por qué interesar al genuino historiador.

La apreciación de la historia como historia de la cultura podría suscitar la imagen de que la ciencia histórica trata de constituir un sistema ideal de valores perfectos, haciendo a un lado el aspecto negativo que la cultura revela en todo acontecimiento, y que va contra la dirección fundamental del valor; éste sería el caso del error científico, del hecho inmoral, de la producción artística mal lograda, así como, en general, de la época decadente que figura en el caso de toda cultura real. En ella se manifiesta el polo negativo del valor, pero precisamente porque su categoría es la polaridad, resulta lógico que junto al polo positivo actúe el negativo, lo que de hecho sucede no únicamente en la cultura históricamente entendida, sino inclusive en cada hecho concreto y singular de la vida cultural; por ello, la apreciación del factor negativo del valor no es solamente útil para la estimación de una corriente his-

tórica, sino también para la valoración de un acontecimiento que tenga un gran mérito en cierto aspecto y desmerezca en otro, como el caso de la obra de arte desigual, del problema moral y jurídico donde se ofrecen cargos y descargos, de la investigación científica que revela aciertos y errores, etcétera.

Ante dicha realidad, el juicio histórico no puede separar las dos caras de este Jano axiológico, como no sea por el deliberado propósito de construir una *historia ideal*, ingresando con ella al terreno filosófico puro. La historia propiamente dicha tiene obligación de recoger todo lo que afecta a la evolución del valor, con la forma y orden como se presenta en realidad, pues sólo este título conserva la función genuinamente histórica que le corresponde. La participación de un factor negativo no destruye la tendencia progresiva de la cultura, y en cierto modo le da un carácter dramático, pues revela todo el drama espiritual que promueve la evolución de la humanidad y se manifiesta en el choque de la acción y la reacción de la cultura. La realidad del polo negativo del valor, hace confirmar el sentido de la historia, que de hecho otorga importancia tanto a lo positivo como a lo negativo de los valores, atendiendo a la función dialéctica que los liga en una misma categoría. A ellos se debe que, históricamente hablando, un acontecimiento negativo pueda tener tanta importancia como uno positivo, lo que evidentemente ya no sucede en el campo ideal de la filosofía.

5. Si la relación entre historia y cultura es importante, no es menos la que se establece entre historia y filosofía, pudiendo considerarla en dos sentidos, según que el enfoque provenga de la historia a la filosofía, o viceversa. En el primer caso tendremos una reflexión que parte del material histórico para elaborar el sistema filosófico, mientras que en el segundo se verifica la proyección de la filosofía sobre la historia. Aquél afirma la participación del dato histórico en la edificación filosófica, mientras que el segundo mantiene a la filosofía como disciplina regulativa de la historia misma. De ahí deriva el sentido que tiene la historia frente a la filosofía y la filosofía frente a la historia, en el cual se debaten los problemas actuales de la filosofía de la cultura.

En lo referente al primer caso, la participación del material histórico en el filosofar resalta ante todo en el hecho de que las disciplinas filosóficas no pueden dirigirse a la obtención del valor dando la espalda al *factum* cultural, sino al contrario, partiendo de él y ateniéndose a su testimonio. Con ello se refrenda la conclusión de que el filosofar no ha de improvisarse, debiendo formular el sistema sobre una base de verificación concreta. Partir del dato histórico para destacar el sentido concreto del valor significa que a consecuencia de la proyección filosófica en la cultura, el valor debe entenderse como dinámico y dialéctico, fijando la vista en el desarrollo que determina el método de la historia y que impide cualquier pretensión que anhelara visitarla con un ropaje de eternidad y convertir su severidad dinámica y funcional en afirmación perenne y absoluta.

El porqué de la inexorable proyección histórica en la filosofía se justifica reconociendo que es en el hecho cultural donde se origina el valor, y que el hecho mismo es un devenir —un *fieri*, como dice Natorp— que se verifica en la historia. La filosofía no puede realizar el anhelo de llegar a un mundo ideal de ideas perfectas y prescribirlo como dictado sobre el mundo de la cultura; este anhelo sucumbirá en la contradicción cada vez que trate de proyectarse como actitud filosófica fuera de la realidad cultural. ¿Dónde, si no en la ciencia, ha de encontrarse la verdad del conocimiento? ¿Dónde, si no en la moralidad, se logra lo bueno y lo justo? ¿Y dónde, si no en el arte, se objetiva la belleza que origina el hombre? De ahí nacen las disciplinas filosóficas fundamentales aquellas que justifican plenamente su tarea de objetividad: lógica, ética, estética. Pero al mismo tiempo es de reconocerse que la ciencia, la moralidad y el arte, son formas culturales que evolucionan con el tiempo, es decir, constituyen la realidad cultural en el devenir histórico; lo histórico, en términos de valor, significa la constante mutación del concepto axiológico y la paulatina integración del mismo en un conjunto de grados. Por ello es que la verdad no se produce de golpe, sino en escala gradual; de que la verdad no es eterna, sino mutable y dialéctica, estará convencido todo aquél que contemple, aun superficialmente, lo que significa la historia de la ciencia. Otro tanto sucede con el concepto moral, que cambia con la época y el lugar donde se produce; también el sentido de lo bello difiere según el pueblo y el momento donde ha surgido. No resulta justificable, pues, el pensar que la cultura esté dada para siempre, o que hubiera nacido ya en plena madurez. Pero no obstante la evidencia, en la filosofía se han producido demasiados intentos de reducir la dinámica de la cultura en una imagen *sub specie aeternitatis* que encerrara el panorama definitivo del mundo y de la vida.

El historicismo filosófico ha madurado en la corriente que postuló con toda claridad la proyección histórica de la filosofía, defendiéndola a toda costa del embate metafísico. El que la madurez histórico-filosófica haya sido una conquista reciente, se ve en el hecho de que apenas en este siglo ha surgido el historicismo como sistema del filosofar, provisto de un método que lo capacita para llevar adelante su faena. La objeción más radical que se ha hecho al historicismo es contra la renuncia a obtener conclusiones que vayan más allá de lo histórico, y en tal sentido se pretendió tomar al historicismo como una mera sombra de la historia, según fue concebido, por ejemplo, en el positivismo. Pero la renuncia a la pretensión trascendente y la concomitante afirmación de la inmanencia, no implica la reducción de la filosofía a la ciencia histórica, sino el ya expresado reconocimiento de que la idea de valor sólo puede obtenerse poniendo en claro el contenido axiológico de la historia.

Esa tarea implica un método, que a su vez consta de dos funciones primordiales, la crítica y la dialéctica. La primera consiste en la crítica del error y la heteronomía, mientras que la segunda es la fundamentación del valor cultural en términos de autonomía y evolución. Ahora bien, esta conciencia

metódica no se da en el hecho cultural mismo, sino como producto de la reflexión filosófica pura, la cual afirma, precisamente en esta virtud, su independencia y ulterioridad respecto al hecho en cuanto tal. Es por ello que restaura el sitio clásico de la filosofía como culminación del saber humano, pero no con la pretensión de substituirlo, sino de apuntarla mediante la reflexión metódica y crítica. La filosofía adquiere así el derecho y compromiso frente a la historia, que le salva de confundirse con ella, pues teniendo por base la realidad del valor en el hecho cultural concreto, el filósofo aborda una tarea que no es producción, sino fundamentación y crítica del valor, lo que evidentemente está fuera del alcance de la historia misma.

Y con ello señalamos el segundo aspecto de la relación entre filosofía e historia: es la proyección de aquélla sobre ésta. Gracias a una proyección tal, se tiene, en el campo de lo teórico, la posibilidad de fundamentar metódicamente el hecho de la cultura, en la dirección dialéctica y crítica que corresponde al método, y, en el campo de lo práctico, es la necesidad de que el hombre culto sea al mismo tiempo filósofo. De acuerdo con ella se han producido en la época moderna los incontables artistas, científicos, juristas, etc., para quienes la filosofía es una reflexión directa sobre su propia actividad, marcando el gran avance del filosofar que traduce la clara conciencia del paralelismo que existe entre filosofía y cultura.

Llegar a la conciencia del paralelismo histórico-filosófico ha sido el fruto de una prolongada evolución que comienza en el primer período de la filosofía griega, con la célebre polémica de Heráclito y Parménides. Desgraciadamente, dicha evolución no se ha verificado en línea recta, sino a través de un camino que oscila entre el enfoque característicamente funcional de la filosofía, y su desviación metafísica. Esto permite considerar dos grandes tipos de filosofía a los que debe reducirse cualquier sistema, pues no existe un tercer término: o se tiene en cuenta la cultura como fuente de verificación para la filosofía, o se prescinde de ella para intentar la construcción del sistema metafísico a espaldas del dato histórico. En el primer caso se trata de la *filosofía inmanentista*, cuyo carácter es la funcionalidad y la dinámica, mientras que el segundo corresponde a la *filosofía trascendentista*, conocida también como ontología o metafísica, cuya pretensión es superar el dato histórico, real y concreto, para remontarse al mundo de lo esencial permanente e inmutable, supuesto como un ser eterno más allá de la historia y la cultura.

El sentido que en tal aspecto ha de tener nuestra reflexión sobre la filosofía puede concretarse en dicha apreciación, de suerte que llegamos a concluir en la existencia de dos grandes familias filosóficas cuyo vínculo se produce en dos actitudes distintas: la primera consiste en la fuga hacia un mundo esencial e ideal que quiere trascender la realidad histórica; la segunda es, por el contrario, la aceptación de la realidad como base del filosofar y la ubicación de la cultura como campo de verificación para la filosofía. Consideramos que sólo a través de la última actitud, inmanentista y funcional, se puede forjar

una teoría del mundo y de la vida, que ha sido el tema clásico de la filosofía, partiendo, para lograrla, del concepto de cultura como historia, y de la investigación histórica como ciencia, que es precisamente lo que tratamos de justificar aquí.

## II

La conclusión donde convergen las reflexiones metódico-filosóficas, tanto la que trata del aspecto concreto de cada disciplina fundamental, como la que llega a la esfera de lo metódico puro y expone el sentido general de la filosofía, está dada por el concepto de la filosofía de la historia, puesto que en ella se verifica la función que constituye la espina dorsal de la cultura.

Para apreciar el fondo último de la historia hemos abordado su aspecto metodológico, y en torno a él debe girar cada uno de sus problemas; la conclusión obtenida radica en la apreciación del desarrollo histórico como proyección del juicio de modalidad, y la concomitante determinación de la historia empírica junto a la historia pura y la historiografía. Sólo partiendo de tal consideración puede enfocarse el tema acerca del sentido que tiene la historia cultural, y por ende, la significación de la vida misma. Tal problema ha dado lugar a aquella disciplina conocida, no sin algún equívoco, como "filosofía de la historia".

Puntualmente un equívoco es el que refiere la existencia de una proyección enfocada sobre la historia a la manera de fundamentación lógica o metodológica. Nuestra reflexión no tiende precisamente a mostrar el alcance y grado de validez que corresponde a la verdad de la ciencia histórica, sino a resolver la cuestión planteada por el sentido y valor del devenir histórico mismo. Reservamos la denominación "filosofía de la historia" para este último concepto, aunque el primero, que conviene a la lógica de la ciencia histórica, pudiera ser también, desde su punto de vista, una filosofía de la historia.

Otro tanto se puede afirmar en torno a la consistencia de las disciplinas filosóficas en una filosofía de la historia, que corresponde en cada caso al respectivo problema. Se trata de la apreciación de la lógica como una filosofía de la historia de la ciencia, de la ética como una filosofía de la historia de la moralidad, de la estética como una filosofía de la historia del arte, etc.; y no sólo subsiste en el momento de abordar la filosofía de la historia propiamente dicha, sino que surge precisamente del rendimiento que aportan aquéllas, y su problema específico tiende a descubrir su unidad. El meollo de la cuestión histórica se funda en el sentido de analogía y permanencia que pueda haber en medio de la multiplicidad fáctica de cada acontecimiento, dirección o teoría de la historia, puesto que, en términos generales, cualquiera investigación tiende a poner de relieve la esencia unitaria de una realidad múltiple. De particular interés resulta dicha tarea tratándose del devenir histórico, que por una parte, constituye la expresión más directa de la multiplicidad cultural, y, por la otra, es el eje común donde concurren todas sus manifestaciones. Por

ello es que la suma de prejuicios contra la unidad de lo múltiple se ha ensañado en la historia, negándola como ciencia, y negando también el proceso histórico como tal proceso; quiéresele agotar en el carácter irreplicable, singular y anecdótico, del hecho en cuanto tal. Pero del prejuicio se ha hablado ya en la primera parte de la reflexión, y corresponde ahora llevar el expuesto núcleo metódico a una adecuada realización, que consiste en revelar un proceso constante en medio del devenir histórico de la cultura.

La cuestión se enfoca de manera directa sobre el inquietante problema del progreso humano, y podríase plantear de la siguiente manera: *¿progresará el hombre?* Tal parece que el problema queda reducido a la unidad; pero si alguna convicción ha de brotar de la reflexión teórica sobre la historia, habrá de ser que dicha unidad se proyecta, y aún más, se disuelve, en el conjunto de motivaciones parciales que actúan de base, puesto que la unidad última del proceso queda como incógnita, y constituye, por eso mismo, la idea regulativa del desarrollo histórico-cultural. No creemos que sea posible, ni menos aún, necesaria, una respuesta "definitiva" a la cuestión del progreso, pero lo que sobre él puede decirse tendrá que partir de dos consideraciones fundamentales.

La primera es de carácter genérico: el esclarecimiento del método conforme al cual se ha de acometer el problema respectivo, mientras que la segunda es propiamente la investigación material sobre el hecho histórico de la cultura. De cada una nos proponemos decir algunas palabras.

I. Para ello partiremos del concepto que lleva a la distinción del proceso cultural en tres etapas: *para-cultura*, *cultura*, propiamente dicha, y *meta-cultura*.

Para comenzar el desarrollo de una reflexión sobre la filosofía de la historia resulta indispensable fijar claramente el punto de partida que orientará dicho desarrollo. Y en tal sentido, lo primero que puede concederse es que lo histórico se desenvuelve en una permanente evolución. Con ello no se implica más que un cambio constante en el estado de la cultura, pues evolución no significa, como se cree en el uso común del término, necesariamente progreso, sino lo que está asentado: un constante cambiar en las condiciones y hechos de la realidad cultural. Que exista la evolución no requiere demostrarse, sino únicamente mostrarse objetivamente, puesto que la vida del hombre imprime siempre una modalidad nueva que es registrada precisamente en la historia. La tarea del historiador y del filósofo ha de enfocar la apreciación de este hecho considerándolo como el símbolo de una vida en la cual late el espíritu del hombre, y, comprendiendo su significado, revelar el sentido humano que pueda haber en él.

Para ello hay dos caminos o, mejor dicho, un camino que puede ser recorrido en dos sentidos, constituyendo cada parte complementaria de la reflexión. El primero consiste en partir de la experiencia histórica para buscar su sentido de unidad, y llegar así a la última conclusión de carácter metódico donde cul-

mina la filosofía, mientras que el segundo partirá del núcleo metódico para verificarse en el hecho concreto de la historia. Así se comprueba una vez más el carácter científico de la filosofía, y por ende, de la filosofía de la historia, pues el doble tránsito no es otra cosa que la elaboración y verificación de la hipótesis, en lo cual consiste el procedimiento general de toda ciencia.

Pero hay más; la comunidad funcional en ambos caminos verifica lo que ya hemos dicho antes a propósito de la historia y la filosofía, esto es, que representan senderos por los que puede llevarse adelante una reflexión sobre la cultura. El primer tránsito encarna la investigación histórica, mientras que el segundo corresponde propiamente a la filosofía de la historia. En ésta puede considerarse de primera importancia la reflexión metódica sobre el problema, mientras que el aspecto concreto, vertido sobre el hecho de la historia cultural, corresponde con toda propiedad a la investigación de carácter histórico. El sentido de la investigación nos hará hablar a grandes rasgos del proceso donde creemos fundamentar la unidad de la cultura humana en su proyección histórica. Comprobarla en su detalle corresponde a la metodología comparada, y sobre el material histórico mismo.

Así pues, partamos de la referida distinción del proceso cultural en: *para-cultura, cultura y meta-cultura*. Que la distinción constituye el punto de partida para arrancar en el sentido del núcleo metódico, se revela considerando que obedece a la disposición del principio rector en la marcha de la cultura y de la filosofía misma, disposición que se halla explícita en la "Tabla de las Categorías" de Kant; ésta debe considerarse no únicamente como centro de la filosofía kantiana, sino como eje de todo el filosofar sistemático y uno de los dos grandes focos que han integrado la evolución del filosofar.

Ocupa el primer plano de importancia metódica el que en la señalada "Tabla" constituye el cuarto y último grupo categorial, o sea la tríada de la "*modalidad*", con sus grados de *posibilidad, realidad y necesidad*: en ellos se fundamenta el desarrollo metódico de la predicación, y, como se ha demostrado después de Kant, también de la filosofía y de la cultura en general. Precisamente por la extensión que la filosofía moderna ha hecho de las categorías metódicas al campo de la cultura, es como llega a concluirse que en ellas radica el nervio metódico del proceso espiritual.

Resulta fácilmente accesible la identificación de tales categorías en cada fase de la evolución de la cultura. Así, la *posibilidad* representa la categoría de la "para-cultura; la *realidad* constituye el denominador categorial de la "cultura" propiamente dicha; la *necesidad* es la nota distintiva que encontramos en la llamada por nosotros "meta-cultura". Cada identificación se justifica, por una parte, en la definición misma de las categorías, y por la otra, en las fases dadas en la cultura. Hablando en términos axiológicos, consideramos a la para-cultura como fase preparatoria de la realización del valor, a la cultura como la realización propia del valor, y a la meta-cultura como la fundamentación autoconsciente del valor. De tales estratos de la axiología cultu-

ral resaltan generalmente los dos últimos, por constituir los de mayor madurez. Sin embargo, en atención a la integridad del proceso, y ante la necesidad de comprenderlo en toda su amplitud, la primera fase es tan importante como la segunda o la tercera, puesto que de ella arranca, sin excepción cada forma cultural propiamente dicha, así como la culminación sistemática a que es llevada por medio de la reflexión autoconsciente. Un problema al que se debe dar sitio en la filosofía contemporánea es la mostración del lugar que ocupa la referida formación para-cultural y su sentido como grado preparatorio para la objetivación del valor.

2. Al hablar de un grado preparatorio en la cultura no se supone un estado previo a la objetividad del valor con el sentido de algo que estuviera más allá de la función axiológica, en un terreno extraño a ella. Significa concretamente la preparación del valor por medio del planteo de su problema o, lo que equivale, por la demostración de su *posibilidad*; no podía suceder de otro modo teniendo en cuenta la inexorable refutación lógica a todo pretendido infraconocimiento, en el sentido abstraccionista que representa la versión heterónoma del valor. Significa también la aplicación de la cultura como un acto realizado gradualmente y partiendo del indisoluble contacto entre la realidad y el espíritu, con la implicación categorial que verifica los capítulos fundamentales de la cultura: ciencia, moralidad y arte. Ahora bien, la forma de la para-cultura, precisamente por su grado preparatorio o problemático, suele quedar desapercibida en la filosofía, cuando menos en lo que respecta a su dependencia directa de una categoría metódica, y lo que de ahí deriva, en lo que concierne al lugar propio que debe ocupar junto a la cultura y la meta-cultura, que han sido las formaciones tradicionalmente reconocidas; por ello es común aceptar una "cultura material" junto a una "cultura formal", con su tradición filosófica de lógica material y lógica formal, ética material y ética formal, estética material y estética formal, etc. Pero el que junto a ellas deba figurar también una problemática general, se revela considerando que la problemática misma no se reduce a la cultura material o a la cultura formal, sino que tiene una modalidad y un sentido metódico irreductible a aquéllas. Tal es el caso, por mencionar sólo un ejemplo, de la aporética en lógica, un capítulo tan olvidado por el tratadismo de la materia, y que consiste nada menos que en investigar la condición que hace posible cualquier problema del pensar. Por ello es que, si hubiera de sostenerse la referida distinción de "cultura material" y "cultura formal", nosotros agregaríamos una tercera forma o modalidad, que podría llamarse, por emplear un término, la "cultura problemática".

La segunda parte del proceso, que consiste en la cultura propiamente dicha, significa la producción del valor en tanto objetivación del espíritu. Constituye, por eso mismo, el corazón de la vida cultural, y en ella convergen todos los factores, todos los elementos que de un modo u otro contribuyen a la

creación del acto cultural. La cultura es el acto mismo de la objetividad y por ello es que ha absorbido la atención de las corrientes filosóficas que tienden a resaltar la producción del valor como acto real y concreto del espíritu, para diferenciarlo de su producto, considerado como algo ya hecho y determinado en el seno del acto creador. Tal es el caso de algunas corrientes contemporáneas como el actualismo (Gentile), el vitalismo (Bergson), el historicismo (Dilthey), la fenomenología (Husserl), el existencialismo (Jaspers), o el fatalismo histórico (Spengler); corrientes, todas ellas, que van contra lo que consideran el esquematismo de los "hechos", y que diferencian de la realidad de los "actos". Bajo la común tendencia "actual" se encuentra el justificado motivo de llegar al núcleo de la cultura en su más auténtica realidad, queriendo estimar adecuadamente la fecundidad del proceso cultural que, en tanto proceso y acto del espíritu, constituye uno de los dos grandes polos de la cultura. El otro, queda expuesto, se da en el hecho mismo en tanto producto del acto cultural.

Si la investigación filosófica ha de ser llevada con integridad, deberá proyectarse tanto en el acto como en el hecho, o lo que equivale, en el proceso y en el producto; por ello es que junto a una filosofía de la cultura representada en la dirección concretizante por el actualismo, el vitalismo, la fenomenología, el existencialismo, o el fatalismo histórico, figuran otras no menos significativas que parten del hecho cultural y a él se atienen para la verificación de su tarea, pero buscan la unidad general, sistemática, y racional, de la cultura misma. Tal es el caso del neokantismo (Cohen), del neopositivismo (Reichenbach), del neorrealismo (Russell), de la filosofía basada en las matemáticas (Wittgenstein), o de la expresamente llamada filosofía de la cultura (Rickert). En éstas y otras doctrinas se da el enfoque directo sobre el hecho cultural, pero con la tendencia a descubrir en él un sentido de unidad pura que permita remontarse de la multiplicidad primigenia del hecho mismo, a la unidad racional y fundamentante de la cultura; ésta parte, en último análisis, del concepto del hombre y de la vida humana en tanto actividad cultural.

La dualidad de criterios no es algo nuevo en la historia de la filosofía, y si hemos citado corrientes contemporáneas es sólo para ubicar su más reciente estadio; otro tanto se podría verificar en cualquier período y cualquiera época de la filosofía. Sin embargo, en ambos tipos de dirección se halla un denominador del que muy rara vez suele ser consciente el filósofo, a pesar de que unas y otras representan una posición de la filosofía de la cultura. Ese denominador es precisamente la esencia de la historia, de la cultura, de la dinámica del espíritu, a saber, *el concepto y la idea del valor*.

Lo que sea el valor constituye en último término el problema fundamental del filosofar contemporáneo, pues la filosofía de la cultura ha desembocado, como era de esperarse, en el núcleo primigenio que constituyen los valores. Por ello, la respuesta adecuada sólo habrá de recogerse pergeñando en todas las direcciones del filosofar contemporáneo. La cuestión del progreso

es en definitiva la preocupación máxima del filósofo, y en un concepto más amplio, del hombre culto; preocupación tal habrá de resolverse en términos de valor y por medio de una reflexión que englobe a todas las direcciones y sea capaz de sumar un profundo criterio de eclecticismo filosófico a la más abundante documentación cultural. Ésta sería una auténtica *filosofía de la historia de la filosofía*, y constituye, como ha dicho Spengler, el único problema de interés que le queda verdaderamente a la filosofía contemporánea. El camino que parece más viable para resolverlo es, en una palabra, el estudio analítico y sintético del proceso cultural; analítico, por cuanto escinde cada aspecto resultante como producto del proceso de la vida espiritual; sintético, porque cada aspecto sólo podrá comprenderse teniendo en cuenta el proceso mismo y su realidad de acto vital y constitutivo de la cultura. Dentro de un tal enfoque, la diferenciación que hemos hecho entre para-cultura, cultura, y meta-cultura, constituye sólo un punto de vista para abordar el problema, aunque resulta correcto reconocer que en él se brinda un magnífico motivo para comprender íntegramente el proceso de la cultura, atendiendo, desde luego, a la diferenciación de la cultura propiamente dicha, considerada como producto de la asertoricidad axiológica, con respecto a sus fases preparatoria y consumatoria, que representan la problematicidad y la necesidad del valor. La más profunda expresión de unidad que vincula dichas fases de la evolución, es la equivalencia de la *posibilidad* como *necesidad*, que podría ser expresada diciendo: "lo posible es necesario; lo necesario ha sido posible". De tan simple enunciado puede llegarse a uno de los cánones más fecundos para la investigación filosófica de la historia, reconstruyendo un proceso que tiene en sí la unidad, y, en última instancia, la fatalidad, de su propio trayecto. Sólo partiendo de tal suposición habrá de llegarse a un rendimiento efectivo en la filosofía de la historia.

3. Por lo que respecta a la meta-cultura, ésta ha ocupado grandemente la atención de filósofos y sociólogos, designada con el nombre de "civilización". No extrañe que haya constituido un tema fundamental de la filosofía contemporánea, tratándose de una época como la nuestra, en que la civilización ha alcanzado dimensiones gigantescas. Nada habría que objetar a ello si no fuera porque el fruto ha sido, en cierta forma, negativo, por el abstraccionismo en que se desenvuelve frecuentemente la filosofía.

Resulta de ahí la tesis de que la civilización constituye un territorio aparte, y en cierta forma opuesto, a la cultura misma, concluyendo que aquélla se ha deshumanizado y desvirtuado de su primitivo cauce, y que el mundo mecánico de la civilización ha vuelto sobre el hombre como aquél célebre Frankenstein se rebeló con todo y su mecánica naturaleza en contra de su propio autor. El desenvolvimiento de la tesis lleva a la filosofía contemporánea a un estado que es implícitamente escéptico en algunas corrientes, y lo es explícitamente en otras. No en balde se ha dicho que la filosofía y la cul-

tura de Occidente están en decadencia, lo cual es ya un sentimiento general que invade el ánimo popular, y junto con la crisis económica, la psicosis bélica y la escepsis moral, constituye la moderna tetralogía de apocalípticos jinetes de la cultura.

Pero en medio de todo se ha forjado una imagen parcial de la civilización tomando de ella sólo un aspecto y escamoteando el otro, hablando de sus defectos pero no de su valor. Lo que propiamente constituye la civilización es ni más ni menos que el aspecto formal de la cultura; es una auténtica *meta-cultura*, como la hemos designado. Esto significa que, como aplicación formal, la civilización no es la cultura misma entendida como producción y objetivación del valor. Pero la civilización contiene valores puesto que los ha recibido de la cultura, actuando y funcionando como prolongación, como culminación formal de un proceso donde la cultura propiamente dicha constituye el momento fundamental, pero no el único. La civilización, en tanto meta-cultura, representa la faena de acabado y retoque, de aplicación y aprovechamiento de un producto, faena que encontramos en todo el orden de la vida donde algo se produce. Llevando adelante la comparación diremos que el proceso cultural se asemeja a una organización de industria que abarca desde la preparación del producto hasta su práctica utilización; cabría comparar la fase de la para-cultura con la etapa donde se dispone la materia prima, las fórmulas y la maquinaria; la elaboración del producto correspondería a la cultura propiamente dicha, y la meta-cultura o civilización sería la distribución y aprovechamiento del producto, el cual se ha apartado por completo del primitivo proceso de elaboración, pero lo contiene y representa principalmente por ser su producto.

Por ello se ve que la civilización tiene un valor propio, o, mejor dicho, un sentido propio que le da al valor "ajeno", al valor producido en la etapa creadora de la vida cultural. El que la civilización no represente dicha etapa creadora, es evidente de suyo, pero de ahí a que pueda negársele todo derecho de figurar en la vida del espíritu, hay un abismo. La insistencia, y en cierta forma, la contumacia, con que se ha venido predicando en nuestra época la pretendida esterilidad de la civilización, llegando a considerarla como algo "muerto" y reñido con la vida espiritual, obliga a insistir en que la civilización constituye también una forma de vida y tiene un doble aspecto: al mismo tiempo que representa la culminación de un proceso cultural, brinda la preparación de otro nuevo, de tal suerte que constituye no sólo un momento complementario, sino también necesario, y aún indispensable, para la vida cultural propiamente dicha; la civilización es el tronco viejo del cual se sacan los "pies" que harán germinar muchas y nuevas plantas. El sentido fundamental de la civilización es su proyección en gran escala sobre la masa popular, con la consiguiente irrupción del movimiento social que se traduce, en las grandes urbes, en el gran engranaje industrial, comercial, bancario, político, así como también educativo y técnico en general.

La civilización actúa como una prolongación de la cultura en un sentido cuantitativo y técnico a la vez: cuantitativo, porque expande y reproduce los valores, y técnico, porque los aplica a la realidad material. Ahora bien, por esta doble prolongación se revela todo valor cultural anteriormente originado en la fase creadora de la evolución, con la hipertrofia del aspecto técnico que constituye el llamado *valor económico*, y que no representa un auténtico valor independiente, esto es, una finalidad en sí, pero dispone los medios para la realización concreta de cada valor. El auténtico valor representa un fin en sí mismo, un elemento que se justifica a sí propio y justifica los medios que conducen a él. Pero el medio en cuanto tal no es un valor, sino el vehículo para la realización del valor. Es por ello que el elemento económico es la fase conductora a la realidad del valor, y de acuerdo con ella no resulta correcto que se le llame "valor", sino más bien *factor*, pues ciertamente es el factor *inmediato* que conduce al fin *mediato* del valor mismo.

Esta es la explicación de por qué en la civilización se encuentra una hipertrofia del factor económico, lo cual no representa exclusivamente el movimiento de dinero y las operaciones e instituciones a que da lugar, sino, en un sentido general, todo aquello que reclama el máximo aprovechamiento de los recursos materiales de la vida, incluyendo, en lo referente a la cultura, los instrumentos y técnicas científicas de laboratorio, la aplicación del nuevo material y perspectiva para el arte, o la planificación de un más eficaz sistema de organización educativa, social y política. Todo ello es *economía* y *civilización*, en el más amplio sentido que tienen dichos términos.

Se ve, pues, que la civilización mantiene un contacto tan estrecho como indisoluble con el valor cultural. No vemos, por ello, que de acuerdo con esta realidad, una civilización pueda constituir la negación y muerte de la cultura. El que sea algo distinto de ella es evidente, pero en su propio terreno no sólo no se riñe con la cultura misma, sino que le da el indispensable complemento que significa su aplicación a la realidad social y material en la gran masa humana. Y si la humanidad ha de ser en último término, como creemos que es, la depositaria final de la cultura, no vemos cómo haya de motivar lamentos el que la civilización llegue a su destino, cumpla su misión, y arribe a la meta que se plantea en cada ciclo de la vida histórica. El tránsito de la cultura a la meta-cultura, de la fase cultivada a la fase civilizada, debe ser entendido en la filosofía contemporánea mediante la clara conciencia del papel que nuestra época desempeña en el marco general de la vida histórica. Y esta conclusión es la que creemos más directamente aplicable al problema de la filosofía de la historia, que desde luego tendrá que desembocar en el problema de nuestro tiempo.

4. Pero en torno a la crítica que se endereza contra la civilización, queremos hacer dos anotaciones. La primera es que civilización y cultura no constituyen etapas aparte de un proceso, implicándose mutuamente en el curso

de la historia; una y otra constituyen factores de la vida espiritual que actúan con sus respectivas funciones y pueden predominar alternativamente, pero de ningún modo desaparecen como en un abismo, ni por el contrario, brotan como surgiendo de la nada. Cuando se habla de una etapa "cultura" y de otra "civilizada" quiere significarse el predominio que tienen, respectivamente, la producción o la aplicación del valor. Pero, por una parte, no puede haber creación de un nuevo valor sin la proyección del que se ha logrado anteriormente y, por la otra, no hay aplicación o utilización de valor sin que éste continúe reproduciéndose, aunque en el sentido formalista que distingue a la civilización.

Abarcando las tres fases del proceso cultural, su acción histórica podrá representarse por un cuerpo cuya forma se asemeja al de la cuerda que vibra en tres secciones; pero la vibración en este caso no es uniforme, sino que el elipsoide central (cultura) se dilata mientras que los otros dos (para-cultura y meta-cultura) se reducen proporcionalmente; de manera inversa, cuando éstos se dilatan, la parte vibratoria central se reduce. Y la vida histórica actúa así como una verdadera palpitación, como un doble movimiento de sístole y diástole que permite circular la sangre venosa de la para-cultura y la meta-cultura, y la sangre arterial de la cultura propiamente dicha; se podría representar el corazón, que impulsa el movimiento de la sangre, por los factores concretos de la vida social, y que en términos generales equivalen al factor económico; los pulmones, que la vitalizan, por la interrelación establecida entre la cultura concreta y la filosofía; y el riñón, que la purifica, por la reflexión filosófica llevada a la conciencia del método cultural y la autoconciencia del método filosófico.

La segunda observación es también directamente aplicable al problema de la filosofía de la historia, y consiste en que el hombre "culto" y el hombre "civilizado" sostienen, cada uno, un peculiar punto de vista que por su origen particular y por la extensión que pretende hacia el territorio "enemigo", se convierte en un punto de vista heterónimo. En otras palabras, es tanto como decir que el hombre culto ve las cosas en el ángulo de la cultura y que el hombre civilizado las ve en el ángulo de la civilización, lo cual resultaría pleonástico a no ser porque la civilización, no puede ni debe comprenderse en el ángulo de la cultura, y viceversa. Por ende, la extensión heterónoma e ilegítima de cada punto de vista constituye un enfoque defectuoso que da la visión deformada y un juicio equivoco de la realidad cultural y la realidad civilizada, respectivamente.

Tal es el sentido que tiene la crítica a la civilización, pareciendo que el pensamiento filosófico contemporáneo se unifica en ella. Pero lo que pasa es que el ambiente filosófico está integrado por hombres "cultos", y la filosofía, que es donde se produce la crítica, debe registrar forzosamente el enfoque del hombre "culto" sobre la civilización, o en otras palabras, la queja del filósofo sobre el "abandono" de los valores.

Para comprobar que la recíproca también existe, y que el hombre "civilizado" va contra la cultura, basta con mirar lo que sucede en aquellos países donde la civilización ha llegado al máximo. En uno priva el más absoluto tecnicismo que culmina con el síntoma de uniformidad en productos y personas, haciendo brillar la "chapa" civilizada en la apoteosis de la "estandarización" y, en general, de una visión color de rosa para la vida; la filosofía es tolerada con amplia libertad, pero tal vez se deba a que no ha influido decisivamente en la marcha política y económica, y, por ello, no se le ha tomado realmente en serio. En el otro caso actúa un espíritu distinto, que no tiene como meta el delectante *confort*, pero en él la civilización es dirigida por una falsa demagogia que ha llegado a erigirse en auténtica dictadura del espíritu, cometiendo el error, explicable de acuerdo con la realidad política actual, de sostenerse como el único y fatal sendero para la evolución humana. El origen de esta falsa demagogia habrá de buscarlo en la reacción contra el abstraccionismo, en la filosofía del XIX, reacción que ya no tiene sentido en nuestros días. Por esto se ha llegado a hablar de las expresiones más elevadas y sublimes de la cultura, como pueden ser la noción del arte puro, la investigación radicalmente teórica de la ciencia, el sentido de la identidad entre lo bueno y lo justo, la religión en su sentido humano, etc., como expresiones de un espíritu "decadente", poniendo todo al servicio de la llamada "cultura popular", que no es otra cosa que la civilización llevada a su última consecuencia.

5. CONCLUSIÓN. Hemos querido y creído dar en la reflexión que ahora llega a su término, una visión panorámica de la cultura, desembocando en el cauce común donde concurre toda disciplina: el devenir histórico. Para comprenderlo se ha verificado una apreciación crítica de la historia como ciencia, por un lado, y como acontecer real, por el otro, dando origen a las dos partes del ensayo, a saber, la teoría y la axiología de la historia.

En esta última parte llegamos a la siguiente conclusión: la historia se desenvuelve en un proceso que arranca de ciertos grados preparatorios, tiene su apogeo en la realización del valor, y culmina en la etapa donde éste se aplica y utiliza. Mostrar el sentido radical del proceso y la función que desempeñan sus tres fases, constituye el mérito, pero también la limitación que pueda tener el ensayo. La cuestión definitiva y última de la filosofía, planteada en la pregunta: ¿progresó el hombre?, ha quedado sin una explícita contestación. Tal vez fuera fácil recurrir al lugar común de que "no es éste el sitio para hacerlo"; pero la realidad es muy otra, pues cualquier momento y cualquier sitio deben ser adecuados para intentar la respuesta a una cuestión trascendental como es ella. La realidad simple y sencilla es que el autor no ha podido formular, ni encontrar formulada, una respuesta satisfactoria.

Sin embargo, de ello, señalemos que para determinar si existe el progreso humano, en lo cual se constituye el problema capital de la filosofía, habrá de partir forzosamente de la estimación del devenir histórico considerado como

proceso, y a la base de una tal estimación deberá figurar el más claro concepto del valor de la cultura. En tal sentido creemos, tan sincera como modestamente, haber dado alguna contribución que esperamos llegue a ser "útil" para un lector que, como el actual, busca "aprovechar" su precioso *tiempo* de lectura en "aplicaciones" para la vida "práctica". Tenemos la convicción de que ha pasado ya el tiempo de la filosofía meramente especulativa, y que la lectura filosófica debe valorarse hoy día en función de conceptos tan "civilizados" como *tiempo, utilidad, aprovechamiento, aplicación, práctica* etc., por lo cual hemos concluido que la civilización no es negación del valor cultural, sino su más amplia y desarrollada aplicabilidad concreta. Concediendo que no vivimos una época que se distinga por su fecundidad espiritual, lo menos y lo más que puede pertenecernos es el completo derecho y la absoluta obligación para *comprender y vivir* nuestro tiempo, independientemente de la valoración que implique.

MIGUEL BUENO