

Jacob Burckhardt, el escepticismo histórico y el pesimismo político

Jorge Navarro Pérez¹

El historiador suizo Jacob Burckhardt (1818-1897) estudió en profundidad épocas muy diversas, como la Grecia antigua, el Imperio Romano y el Renacimiento. Pero además dedicó gran atención al estatuto científico de la historiografía y a los problemas teóricos y prácticos de la política. A continuación voy a proponer una interpretación de estos dos aspectos, a los que resumo mediante los títulos *escepticismo histórico* y *pesimismo político*.

I

1. *Una teoría de la historia diletante y no sistemática.* Burckhardt no elaboró una teoría completa y sistemática de la historia, es decir, ni planteó todas las preguntas a las que debe dar respuesta una teoría de la historia ni planteó *en orden* las pocas preguntas que de hecho planteó. El texto más importante a este respecto es el curso *Sobre el estudio de la historia*, que Burckhardt impartió por tres veces en la universidad de Basilea entre 1868 y 1873. Pese a que el anciano Burckhardt ordenó a sus herederos que destruyeran los manuscritos de ese curso (y los de muchos otros), su sobrino y discípulo Jacob Oeri les dio la coherente forma de libro y los publicó en 1905 bajo el título *Weltgeschichtliche Betrachtungen*². Por fortuna, desde 1982 contamos

1 Este trabajo forma parte del proyecto de investigación «Soberanía, Estado y Europa: crisis del Estado nacional y construcción europea» (PB97-1055-C02-C01), subvencionado por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte de España. Mi dirección de correo electrónico es: jorge.navarro@valenciamail.net

2 En español: Jacob Burckhardt, *Reflexiones sobre la historia universal*, trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1996 (1943). Los mejores estudios sobre el Burckhardt teórico de la historia que conozco son: Karl Löwith, *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, 1936 (ahora en: id., *Sämtliche Schriften*, ed. K. Stichweh y M.B. de Launay, Metzler, Stuttgart, 1984, vol. 7, págs. 39-361) y Wolfgang Hardtwig, *Geschichtsschreibung zwischen Alteuropa und moderner Welt. Jacob Burckhardt in seiner Zeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1974.

con una edición crítica de esos manuscritos que respeta su carácter fragmentario y provisional³. Que el curso *Sobre el estudio de la historia* no pretendía ser una teoría sistemática de la historia lo afirmó Burckhardt con toda claridad: «La tarea: enlazar cierto número de observaciones y experiencias históricas con un razonamiento [*Gedankengang*] semi-casual, igual que otra vez con otro. [...] Renuncia a todo lo sistemático. Ninguna pretensión a “ideas de historia mundial”, sino sólo a percepciones. Damos cortes transversales por la historia, en tantas direcciones como sea posible. Ante todo, nada de filosofía de la historia» (SG: 225). De acuerdo con estas anotaciones, lo que Burckhardt se proponía ofrecer a sus alumnos era algo diferente tanto a un resumen cronológico de la historia universal como a una filosofía estricta de la historia. Burckhardt iba a presentarles «observaciones y experiencias» de muchas épocas de la historia, pero el criterio de selección y ordenación que iba a emplear no era cronológico (como se espera de un historiador), sino más bien filosófico: la adecuación a un *Gedankengang*, a un curso de pensamientos que consiste en la distinción de tres «potencias» (religión, Estado y cultura) y el estudio de sus «condicionamientos» recíprocos a lo largo de la historia. Pero este método «filosófico» no corresponde *stricto sensu* al de la filosofía de la historia, ya que Burckhardt no se preocupa en averiguar si los *pensamientos* que está añadiendo a las observaciones tienen un grado máximo de racionalidad, sino que se conforma con uno de los muchos *Gedankengänge* disponibles: lo «semi-casual» (*halb zufällig*) triunfa así sobre lo sistemático. Por eso Burckhardt puede anotar con toda crudeza: «Nuestra renuncia a todo lo sistemático; sólo queremos meter experiencias espirituales en algún nexo» (166).

La renuncia a la sistematicidad no afecta sólo al plan general del curso *Sobre el estudio de la historia*, sino que Burckhardt la pone de manifiesto cada vez que da un paso importante en él. Así, al introducir la «doctrina de las tres potencias» no explica el concepto de potencia ni justifica por qué ha elegido *esas* tres potencias. Simplemente dice: «Arbitrariedad de la división en Estado, religión y cultura simplemente para posibilitarnos una intuición». El único conato de justificación que obtenemos es la tesis de que estas tres potencias corresponden a «la necesidad [*Bedürfniss*] de política, la necesidad

3 Jacob Burckhardt, *Über das Studium der Geschichte. Der Text der «Weltgeschichtlichen Betrachtungen» auf Grund der Vorarbeiten von Ernst Ziegler nach den Handschriften herausgegeben von Peter Ganz*, Beck, Múnich, 1982. Cito este libro mediante la sigla SG. Las otras obras de Burckhardt las cito según las siguientes ediciones y siglas: B = *Briefe. Ausgewählt und herausgegeben von Max Burckhardt*, Schibli-Doppler, Basilea, 1965; HF = *Historische Fragmente. Aus dem Nachlass gesammelt von Emil Dürr; mit Noten von Michael Bischoff*, Greno, Nördlingen, 1988; RZ = *Jacob Burckhardts Vorlesung über die Geschichte des Revolutionszeitalters in den Nachschriften seiner Zuhörer. Rekonstruktion des gesprochenen Wortlautes von Ernst Ziegler*, Schwabe, Basilea, 1974.

de metafísica y la necesidad de materia y espíritu» (SG: 173). También al principio del capítulo sobre los seis condicionamientos Burckhardt anota lo siguiente: «Sin valor sistemático, e incluso cuestionable desde el punto de vista objetivo [...]. Ahora bien, esta ordenación es un marco muy adecuado para cierto número de observaciones históricas de rango muy diverso y de todos los tiempos que vale la pena tomar en cuenta y que no habría otro lugar donde albergarlas. Precisamente la inocuidad sistemática puede recomendar esta ordenación» (293). Por último, al comenzar el análisis del concepto de grandeza Burckhardt dice: «renuncia necesaria a todo lo sistemático y científico» (377).

Las razones por las que Burckhardt evita la sistematicidad son al menos de tres tipos, según he creído entender:

- a) Burckhardt quería preservar la diversidad de perspectivas y enfoques, lo cual le hacía considerar «dudosa» la «posibilidad de un método de validez universal» en historiografía (SG: 166): «Por lo demás, todos los métodos son discutibles, ninguno tiene validez universal. Cada individuo llega al enorme tema por *sus* caminos, que al mismo tiempo serán el camino de su vida espiritual, y formará entonces su método, que será adecuado a este camino» (227).
- b) Burckhardt creía que *pensar* no era su fuerte. Esta convicción aparece muchas veces en sus cartas, comenzando por la del 28 de agosto de 1838 a Johannes Riggenbach, al que le dice que, «como es bien sabido, no he nacido para pensar, sino que tengo una cabeza poco clara» (B: 23). El 19 de junio de 1842 le confiesa a Karl Fresenius que es «completamente incapaz para la especulación y no ha dedicado al pensamiento abstracto ni siquiera un minuto al año [...]. Por naturaleza estoy pegado al material, a la naturaleza visible y a la historia» (79). Muchos años después, el 5 de abril de 1879, Burckhardt repite esta idea ante Nietzsche⁴: «Es bien sabido que yo nunca he entrado en el templo del auténtico pensamiento, sino que durante toda mi vida me he recreado en el patio y en las salas del períbolo, donde mandan las imágenes» (399). Al propio Nietzsche, Burckhardt le había escrito el 25 de febrero de 1874 como respuesta al envío de la segunda *Intempestiva*: «mi pobre cabeza nunca ha estado ni de lejos en condiciones de reflexionar como usted sobre las razones, fines y deseabilidades últimas de la ciencia histórica» (334).

4 No voy a abordar la relación Burckhardt-Nietzsche; remito a K. Löwith, *op. cit.*, págs. 44-90.

- c) Burckhardt consideraba infructuosa y peligrosa la búsqueda de una coherencia absoluta: «En la historia no podemos reclamar caracteres coherentes, sin contradicciones, pues nosotros mismos estamos llenos de contradicciones» (RZ: 271); «No hay fanatismo comparable al de un sistema, pues va acompañado de la *compasión* hacia todos los que están fuera» (B: 96, carta a Gottfried Kinkel del 20 de agosto de 1843)⁵.

En mi opinión, la teoría de la historia de Burckhardt no es sistemática, sino diletante, y no en el sentido despectivo del término, sino en el que empleó el propio Burckhardt cuando propuso un «elogio relativo del diletantismo» (SG: 122). Ese elogio dice así: ningún científico puede dominar todos los campos de su ciencia; hay que especializarse en uno de ellos, lo cual exige sufrimiento, mientras que ocasionalmente se puede disfrutar de otros campos a los que también se ama y en los que no se quiere ser un ignorante (122-123 y 252-253)⁶. El propio Burckhardt se comportó como un diletante en teoría de la historia: la amaba, y disfrutó de ella unas pocas veces sin permitir que llegara a hacerle sufrir. En consonancia con su carácter diletante, el curso *Sobre el estudio de la historia* «no está destinado para formar historiadores» (107), sino que se dirige a «cualquier persona formada académicamente» (249). Este curso no ofrece «una introducción al estudio de la historia en el sentido erudito, sino sólo señas [*Winke*] para el estudio de lo *histórico* en los diversos ámbitos del mundo espiritual» (225). Aquí, los conceptos clave son *lo histó-*

5 Mi interpretación de que la teoría de la historia de Burckhardt no es sistemática es una crítica de la tradición que se niega a «aceptar acriticamente» las declaraciones de Burckhardt a este respecto, es decir, es una negativa a aceptar acriticamente la crítica. Esa tradición surge en un contexto hipercrítico (la Alemania de la segunda mitad del siglo XX) que obliga a las personas cultas a proclamar públicamente que no creen a nadie y que lo someten todo a crítica. El problema es que, una vez agotado el justificado impulso inicial, lo que queda es una *acritica* tradición crítica que se limita a repetir eslóganes de una manera mecánica y dogmática. Representantes de esa tradición son: Peter Ganz, «Einleitung», en: SG, págs. 62-64; Thomas Gil, *Kritik der Geschichtsphilosophie: Leopold von Ranke, J. Burckhardts und H. Freyers Problematisierung der klassischen Geschichtsphilosophie*, Metzler & Poeschel, Stuttgart, 1993, pág. 141; Eckhard Heftrich, *Hegel und Jacob Burckhardt: Zur Krisis des geschichtlichen Bewusstseins*, Klostermann, Frankfurt, 1967, págs. 28-29; Jörn Rüsen, *Konfigurationen des Historismus: Studien zur deutschen Wissenskulturskultur*, Suhrkamp, Frankfurt, 1993, pág. 300 (en la nota 15 se acuña la expresión *acceptar acriticamente*); Ernst Schulin, *Burckhardts Potenzen- und Sturmlehre: Zu seiner Vorlesung über das Studium der Geschichte (den Weltgeschichtlichen Betrachtungen)*, Winter, Heidelberg, 1983, pág. 22, nota 27. Por el contrario, W. Hardtwig, *op. cit.*, pág. 88, se resiste al tradicionalismo crítico y afirma que el intento de interpretar sistemáticamente a Burckhardt tiene «su límite» en la manera de pensar con imágenes de Burckhardt: «De ahí que nuestros resultados no puedan ser más que valores de aproximación». Incluso el hipercrítico Herbert Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel: Die Probleme des Historismus*, Alber, Freiburg y Múnich, 1974, págs. 51-53, acepta sin mayores dificultades la confesión de asistematicidad de Burckhardt.

6 Recuérdese que *diletto* significa en italiano *deleite, placer*.

rico y el espíritu. Burckhardt emplea el primero para evitar el concepto *la historia*. No siendo capaz de pensar más que con imágenes, Burckhardt no puede acometer la tarea abstracta de explicarnos qué es la historia: «Objetivo limitado de nuestro curso: constatación de lo *histórico* en cosas seleccionadas como ejemplos. El espíritu se adhiere a los hechos individuales porque ha de adherirse a algo para que podamos tomar consciencia de él» (160). Lo que Burckhardt quiere hacer es buscar la huella del espíritu en la historia. No es un metafísico, no puede hablar del espíritu en tanto que tal, sino que ha de recurrir a las imágenes que de él nos muestra la historia. «Más que del estudio de la historia, tratamos del estudio de lo *histórico*. Pues cada conocimiento individual de los hechos tiene, junto a su valor especial como noticia o pensamiento de un ámbito especial, un valor universal o histórico como noticia de una época determinada del mutable espíritu humano, y al mismo tiempo da (si lo ponemos en el nexo correcto) testimonio de la continuidad y perennidad de este espíritu» (249). Lo histórico es, por tanto, el conocimiento del espíritu en su continuidad, y el propósito de Burckhardt es enseñar a *mirar* la historia de tal manera que podamos *ver* la continuidad del espíritu. La concepción de la historia como *historia del espíritu* y la teoría de la *continuidad del espíritu occidental* serán dos aspectos que nos ocuparán a continuación. Pero antes de ellos va otro: el problema de la objetividad del conocimiento histórico. Una de las razones por las que Burckhardt considera interesante el curso *Sobre el estudio de la historia* para estudiantes de otras disciplinas es que «la historia y la consideración histórica del mundo y del tiempo están empezando a penetrar toda nuestra formación. Es un nivel elevado (y tardío, por supuesto) de la cultura aquél para el que lo pasado (y por tanto también una gran parte del presente) se vuelve objetivo, aquél que, donde los siglos anteriores tomaron partido vehementemente, conoce justificación relativa y necesidades [*Nothwendigkeiten*] y descubre niveles de desarrollo histórico hasta en la decadencia y la barbarie» (83). Burckhardt —el discípulo predilecto de Ranke— entiende el estudio de lo histórico como una escuela de objetividad⁷.

7 Sobre Ranke, me permito remitir a mi artículo «Historia magistra politices. Notas sobre la conexión entre teoría de la historia y teoría política en Leopold von Ranke», en: *Res publica. Revista de historia y presente de los conceptos políticos*, 5 (2000), 93-108. La relación y el contraste Ranke-Burckhardt se han vuelto muy interesantes desde que Friedrich Meinecke publicara en 1948 un artículo («Ranke und Burckhardt», ahora en: F. Meinecke, *Werke*, vol. VII, ed. E. Kessel, Oldenbourg, Múnich, 1968, págs. 93-121) en el que reclamaba que los historiadores alemanes dejaran de tomar como modelo a Ranke y se fijaran en Burckhardt, que comprendió mejor su época y previó mejor el futuro. La contribución más sorprendente al debate es el artículo de Heinz Angermeier «Ranke und Burckhardt», en: *Archiv für Kulturgeschichte* 69 (1987), págs. 407-452; también vale la pena conocer el libro de Felix Gilbert *History: Politics or Culture? Reflections on Ranke and Burckhardt*, Princeton University Press, 1990.

2. *Objetividad en vez de filosofía de la historia.* Burckhardt se opuso de manera decidida a la filosofía de la historia porque veía en ella la versión más sofisticada y perversa del partidismo. Por eso anota: «Ante todo, nada de filosofía de la historia» (SG: 225). La expresión *filosofía de la historia* es para Burckhardt una «*contradictio in adiecto*», un «centauro», ya que la historia coordina, y por tanto no es filosofía, mientras que la filosofía subordina, y por tanto no es historia (225)⁸. Burckhardt no dice nada contra la filosofía mientras ésta no invada el territorio de la historia. Lo que él rechaza es que la historia aplique el método de la filosofía y se convierta en filosofía de la historia: «Propiedades de la filosofía de la historia hasta hoy: ha ido *detrás* de la historia y ha dado cortes longitudinales; ha procedido de manera cronológica. De esta manera ha intentado elaborar un programa general del desarrollo del mundo, por lo general en un sentido sumamente optimista⁹. Así Hegel [...]. Esta atrevida anticipación de un plan del mundo conduce a errores, ya que parte de un principio equivocado. (Por supuesto, este error no es propio sólo de los filósofos: que nuestro tiempo sea la consumación [*Erfüllung*] de todos los tiempos o esté cerca, y que haya que considerar todo lo anterior como calculado para nosotros, mientras que —al igual que nosotros— existió para sí, para lo anterior, para nosotros y para el futuro)» (226). Burckhardt rechaza la filosofía de la historia porque es un sistema que tiene a su base un error. Ese error es creer que haya una época privilegiada que alcanza la perfección y que todas las épocas precedentes sean simples grados de desarrollo hacia esa época perfecta. Una vez que se descubre ese error, todo el sistema se viene abajo. Frente a los «peligros de la filosofía de la historia» (409), Burckhardt propone una alternativa que no privilegia a una época, ni acentúa las diferencias entre las épocas ni es optimista, sino que investiga en qué sentido todas las épocas han sido igualmente difíciles y dolorosas: «Nuestro punto de partida es el único centro permanente y posible para nosotros: el ser humano que

8 Esta distinción procede de Schopenhauer, capítulo 38 del volumen II de *El mundo como voluntad y representación*: «a la historia le falta el carácter fundamental de la ciencia, la subordinación de lo sabido, en vez de lo cual presenta la mera coordinación de lo sabido. De ahí que no haya un sistema de la historia, que sí lo hay de las otras ciencias. Por tanto, la historia es un saber, pero no una ciencia. Pues en ningún lugar conoce lo individual mediante lo general, sino que ha de captar inmediatamente lo individual y (por decirlo así) arrastrarse por el suelo de la experiencia» (ed. Löhneysen, pág. 564). En Burckhardt resuenan muchos motivos schopenhauerianos, pero pienso que sería un error reducir sus teorías a las de este filósofo, como hace (por ejemplo) Angermeier en el artículo mencionado en la nota anterior.

9 Burckhardt emplea a menudo el reproche de optimismo. Sigue así a Schopenhauer, que al final del § 59 del volumen I de *El mundo como voluntad y representación* dice: «Por lo demás, no puedo abstenerme de declarar aquí que el *optimismo* [...] me parece una manera de pensar no sólo absurda, sino además verdaderamente *infame*, un amargo escarnio de los indescriptibles sufrimientos de la humanidad».

sufre, se esfuerza y actúa, tal como él es, ha sido siempre y será; de ahí que nuestra consideración sea hasta cierto punto patológica. Los filósofos de la historia consideran lo *pasado* como contraste y paso previo a nosotros, los desarrollados; nosotros consideramos *lo que se repite*, lo constante, *lo típico*, como algo que resuena en nosotros, comprensible. Ellos están llenos de especulaciones sobre los comienzos y por eso tienen que hablar también del futuro, mientras que nosotros podemos prescindir de esas doctrinas sobre los comienzos y tampoco se nos puede reclamar la doctrina sobre el final» (226-227). Lo asombroso en Burckhardt es que un historiador huya del *desarrollo* y busque lo *constante*¹⁰. La razón por la que actúa así tal vez sea la siguiente. El dato fundamental es que los seres humanos somos capaces de comprender el pasado, al menos en algunos de sus aspectos; como explicación de este dato, Burckhardt propone la identidad entre sujeto y objeto de esa comprensión: seres humanos que sufren, se esfuerzan y actúan *comprenden* a seres humanos que han sufrido, se han esforzado y han actuado. La historia ha de ser patológica porque lo que nos permite trasladarnos a otras épocas es lo que compartimos con ellas, la capacidad de esforzarnos y de sufrir: el paso del tiempo no ha cambiado ahí nada¹¹.

Burckhardt rompe con el optimismo, pero también con la cronología: mientras que la filosofía de la historia «sigue la historia a lo largo, nosotros intentamos cortes transversales» (SG: 159). Burckhardt evita de este modo la sistematicidad: él no intenta explicar *toda* la historia, paso a paso, sino interpretar algunos aspectos de la misma (los que tienen cabida en el modelo de los seis «condicionamientos»). La razón última por la que el conocimiento *total* de la historia le parece imposible es que el sujeto de la historia, el espíritu, es «un enigma para sí mismo», ya que está «poco sometido a la reflexión, más a los sentimientos oscuros que le proporciona la fantasía» (165)¹².

10 Ténganse en cuenta también estas dos frases: la filosofía de la historia «da más peso a los contrastes entre los tiempos y pueblos que se han sucedido, mientras que nosotros damos más peso a las identidades o parentescos» (SG: 293); el punto de partida es «el ser humano que permanece igual a sí mismo» (159).

11 En estas ideas de Burckhardt resuenan algunas tesis de *El mundo como voluntad y representación* (§§ 19 y 34 del volumen I, capítulo 38 del volumen II). Schopenhauer piensa que todos los individuos somos, bien mirados, lo mismo: voluntad. El conocimiento de la voluntad nos lo proporciona la filosofía, que elimina la individualidad en el sujeto cognoscente y nos presenta lo que siempre ha sido, es y será. Frente a este conocimiento de lo general e inmutable, la historia apenas tiene valor, ya que habla de lo individual y cambiante. Mi impresión es que Burckhardt simpatiza con la tesis schopenhaueriana de que lo constante es el esfuerzo absurdo de la voluntad; pero, no considerándose capacitado para la filosofía, se abstiene de emitir un juicio contundente al respecto y se contenta con estudiar la historia, lo individual, a la luz de esa tesis.

12 Burckhardt pensaba que «la filosofía, si realmente se lanza directamente sobre el gran enigma general de la vida, se encuentra muy por encima de la historia, que en el mejor de los casos persigue este objetivo de una manera defectuosa e indirecta» (SG: 226). Por su parte, Scho-

3. *Objetividad en vez de partidismo y patriotismo.* Burckhardt ve en el partidismo un «mal» para la ciencia histórica, ya que los historiadores que toman partido y escriben libros que parecen «actas criminales» pasan por alto «los lados malvados del género humano y la maldad del poder en tanto que tal, en todos los tiempos y partidos» (SG: 108). Volveremos más adelante a la tesis de la maldad del poder; de momento, tenemos que saber que Burckhardt pensaba que la bondad y la maldad siempre están mezcladas, por lo que ningún partido es irreprochable (SG: 127; HF: 296). De ahí que Burckhardt sentencie: «Quien se dedique con honradez a la historia nunca podrá dar un sí incondicional a la historia *con tendencia*» (B: 82; carta a Heinrich Schreiber del 2 de octubre de 1842). Burckhardt contrapone conocimiento e «intenciones» (*Absichten*): el historiador tiene que ser capaz de «apartarse temporalmente por completo de las intenciones en favor del conocimiento simplemente porque es conocimiento; hay que ser capaz de considerar lo histórico aunque no se refiera directa ni indirectamente a nuestro bienestar o malestar; y si se refiere a él, hay que ser capaz de considerarlo con objetividad» (SG: 250). Hasta aquí el Burckhardt paladín de la objetividad. El problema es que la exigencia de apartarse de las intenciones es irrealizable: «*nosotros* nunca podemos desprendernos por completo de las intenciones de *nuestro propio* tiempo y personalidad, lo cual tal vez sea el peor enemigo del conocimiento» (110). Peor todavía: el partidismo no afecta sólo al historiador, sino que contamina hasta las fuentes: «*Stricto sensu*, desde su comienzo la historia sería una fuente de conocimiento puro muy dudosa, pues ya en los informes más tempranos pueden estar presentes las simpatías y antipatías de la época» (HF: 289-290). A la vista de todos estos obstáculos, Burckhardt minimiza el carácter científico de la historiografía: «De todas las ciencias, la historia es la menos científica, ya que es la que menos posee y puede poseer un método de selección seguro, aceptado; es decir, la investigación crítica tiene un método muy definido, pero la exposición no. *La historia es el informe de lo que una época encuentra notable en otra.* Cada expositor tendrá, según su nacionalidad, subjetividad, formación y década, su selección particular, otro patrón de lo digno de ser comunicado» (210). Burckhardt pone el punto final cuando ya no plantea la objetividad como una exigencia, sino como una posibilidad remota: «Si la historia ha de ayudarnos de alguna manera a resolver (aun mínimamente) el gran y grave enigma de la vida, tenemos que volver de las regiones del temor individual y temporal a una zona donde nuestra mirada no quede enturbiada de inmediato por el egoísmo. Tal vez se

penhauer dice en el capítulo 17 del volumen II de *El mundo como voluntad y representación* (ed. Löhneysen, pág. 240) que la solución completa («real, positiva») del enigma del mundo es imposible para la inteligencia humana (véase también el capítulo 50).

desprenda de la consideración tranquila desde una lejanía mayor un comienzo del verdadero estado de cosas [*Sachlage*] de nuestra actuación terrenal» (SG: 111). Tal como yo lo entiendo, Burckhardt está diciendo aquí algo parecido a esto: el estudio de la historia *puede* ser provechoso para nosotros, ya que *puede* enseñarnos a superar el egoísmo, a comprender que «nuestro bienestar o malestar» no es lo más importante en la vida¹³; que esta posibilidad llegue a ser real depende de nosotros, por lo que no se cumple casi nunca. Es prácticamente imposible que el estudio de la historia nos lleve a conocer el pasado tal como fue, pero habremos ganado mucho si gracias a ese estudio hemos adquirido el hábito de esforzarnos en considerar las cosas terrenales con distancia y frialdad, sin egoísmo. Tal vez sea eso lo que Burckhardt llama *sabiduría* cuando dice que hay un sentido «superior y al mismo tiempo más modesto» de la expresión *historia magistra vitae*: «Mediante la experiencia no queremos tanto volvernos listos [*klug*] (para otra vez) como más bien sabios [*weise*] (para siempre)» (230).

Burckhardt pensaba que la Antigüedad es la época de la historia más apropiada para ser estudiada con objetividad, pues aburre a quienes tienen la necesidad de vincular la época que están estudiando con su propio bienestar o malestar (SG: 116). Estos historiadores prefieren dedicarse a la historia local (*die Geschichte der Heimath*), la cual está «enredada en tan alto grado con nuestros deseos y temores» que pasamos sin cesar «del lado del conocimiento al lado de las intenciones». Por eso dice Burckhardt: «A menudo, el patriotismo que creemos desarrollar así es sólo una arrogancia frente a otros pueblos, por lo que se encuentra fuera de la senda de la verdad». La obligación del historiador no es elogiar a su patria, sino «formarse como un ser humano cognoscente para el que la verdad y el parentesco con todo lo espiritual está por encima de todo». La razón por la que no podemos conformarnos con lo patrio es que «de lo supremo no hay tanto esparcido por la Tierra como para que hoy un pueblo pudiera decir: nos bastamos por completo, o: preferimos lo nuestro» (117). La conclusión de Burckhardt es que la historia local sólo tiene sentido en el marco de la historia universal: «El estudio más verdadero de la historia patria será el que considere a la patria en paralelo y conexión con lo histórico-mundial y con sus leyes, como una parte del gran todo mundial, iluminada por los mismos astros que también han iluminado a otros tiempos y pueblos, y amenazada por los mismos abismos y alguna vez retornando a la misma noche eterna y a la misma pervivencia en la gran tradición [*Überlieferung*] general» (117-118).

4. *Continuidad espiritual en vez de felicidad material.* Otro obstáculo para alcanzar la objetividad histórica es el deseo de averiguar si una época fue feliz

13 Ya veremos más adelante qué era para Burckhardt lo realmente importante en la vida.

o infeliz. Los juicios basados en ese deseo son, en opinión de Burckhardt, «los enemigos mortales del verdadero conocimiento histórico» (SG: 233). La fuente de estos juicios es el egoísmo. La razón por la que Burckhardt considera absurdo que el egoísmo esté a la base de los juicios históricos ya la conocemos: «Nuestro profundo y sumamente ridículo egoísmo considera felices ante todo a los tiempos que se parecen en algo a nosotros; además, considera elogiables y excelentes a las fuerzas y personas del pasado en cuya actuación parece basarse nuestra existencia actual y nuestro bienestar relativo. Como si el mundo y la historia existieran por nosotros. Cada cual considera a su tiempo la consumación de los tiempos, y no simplemente una de las muchas olas que pasan. [...] Pero todo lo individual, incluidos nosotros, no existe sólo por sí mismo, sino por todo el pasado y por todo el futuro. Frente a este conjunto grande y serio, las pretensiones de los pueblos, los tiempos y los individuos a una felicidad [*Glück*] y un bienestar duraderos o sólo momentáneos tienen un significado muy subordinado» (237-238). Burckhardt va más allá de lo que ya sabíamos cuando pone en cuestión no sólo que la felicidad pueda fundamentar juicios históricos, sino además que el concepto mismo de felicidad tenga sentido: «La visión de una felicidad que consistiría en permanecer en una situación determinada es en sí misma falsa; la permanencia se convertiría en entumecimiento y muerte; sólo en el movimiento, por más doloroso que sea, hay vida. Y ante todo es falsa la noción de la felicidad como una sensación positiva, pues la felicidad es sólo la ausencia del dolor, como mucho ligada a un tenue sentimiento de crecimiento» (238)¹⁴. Con otras palabras: «En sí, la búsqueda de la felicidad jamás podría ser satisfecha, y mucho menos la búsqueda del bienestar material. La humanidad no existe para la felicidad, simplemente porque no está organizada para ella. Satisfacción = aburrimiento¹⁵. Sólo tras eliminar toda la cuestión de la felicidad puede comenzar la verdad. Ésta dice que la historia natural muestra una lucha terrible por la vida; esta misma lucha se extiende ampliamente en la vida y en la historia humanas». No hemos nacido para ser felices; nos engañamos si creemos que vale la pena desvivirse por el bienestar material. La conclusión de

14 También Schopenhauer pensaba que la felicidad tiene un carácter puramente negativo, ya que consiste en la «satisfacción de un deseo», en la «liberación respecto de un sufrimiento» (§ 58 del volumen I de *El mundo como voluntad y representación*; ed. Löhneysen, pág. 438). Siendo la voluntad «*ein endloses Streben*» (§ 29; pág. 240), es evidente que la satisfacción de sus deseos nunca nos proporcionará «felicidad duradera ni paz» (§ 38; pág. 280). La felicidad terrenal es «una cosa vacía, ilusoria, perecedera y triste, de la que ni las constituciones y las legislaciones ni las máquinas de vapor y los telégrafos podrán hacer algo esencialmente mejor» (capítulo 38 del volumen II; pág. 569).

15 Sobre el *aburrimiento*, conviene tener presente la tesis schopenhaueriana de que la vida oscila entre el sufrimiento y el aburrimiento (§ 57 del volumen I de *El mundo como voluntad y representación*; ed. Löhneysen, pág. 428).

Burckhardt es que hemos de proponernos otros fines: «El objetivo de los capaces es, *nolens volens*, no la felicidad, sino el conocimiento» (169).

¿En qué consiste el conocimiento que hemos de buscar en vez de la felicidad? Es el conocimiento de la continuidad del espíritu: «la pervivencia del espíritu humano [...], tal como se vuelve consciente *en* la historia y *a través de la misma*, tiene que atrapar poco a poco las miradas del pensador, y la investigación omnilateral de esa vida ha de absorber de tal modo su esfuerzo que los conceptos *felicidad* e *infelicidad* vayan perdiendo su significado. Y esto no por indiferencia frente a una desgracia que también nos podría afectar a nosotros, sino porque comprendemos la ceguera de nuestros deseos, ya que los deseos de los pueblos y de los individuos cambian, se contradicen y se eliminan unos a otros» (SG: 245). El problema es que este conocimiento es prácticamente imposible, por las razones que ya sabemos: «Si pudiéramos renunciar por completo a nuestra individualidad y considerar la historia del tiempo venidero con tanto sosiego y desasosiego como presenciamos el espectáculo de la naturaleza (por ejemplo, un temporal desde tierra firme), tal vez participaríamos de manera consciente en uno de los capítulos más grandes de la historia del espíritu. [...] En una época de cambios como es ésta,] sería un espectáculo maravilloso, pero para seres no temporales, terrenales, seguir mediante el conocimiento al espíritu de la humanidad que, flotando sobre todos estos fenómenos y empero enredado con todos ellos, se construye una nueva morada. Quien tuviera una idea remota de esto olvidaría por completo la felicidad y la infelicidad y viviría en puro anhelo por este conocimiento» (245-246)¹⁶. La situación no es muy prometedor: la felicidad es imposible, el conocimiento también. Pero Burckhardt no renuncia al esfuerzo de conocer, ya que lo considera un deber: «Grandeza de nuestra obligación para con el pasado en tanto que *continuum* espiritual que pertenece a nuestro patrimonio espiritual supremo. Todo lo que, por más alejado que esté, pueda servir a este conocimiento tiene que ser recogido con todo esfuerzo y lujo hasta alcanzar la reconstrucción de todos los horizontes espirituales del pasado» (229). Para justificar la existencia de ese deber, Burckhardt distingue dos maneras diferentes de reaccionar ante la historia: «El espíritu tiene que transformar en su posesión el recuerdo de lo que ha vivido en las diversas épocas de la Tierra. Lo que en otro tiempo fue júbilo y desgracia tiene que conver-

16 Gottfried Boehm, «Genese und Geltung: Jacob Burckhardts Kritik des Historismus», en: Hans R. Guggisberg (ed.), *Umgang mit Jacob Burckhardt: Zwölf Studien*, Schwabe y Beck, Basilea y Múnich, 1994, págs. 79-86, sostiene que Burckhardt renuncia al objetivismo porque lo que él intenta como historiador es poner de manifiesto la continuidad cultural. Mi impresión es que Burckhardt vea las cosas justo al revés: si pudiéramos ser objetivos, captaríamos la continuidad del espíritu; el enemigo de la objetividad no es el interés por la continuidad, sino la preocupación por el bienestar material.

tirse ahora en conocimiento» (230). Al vivir una situación, es inevitable que nos produzca alegría o sufrimiento y que paguemos así un «tributo pasivo» al curso de la historia, por lo que (si queremos considerarnos seres humanos, y por tanto *activos*) tenemos que desquitarnos estudiando la historia de manera contemplativa (*beschauend*) (229). «Nuestra contemplación [*Contemplation*] no es sólo un derecho y un deber, sino al mismo tiempo una alta necesidad [*Bedürfniss*]; ella es nuestra libertad en medio de la consciencia de la enorme sujeción [*Gebundenheit*] general y del torrente de las necesidades [*Nothwendigkeiten*]» (230-231). El conocimiento de la continuidad espiritual a través de la contemplación es un deber porque es uno de los medios que tenemos a nuestro alcance para conseguir cierto grado de independencia respecto del curso mecánico del mundo. Tal como Burckhardt ve las cosas, el dilema es: o nos entregamos a la esclavitud del bienestar/malestar material o luchamos por la libertad del espíritu.

¿Hasta dónde se extiende la tradición que Burckhardt pretende recuperar? Ya sabemos que a Burckhardt no le gustaban los puntos de vista excesivamente amplios: «Nuestra limitación (¡bien por nosotros!): no sólo tenemos que dejar de lado las presuntas situaciones originales, toda consideración de los comienzos, sino que además tenemos que limitarnos a las razas activas» (SG: 227). Burckhardt no intenta reconstruir todo el pasado, sino sólo aquella parte de él que cree integrante de *la* tradición espiritual. En concreto, esto significa lo siguiente: «A la historia, en el sentido superior, sólo pertenecen los pueblos culturales, no los pueblos naturales. [...] Y de los pueblos culturales nuestra disciplina no abarca a aquéllos cuya cultura no ha desembocado en la cultura europea, por ejemplo Japón y China. [...] Nuestro objeto es aquel pasado que está conectado claramente con el presente y con el futuro. Nuestra idea directriz es el curso de la cultura, la sucesión de los niveles de formación en los diversos pueblos y dentro de cada pueblo. Propiamente, habría que resaltar ante todo los hechos a partir de los cuales los hilos alcanzan hasta nuestra época y formación. [...] El *continuum* es sumamente grandioso. La humanidad en torno al Mediterráneo y hasta el Golfo Pérsico es realmente *un* ser animado, la humanidad activa por excelencia. Con el imperio romano, este ser alcanza una especie de unidad. Sólo aquí se realizan los postulados del espíritu; sólo aquí hay desarrollo y no una decadencia absoluta, sino sólo transición. Tras una nueva mezcla con los germanos, 1.500 ó 2.000 años después, esta unidad reaparece, se asimila América y ahora está a punto de abrir Asia a fondo. [...] Es una alta felicidad pertenecer a esta humanidad activa» (HF: 5-6). Cabe suponer que Burckhardt habría rechazado decididamente la objeción de que al reducir la historia a la historia de Occidente estaba incurriendo en el error del patriotismo. Él estaba convencido de que sólo la historia de Occidente es la historia del espíritu: «Lo que no necesitamos desear,

sino que ya encontramos ante nosotros (nos guste o no), es *Europa* en tanto que hogar viejo y nuevo de la vida plural [*vielartig*], en tanto que sede del surgimiento de las configuraciones más ricas, en tanto que patria de todos los contrastes que se resuelven [*aufgehen*] en la única unidad de que precisamente aquí todo lo espiritual se da expresión. Lo europeo es: el expresarse de *todas* las fuerzas, [...] el despliegue de lo espiritual en *todos* los lados y direcciones, el esfuerzo del espíritu por dejar *noticia* de *todo* lo que hay en él, no entregarse a monarquías mundiales y a teocracias sin abrir la boca, como Oriente. Desde un punto de vista elevado y lejano, como ha de ser el del historiador, suenan en hermosa armonía unas campanas, al margen de que de cerca armonicen o no: *discordia concors*» (204). La convicción de Burckhardt es que Europa ha sido a lo largo del tiempo la única civilización en la que el espíritu ha conseguido expresarse de maneras muy diferentes entre sí. Europa ha alcanzado y soportado esta pluralidad espiritual por dos razones. La primera razón es que Europa ha buscado al espíritu: «Lo europeo es: no amar simplemente al poder, a los ídolos y al dinero, sino también al espíritu» (205). La segunda razón es que Europa ha sabido combatir a los enemigos del espíritu y de la pluralidad: «Mortal para Europa siempre ha resultado sólo una cosa: el poder mecánico y aplastante» (206); «Salvador de Europa es ante todo quien la libra del peligro de la unidad coactiva y de la nivelación coactiva en los niveles político, religioso y social, un peligro que amenaza a su propiedad específica: la riqueza plural de su espíritu» (207). Por supuesto, Burckhardt no oculta que la pluralidad incluye la disputa: «En su tiempo, estas cosas no fueron placenteras y agradables, sino luchas a vida o muerte» (206); pero piensa que, con el paso del tiempo, lo que queda de las luchas del pasado es su lado concordante. Por eso: «La consideración histórica ha de disfrutar de esta riqueza y dejar a los tendenciosos los meros placeres de vencedor» (205). De este modo, Burckhardt distingue dos niveles a la hora de estudiar la historia de Europa. El nivel inferior consiste en tomar partido por uno u otro de los combatientes en las innumerables disputas. Y el nivel superior consiste en percibir la armonía de las diversas manifestaciones (al principio contrapuestas) del espíritu¹⁷.

5. *Historia del espíritu*. Burckhardt entiende la historia como historia del espíritu, «en la medida de lo posible» (*nach Kräften*), mientras que la histo-

17 Al comprometerse con una parte de la historia en vez de ser indiferente, Burckhardt está repitiendo el gesto que, en relación con la historia del arte, comentó de la siguiente manera a Paul Heyse en una carta del 13 de agosto de 1852: «Desde hace algún tiempo he dado lentamente un giro total en mis ideas sobre el arte [...]. Nunca habría creído que un historiador de la cultura tan viejo como yo, que se empeñaba en reconocer en su valor a todos los puntos de vista y a todas las épocas, llegaría a ser tan unilateral como lo soy ahora. [...] Ya va siendo hora de que me libere de ese general y falsamente objetivo *hacer valer a todo* y me vuelva intolerante» (B: 179).

ria «exterior, material», sólo le interesa «como base [*Basis*] inevitable para esto» (SG: 107). «¿Quién es este espíritu?» (165): «El espíritu es la fuerza de interpretar idealmente todo lo temporal. *Él* es de naturaleza ideal; las cosas en su figura exterior no lo son» (230). Lo que Burckhardt cree comprensible en la historia no es sólo el sufrimiento (como hemos visto antes), sino además el espíritu, la capacidad de sumar a lo real lo ideal¹⁸. «Si perdemos la conexión con lo grande e infinito, estamos perdidos y acabamos entre las ruedas del tiempo actual», le escribe Burckhardt a Albert Brenner el 17 de octubre de 1855 (B: 190).

¿Cómo es que el espíritu tiene historia? Porque sus formas exteriores cambian: «El curso constante de los tiempos se lleva consigo sin cesar a las formas que constituyen el ropaje exterior de la vida, también a las formas de la vida espiritual» (SG: 107). Ahora bien, el espíritu es mutable, pero no perecedero: «*Der Geist hat Wandelbarkeit aber nicht Vergänglichkeit*» (107). Esto se debe a que las manifestaciones del espíritu pertenecen a la continuidad histórica y son, por tanto, recuperables. La introducción al estudio de la historia ha de hacer comprender precisamente dos cosas: que todo lo espiritual tiene «un lado histórico» que le hace aparecer «como mutación, como algo condicionado y pasajero, como un momento incluido en un conjunto grande, inconmensurable para nosotros»; y que «todo lo sucedido tiene un lado espiritual, desde el cual participa en la perennidad» (228). Burckhardt entiende la historia como la disputa continua entre las diversas manifestaciones espirituales por establecer una morada para el espíritu. Por eso, el «fenómeno principal» de la historia consiste en lo siguiente: «Surge una fuerza histórica de máxima justificación momentánea; todo tipo de formas terrenales de vida se desarrollan a partir de ella o se adhieren a ella [...]. Pero el espíritu sigue trabajando; oposición de estas formas de vida y ruptura, mediante una revolución o mediante la descomposición paulatina [...]. Entre tanto, el espíritu construye algo nuevo, cuyo marco exterior sufrirá con el paso del tiempo el mismo destino» (228-229). En su manuscrito, Burckhardt escribió a la altura de la frase *Pero el espíritu sigue trabajando*: «El espíritu es un agitador [*Wühler*]» (229). Peter Ganz explica en su introducción a SG (págs. 70-71) que la palabra *Wühler* se empleaba en tiempos de Burckhardt para referirse despectivamente a los revolucionarios. El uso de esta palabra por parte de Burckhardt es muy significativo: él, que (como veremos más adelante) se opuso a los movimientos democráticos de su tiempo y consideraba catastrófico que se imprimiera una velocidad de vértigo al curso de la historia, sabía perfectamente que

18 Esto es muy poco schopenhaueriano, y vincula a Burckhardt con la tradición idealista de la historiografía alemana del siglo XIX. A este respecto, me permito remitir a mis artículos sobre Humboldt, Ranke y Droysen publicados en los números 4, 5 y 7 de esta revista.

la historia es un movimiento sin fin, ya que la manifestación del espíritu en toda su pluralidad es inacabable. Por tanto, Burckhardt no era reaccionario, no quería detener el curso de la historia ni dar marcha atrás¹⁹.

Que el espíritu sea mutable, pero no perecedero, no se debe sólo a que sus manifestaciones forman parte de una continuidad, sino también a que de vez en cuando produce cosas eternas, a las que llamamos *obras de arte*. «La única salvedad [*Vorbehalt*] de lo eterno en la Tierra: el arte» (SG: 107). «Lo más elevado es el arte, que a partir del mundo confuso recopila lo impercedero» (182). Las artes son «lo más extraordinario» (278); su tarea es «exponer una vida superior que sin ellas no existiría. Reposan en vibraciones misteriosas a las que se traslada al alma. Lo que queda liberado mediante estas vibraciones ya no es individual y temporal, sino metafóricamente significativo e impercedero. Del mundo, el tiempo y la naturaleza, el arte y la poesía recogen imágenes de validez y comprensibilidad universales, que son lo único terrenal permanente, una Creación segunda, ideal, exonerada de la temporalidad individual determinada, terrenal-inmortal, un lenguaje para todas las naciones» (278-279). La frialdad y desconfianza de Burckhardt hacia lo terrenal encuentra aquí su límite. El mismo autor que podía decir que lo único eterno en la Tierra es «la vileza» (215 y 239) atribuye al arte un valor eterno que hace de él la manera humana de participar en lo supra-terrenal. En el fondo, el arte cumple esta función gracias a que es una manifestación del espíritu. El espíritu es «el eternamente igual» (HF: 24), y por tanto no se reduce a lo perecedero. Lo terrenal no carece por completo de sentido: si lo empleamos bien, puede servirnos para integrarnos en la continuidad espiritual. Burckhardt era escéptico y pesimista, pero no hasta el punto de dejar de creer en el espíritu²⁰.

Lo verdadero, lo bueno y lo bello no desaparecen al aceptar el punto de vista de la mutabilidad. De lo verdadero y de lo bueno dice Burckhardt que, aunque estén «matizados y condicionados de muchas maneras desde el punto

19 Esta tesis de que el espíritu trabaja sin descanso sería escandalosa en un schopenhaueriano ortodoxo, ya que al fin y al cabo transfiere a lo más elevado (al espíritu) el rasgo fundamental de lo más bajo (de la voluntad). ¿No estará Burckhardt aquí más cerca de su odiado Hegel que de su admirado Schopenhauer?

20 Mi impresión es que, al mantener la noción de espíritu, Burckhardt no está poniendo límites sólo a la desconfianza hacia lo terrenal, sino además al rechazo de la filosofía de la historia. Si el nexo en que Burckhardt dispone los hechos históricos es el «nexo correcto» para captar la continuidad (SG: 249), la cual es uno de los elementos de «nuestro patrimonio espiritual supremo» (229), no se puede decir que ese nexo sea simplemente «algún nexo» (166) ni que el razonamiento sea «semi-casual» (225). Más bien, Burckhardt está actuando a la manera de la filosofía: subordinando (225). Esto no lo digo como crítica; no reprocho a Burckhardt que no haya sido coherente. ¿No huyó él (casi) siempre de las contraposiciones estrictas y reconoció que los contrarios suelen estar mezclados?

de vista temporal», «la entrega a lo verdadero y a lo bueno condicionados temporalmente es algo incondicionadamente magnífico, tanto más si va acompañada de peligro y sacrificios». Y de lo bello dice que «podría estar elevado por encima de los tiempos y de su cambio» y que «forma un mundo para sí». Las grandes obras de arte siguen en vigor muchos siglos después de haber sido producidas: «Homero y Fidias siguen siendo bellos, mientras que lo verdadero y lo bueno de aquellos tiempos ya no son por completo los nuestros» (SG: 230). Lo cual no quiere decir que las razones por las que esas obras nos parecen bellas hoy sean las mismas por las que han parecido bellas en otros tiempos: «Sin cesar cambia por completo la imagen que despiertan el arte y la poesía del pasado» (252).

Burckhardt se preocupa especialmente en dejar claro que el hecho de que el espíritu sea mutable no significa que el espíritu se desarrolle: «no el presunto desarrollo sucesivo del espíritu, pues él estuvo completo desde bien pronto» (SG: 166). «Ni el alma ni el cerebro de los seres humanos han aumentado sensiblemente en tiempos históricos; las capacidades estaban completas desde hace tiempo. [...] La moralidad como *fuera* no está presente de manera más elevada ni en una medida global más rica que en los tiempos a los que se suele llamar *toscas*. El sacrificio de la vida por otros ya sucedió sin duda en los tiempos más remotos. [...] Se puede dudar hasta del incremento del desarrollo *intelectual*, ya que con el progreso de la cultura la división del trabajo podría angostar cada vez más la consciencia del individuo. [...] La época posterior a Rousseau ha sido la primera que se ha creído moralmente por encima del pasado *en bloc* y se ha atribuido el derecho a incoar un proceso contra todo este pasado (revolución francesa)» (282-283). Ya que el espíritu no se desarrolla, la época más reciente no puede ser la culminación de nada. Burckhardt considera «ridícula» «nuestra arrogancia de considerar el presente como culminación [*Vollendung*] del espíritu o incluso de la moralidad» (166). A Burckhardt le molestaba en especial la tesis de que su época era «la época del progreso moral en comparación con tiempos arriesgados». En su opinión, esa tesis se derivaba del «absurdo odio a lo diferente y plural», de «nuestra identificación de lo ético con lo preciso» y «nuestra incapacidad para comprender lo variado y contingente» (133).

6. *El escepticismo histórico*. Así entendida, ¿la historiografía es humilde o presuntuosa? Burckhardt piensa que, al estudiar sus propias mutaciones, el espíritu se ve conducido tanto «a la humildad y a la entrega» como «a la consciencia de su propia naturaleza elevada» (SG: 107). Burckhardt pide que el espíritu se someta a una cura de humildad, pero no le exige que se rebaje: que el espíritu esté mezclado con el mundo no significa que hayamos perdido el contacto con lo supra-terrenal. Burckhardt habla en este contexto de «escepticismo auténtico», del que dice (en comparación con el no auténtico)

que «nunca podríamos tener suficiente» (107). El escepticismo «verdadero» es necesario «en un mundo en el que los comienzos y el final son desconocidos y el medio está en movimiento constante» (166). Burckhardt parece estar refiriéndose aquí tanto a los límites del conocimiento histórico (que ya hemos visto) como a la tesis de que la mutabilidad y pluralidad del espíritu exige moderación en nuestros juicios. De acuerdo con esta tesis, el escepticismo hace falta para que no confundamos ninguna manifestación del espíritu con el espíritu en tanto que tal y no la idolatremos: el movimiento ha de proseguir.

No pudiendo conocer el final, Burckhardt no profetiza: «*Aber Weissagung ist kein akademisches Lehrfach*» (SG: 191). Sin embargo, Burckhardt reconoce en la carta a Friedrich von Preen del 27 de septiembre de 1870: «Usted ya sabe que yo siempre he tenido la insensatez de profetizar» (B: 291). Y es precisamente a sus profecías a lo que Burckhardt ha debido buena parte de su popularidad durante el siglo XX, como veremos más adelante. Más valiosos me parecen los textos en que Burckhardt renuncia a profetizar y propone una alternativa: «Nosotros renunciamos a esa pompa histórica [se refiere a las profecías del filósofo Eduard von Hartmann]. Más bien, tenemos un ruego al destino: sentimiento de deber hacia lo presente en cada caso, resignación a lo inevitable y (si caen sobre nosotros las grandes cuestiones de la existencia) planteamiento claro e inequívoco de las mismas; por último, tantos rayos de Sol para la vida del individuo como hacen falta para mantenerlo animado durante el cumplimiento de su deber y la consideración del mundo» (HF: 303-304). Lo fundamental aquí es el *sentimiento de deber hacia lo presente*, que yo interpreto de la siguiente manera. La distancia y frialdad frente a los fines terrenales sirve para evitar dos actitudes extremas: el desprecio de esos fines (la huida del mundo) y su idolatración (la búsqueda de la perfección). Contra la primera actitud, Burckhardt propone que nos esforcemos en favor de los fines terrenales: tenemos un *deber*. Contra la segunda actitud, Burckhardt sostiene que lo terrenal no puede llegar a ser perfecto, por lo que tenemos que moderar la crítica de *lo presente* y dejar de exigirle satisfacciones que no nos puede proporcionar. La actitud más extendida en tiempos de Burckhardt era la segunda: por eso, él reivindicó lo existente frente a lo utópico²¹.

21 Cfr. Odo Marquard, *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*, Reclam, Stuttgart, 1994, pág. 11: «El escepticismo hace valer la experiencia de que tenemos que cuidarnos de dar nuestra aprobación a quienes nos prometen el cielo en la Tierra; pues esta gente desprecia nuestra finitud. Quien quiere el cielo en la Tierra experimenta la realidad existente inevitablemente como infierno en la Tierra y pasa por alto lo que ella es en realidad: Tierra en la Tierra. Lo importante es aceptar la Tierra en la Tierra. Al hacer esto, el escepticismo es el sentido para la finitud humana y, en especial, para la finitud de las aprobaciones humanas». Toda mi interpretación de Burckhardt está muy influida por la versión del escepticismo que Odo Marquard ha

7. *El siglo XIX y el conocimiento histórico*. Burckhardt pensaba que su época estaba «mejor pertrechada» que otras para conocer el pasado. Por tres razones. 1) Es una época muy movida que necesita un «contrapeso»: «Sólo de la consideración del pasado adquirimos una pauta de la velocidad y fuerza del movimiento en que nosotros mismos vivimos». 2) El «espectáculo» de la Revolución Francesa ha acostumbrado a la gente a investigar «causalidades no simplemente materiales, sino preferentemente espirituales», y a estudiar «su transformación visible en consecuencias materiales». 3) Sus puntos de vista son universales (SG: 247-248).

La cultura del siglo XIX tiene como gran mérito que es «una cultura mundial en posesión y uso de las tradiciones de todos los pueblos, tiempos y culturas». Los más beneficiados son «los observadores»: «grandioso acuerdo omnilateral implícito de acudir a todo con un interés objetivo». Pero hay un problema: la economía se ha convertido en el motor de la época y ha causado una aceleración frenética del ritmo de vida. Las artes se han quedado «sin hogar en este mundo infatigable» (SG: 284). En marzo de 1873, Burckhardt diagnostica tras la guerra franco-prusiana de 1870/71 un «nuevo incremento extraordinario del sentido económico» que amenaza con convertir a la cultura en «una simple rama de la economía de las grandes ciudades». Burckhardt plantea dos preguntas: «¿Qué clases y capas serán a partir de ahora los portadores esenciales de la cultura?», «¿O tiene que convertirse todo en mero *business*, como en América?» (374-375). El predominio de los intereses económicos es un problema porque las personas que se dedican a ellos no pueden pensar en otra cosa, pues los negocios «consumen al ser humano por completo y lo endurecen contra todo lo demás» (B: 284, carta a Friedrich von Preen del 3 de julio de 1870). La prisa excluye la contemplación: «Ah, ¡si el *business* no tuviera la primacía sobre todo!, ¡y si ganar el sustento diario no requiriera esfuerzos tan tremendos! Lo que falta ahí es el *ocio*, la madre de toda contemplación y del brío que nace *de ahí*» (402, carta a Max Alioth del 6 de agosto de 1879).

Así pues, el siglo XIX está preparado para estudiar el pasado, pero no para apreciarlo: «Nosotros no estamos especialmente capacitados para la apreciación absoluta de situaciones pasadas, pues siempre tenemos presente la pauta del bienestar material y de la permanencia en él una vez alcanzado; pero las fuerzas altas [...] sólo se desarrollan en luchas, las cuales pueden ser terribles. [...] Por el contrario, nuestro siglo está muy capacitado para conocer lo espi-

expuesto en sus libros *Abschied vom Prinzipiellen* (1981), *Apologie des Zufälligen* (1986), *Skepsis und Zustimmung* (1994) y *Philosophie des Stattdessen* (2000), publicados por la editorial Reclam (de los dos primeros hay traducción española en Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 2000: *Adiós a los principios y Apología de lo contingente*).

ritual en el pasado con toda la riqueza de sus matices» (HF: 87-88). Los europeos del siglo XIX se han acostumbrado a las comodidades y han olvidado que nada se consigue sin atravesar un conflicto. Ya sabemos que Burckhardt tenía una visión poco pacífica de la vida, que sus contemporáneos no compartían: «Hay una visión de la impaciencia para la que la historia mundial no va con la rapidez suficiente, y que por ejemplo dice que la modernidad completa ya debería haberse realizado en el siglo XVI y que la lucha contra las fuerzas opositoras propiamente fue un esfuerzo perdido. Llamamos a una cosa *progreso* y lamentamos que durante mucho tiempo no haya existido. [...] De vez en cuando, la historia hará bien en apartarse por completo de las meras deshabilitaciones y dedicarse a la consideración y descripción con la mayor objetividad posible de las luchas pasadas, de los contrastes, de las muchas cosas. Pues la vida de Occidente *es* la lucha. Y por su parte el historiador no puede sustraerse a la lucha en su lugar; en tanto que persona en su temporalidad, el historiador ha de querer y defender algo concreto, pero en su ciencia tiene que reservarse la consideración superior» (213).

II

1. *Origen y función del Estado.* En los primeros borradores para el curso *Sobre el estudio de la historia* Burckhardt explica el surgimiento del Estado mediante la «abdicación más o menos voluntaria de la ausencia de límites del individuo». Esa abdicación sucede en nombre de la seguridad: «La sociedad habrá sido incluso lo primero; para protegerla es por lo que surgió el Estado, el cual es esencialmente su lado negativo, defensivo. Origen idéntico del Estado y del derecho penal» (SG: 124). Algún tiempo después, Burckhardt revisó esta tesis sobre el origen del Estado y la descalificó como una «sugerente tesis optimista». Si la «necesidad de derecho» fuera la creadora del Estado, éste habría tenido que «esperar mucho tiempo» para ser creado: «Más o menos, hasta que la violencia [*Gewalt*] se hubiera purificado hasta tal punto que en su propio beneficio y para disfrutar con seguridad lo suyo le pareciera bien llevar también a otros de la desesperación a la paz». Ahora, a Burckhardt le parece «verosímil» lo siguiente: «La violencia siempre debe de ser lo primero. Su origen no nos causa ninguna dificultad, ya que surge por sí misma mediante la desigualdad de las disposiciones humanas» (257). Después de exponer la primera tesis, Burckhardt dice: «Hay que evitar toda especulación ulterior sobre el origen del Estado» (125). Antes de exponer la segunda, dice: «Vanidad de todas nuestras construcciones del comienzo y origen del Estado» (256). En todo caso, Burckhardt consideraba «absurda» la hipótesis del contrato: «Como jamás un Estado ha surgido mediante un contrato verdadero, es decir, voluntario por todas las partes, tampoco en el futu-

ro surgirá así ninguno» (256). La hipótesis del contrato le desagradaba a Burckhardt por optimista, es decir, porque presenta como pacífico un proceso que fue violento.

El Estado surge de la violencia, pero para mantenerse ha de moderarse, ha de transformarse «*aus Gewalt in Kraft*» (SG: 259): «Hasta el Estado más execrable se ve obligado con el paso del tiempo a desarrollar una especie de derecho y moralidad, pues los justos y morales saben adueñarse de él poco a poco» (261). Al principio, los Estados son despóticos, pero luego se preocupan por el «interés general» (133, 299-300). Ahora, el Estado ya está en condiciones de garantizar la seguridad de los individuos.

Burckhardt era pesimista no sólo sobre el origen del Estado, sino también sobre la capacidad del Estado para llevar a cabo fines elevados. En este punto, su enemigo era Hegel: «Es una degeneración, una auto-glorificación burocrática, que el Estado quiera realizar positivamente lo ético, lo cual sólo corresponde a la sociedad» (SG: 124). La razón por la que Burckhardt se opuso a Hegel dice así: «La única raíz sana de toda actuación es el propio interés del individuo, pero en el sentido supremo» (125). Sólo tiene valor lo que procede directamente del individuo y no mecánicamente del Estado: esta tesis une a Burckhardt con Humboldt y sus *Ideas para un intento de fijar los límites de la actividad del Estado*, de 1792²². Humboldt podría haber escrito esta frase: «La paulatina habituación a la tutela total acaba por matar toda iniciativa; se espera todo del Estado, y con el primer desplazamiento del poder ya resulta que se exige todo de él, se le hace cargar con todo» (301). El defecto de la concepción del Estado como realización de lo ético es que se propone algo que está más allá del alcance de los seres humanos, por lo que no puede construir lo que promete y además destruye la capacidad individual de actuación. Por eso Burckhardt reclama que el Estado se limite. El Estado que pretenda ser la «realización de lo ético en la Tierra [...] ha de fracasar mil veces debido a las insuficiencias interiores de la naturaleza humana en general, y de la de los mejores en especial. Ya es enormemente mucho y hay que estar muy satisfecho si el Estado puede mantener el derecho convencional. La mejor manera que tendrá para mantenerse sano será que sea siempre consciente de su naturaleza como instituto de necesidad [*Nothinstitut*]» (195). El Estado no es más que «una coraza negativa» (HF: 281). En este sentido, Burckhardt habla del «gran peligro» que implica «la confusión de las tareas del Estado y de la sociedad». La diferencia entre sociedad y Estado es la diferencia entre la actuación libre y la actuación mecánica: «La sociedad actúa voluntaria-

22 Sobre Humboldt, me permito remitir a mi artículo «Historicismo, nacionalismo e idealismo. Tres variaciones sobre un tema de Wilhelm von Humboldt», en: *Res publica. Revista de historia y presente de los conceptos políticos* 4 (1999), págs. 87-116.

mente, de acuerdo con el genio de la época [...]. La sociedad, y no el Estado, es la verdadera medida de lo ético general, pues sólo ella hace *libremente* lo que hace y en el interés general (tal como ella lo entiende), y con sacrificios». El peligro consiste entonces en que, «donde la sociedad no parece hacer lo suficiente, se recurre sin más al Estado, se le impone sin más como deber aquello que se sabe o presiente que la sociedad no hará» (SG: 136-137).

Burckhardt tiene una visión desilusionada del Estado, por lo que le atribuye no la función positiva de *realizar* lo ético, sino la función negativa de *evitar* la guerra civil. El Estado no pone de acuerdo a los individuos, no genera armonía entre ellos, sino que simplemente establece un marco jurídico y policial (coactivo, por tanto) que disuade a los individuos violentos de maltratar a los demás: «El Estado puede ser el “estandarte de lo justo y de lo bueno”, que en algún lugar ha de estar erigido, pero nada más. [...] El beneficio del Estado en tanto que refugio del derecho: los individuos tienen por encima leyes y jueces provistos de poder coercitivo, los cuales protegen tanto las obligaciones privadas contraídas entre los individuos como las necesidades [*Nothwendigkeiten*] generales, menos mediante el poder ejercido realmente que mediante el miedo saludable a él. La seguridad que precisa la vida consiste en la confianza en que esto seguirá sucediendo en el futuro, es decir, que mientras exista el Estado nunca más necesitaré tomar las armas contra otra persona dentro del Estado. Cada cual sabe que mediante la violencia no aumentará ni sus bienes ni su poder, sino que acelerará su ruina. Además, el Estado tiene que impedir que las diversas concepciones de la “vida civil” se peleen entre sí. Ha de estar por encima de los partidos; aunque cada partido intente adueñarse de él y presentarse como lo general. Por último: en Estados tardíos, mixtos, que albergan a grupos de religiones diferentes e incluso contrapuestas, el Estado impide que no sólo los egoísmos, sino también las diversas metafísicas se peleen entre sí» (SG: 262-263). La fórmula que resume la concepción del Estado de Burckhardt dice así: «El Estado es el equilibramiento [*Ausgleichung*] de los egoísmos» (175). Esto quiere decir lo siguiente: «El Estado no ha “surgido” mediante la abdicación de los egoísmos individuales, sino que *es* esta abdicación, *es* su equilibramiento, de tal modo que la mayor cantidad posible de intereses y egoísmos encuentren acomodo de manera duradera» (261-262). Así pues, la función del Estado es crear seguridad para que los individuos puedan dedicarse en libertad a lo que mejor les parezca. El Estado no hace de nosotros personas mejores, no nos cura del egoísmo, sino que pone límites a los diversos egoísmos para que podamos coexistir.

Burckhardt prefería los Estados pequeños a los Estados grandes, ya que prefería «el Estado en que la mayor cuota de sus miembros son realmente ciudadanos en el sentido elevado» (SG: 174). La diferencia entre los dos tipos

de Estado consiste en que los habitantes de uno quieren ser libres, mientras que los habitantes del otro quieren ser poderosos. El Estado pequeño «no tiene nada más que libertad real, fáctica» (259), lo cual era demasiado poco para los contemporáneos de Burckhardt, según creía él: «Ante todo, la gente quiere pertenecer a un Estado grande, pues sólo ahí se pueden “realizar grandes fines”. Por desgracia, de este modo se carga con guerras eternas» (135); «El filisteo se siente abandonado y asustado si no pertenece a un Estado enorme que le prometa, además de la seguridad, trenes nocturnos y otras comodidades. Por supuesto, sus hijos se le pueden morir perfectamente en hospitales de campaña» (B: 257-258, carta a Friedrich Theodor Vischer del 17 de febrero de 1867).

2. *El Estado moderno*. Burckhardt diagnostica en Europa desde el siglo XVI una tendencia a la «libertad política e intelectual» (SG: 300). Esta tendencia fue combatida encarnizadamente por el Estado absoluto, el cual se acostumbró «a una política exterior violenta, a grandes ejércitos permanentes y a otros costosos medios de coerción, es decir, se acostumbró a una vida aparte que lo alejó por completo de su auténtica tarea superior. Esa vida fue un mero disfrute descarnado del poder, un pseudo-organismo “en sí y para sí”» (300-301). Esta situación estalló en 1789, pero con consecuencias no tan positivas como creen los admiradores de la Revolución Francesa. Esa es, al menos, la tesis de Burckhardt, para quien la Revolución Francesa no cambió «el viejo concepto heredado de Estado». Peor todavía: la «omnipotencia» del Estado «fue incrementada más aún desde el punto de vista teórico y presuntamente moralizada: el sacrificio del individuo por lo general, hasta la ausencia más absoluta de derecho» (135). Por tanto, Burckhardt habla de un origen doble del Estado moderno. Por una parte, los monarcas absolutos centralizaron el poder; el Estado moderno no alteró esta centralización, si bien la justificó de otra manera: en nombre del bien público. Por otra parte, la opinión pública abandonó todas las distinciones siguiendo a la Ilustración. El Estado moderno borra las diferencias individuales, no soporta lo plural ni lo superior, por lo que se basa en la relación numérica mayoría-minoría (HF: 304-305).

En opinión de Burckhardt, la consecuencia más desastrosa de la Revolución Francesa fue que los europeos del siglo XIX le exigen al Estado cada vez más, hay un «crecimiento enorme de las llamadas “exigencias al Estado”, cuyo concepto y catálogo de deberes se amplía cada día»: «cada cual reclama poseer lo más perfecto que se haya alcanzado» (SG: 136). De ahí se derivará la guerra civil, ya que todos los partidos quieren para sí el poder ilimitado del Estado: «Se quiere, ciertamente, un Estado todopoderoso, pero que sólo sea expresión y realización de las ideas culturales de un partido [...]. Ahora bien, el Estado es por tradición algo más, algo diferente, y ha de evitar una cosa a toda costa: que las diversas concepciones de la “vida civil” se peleen. El Esta-

do quiere estar por encima de los partidos, mientras que los diferentes partidos quieren adueñarse de él y presentarse como lo general» (195). El concepto de Estado «que ha surgido de la revolución» está en el «contraste más agudo con la libertad real» (RZ: 15), pues: «Los pueblos y los gobiernos, pese a todo lo que dicen de la libertad, reclaman un poder ilimitado del Estado hacia dentro» (HF: 282). La democracia es, a los ojos de Burckhardt, la forma de Estado típicamente moderna y descarriada. La democracia es una manera de pensar imprecisa salvo en un punto: «que el poder del Estado sobre el individuo nunca le parece suficientemente grande, por lo que difumina los límites entre el Estado y la sociedad, exige del Estado todo lo que cabe suponer que la sociedad no hará, pero al mismo tiempo quiere que todo se mantenga discutible y móvil y reivindica para castas especiales un derecho especial al trabajo y a la subsistencia» (SG: 370-371). La democracia va contra el espíritu, pues «dedica una desconfianza secreta (y en ciertas circunstancias un odio manifiesto) a lo sobresaliente en toda forma y dirección»: «Con su programa de igualdad de los disfrutes, la democracia se halla fuera de todo lo espiritual» (HF: 92-93). Burckhardt pensaba, pues, que la democracia hace imposible la pluralidad que el espíritu necesita.

3. *La era de la revolución.* Burckhardt pensaba que su época era *das Revolutionszeitalter*; en 1871 escribió: «Ahora sabemos que la misma tormenta que desde 1789 capturó a la humanidad sigue arrastrándonos» (HF: 288-289). La Revolución Francesa le pareció *la* revolución paradigmática (HF: 290-292; RZ: 457), por lo que la estudió a fondo (RZ: *passim*). Una revolución es una crisis; las crisis son «los movimientos acelerados» de la historia (SG: 160). La historia es una mezcla de tiempos rápidos y tiempos lentos, y cada uno tiene sus ventajas y sus inconvenientes²³. Burckhardt tenía una visión desmitificada de las crisis políticas. Pensaba que surgen por una mezcla de sufrimiento, ignorancia e ingenuidad. *Sufrimiento* porque tienen una base real: «la protesta acumulada contra el pasado» (210). *Ignorancia* porque se echa la culpa de todo a «la situación existente, [...] mientras que se trata de cosas que pertenecen a la imperfección humana en tanto que tal» (211). *Ingenuidad* porque los revolucionarios se dejan llevar por la esperanza: «Comienza la brillante bufonada de la esperanza para grandes capas enteras de un pueblo, en medida colosal» (352); «Es como si en esos momentos la naturaleza humana

23 Burckhardt elogia a la Edad Media porque en ella predominó «lo retardante» (HF: 43) y no contribuyó a la «explotación industrial del mundo» (44): «La Edad Media tal vez sea en conjunto un tiempo de la ralentización beneficiosa. Si hubiera sacado provecho a la superficie de la Tierra como nosotros, tal vez ni siquiera existiríamos. (¿Habría que lamentarlo?)» (88). Burckhardt se pregunta «durante cuánto tiempo nuestro planeta tolerará la vida orgánica y cuándo desaparecerá la humanidad al entumecerse la vida orgánica, consumirse el ácido carbónico y el agua» (298). ¿Fue Burckhardt un precursor del ecologismo?

tuviera que poner en movimiento toda su capacidad para la esperanza» (353); «el ánimo humano es víctima con gran facilidad del engaño de la esperanza» (RZ: 423). Una vez desencadenada la crisis, se consigue algo —pero no mucho— de lo que se pretendía, y todo acaba con la restauración, es decir, tras la crisis se acepta lo que antes habría causado una rebelión (SG: 206-209).

Burckhardt emite un juicio negativo sobre las tres fases de la Revolución Francesa:

- a) El punto de partida de la Revolución Francesa es la cultura del siglo XVIII, cuyo «carácter» Burckhardt define como «la crítica sin paliativos que se presentó con todo descaro, la duda de todo» (RZ: 45). La Revolución Francesa surgió de «un movimiento literario que puso formalmente en cuestión toda la vieja situación, el Estado y la Iglesia; partió de la bondad del corazón humano y de los pueblos» (235). Ese fue el error fatal. Pues al creer que la bondad universal era posible, se intentó realizarla, se fracasó en el intento y se dio inicio a una serie inacabable y absurda de luchas por la bondad absoluta. «El motor de todo esto es una gran *voluntad optimista* de la que están llenos los tiempos desde mediados del siglo XVIII. Se presupone la *bondad* de la naturaleza humana, que sin embargo está mezclada de bondad y maldad. Esa voluntad tiene la esperanza de que los cambios produzcan una curación creciente y definitiva, y en cada crisis cree verla bastante cerca ante sí. Una nación tras otra, una casta tras otra, una capa cultural tras otra queda dominada por esto y piensa que, una vez alcanzado lo para *ella* deseable, el mundo se podría detener durante algún tiempo; no se dan cuenta de que este querer *propio* concede *también* a todos los demás y futuros un derecho a querer. [...] Además, los deseos son en su amplia mayoría de tipo *material*, por más aires ideales que se den, pues la mayor parte de la gente no tiene otro concepto de felicidad; y los deseos materiales son en sí y absolutamente insaciables» (HF: 296).
- b) El transcurso de la Revolución Francesa fue «un despotismo que será por toda la eternidad un modelo de todos los despotismos» (HF: 281). Burckhardt presentó a sus alumnos la Revolución Francesa como un baño de sangre: el intento de realizar lo perfecto cuanto antes volvió insoportable la presencia de lo imperfecto (RZ: *passim*).
- c) La herencia de la Revolución Francesa es que «todo se ha vuelto discutible y está en una crisis fortísima» (SG: 195). El Estado ya no puede garantizar la seguridad y se ha convertido en un enemigo de la libertad y de la pluralidad: «De todo esto surge la gran crisis del concepto

de Estado en que vivimos: (a) desde abajo ya no se reconoce ningún derecho especial del Estado; todo es discutible; en el fondo, la reflexión exige del Estado una mutación continua de la forma siguiendo su capricho; (b) pero al mismo tiempo la reflexión exige un poder de coacción mayor y más amplio para que el Estado pueda realizar todo el sublime programa que ella elabora para él de manera periódica. Así, la forma del Estado es cada vez más discutible y el ámbito del poder es cada vez mayor: esto último también en sentido geográfico; el Estado ha de comprender al menos a toda la nación y un poco más; surge un culto de la unidad del poder estatal y de la grandeza de la extensión del Estado. Cuanto más se apaga el derecho sagrado del Estado (su anterior arbitrio sobre la vida y las propiedades), tanto más se extiende su derecho profano. Los derechos corporativos ya han muerto; ya no molesta nada. Al final, la gente se vuelve extremadamente sensible contra toda diferencia, ya no bastan las simplificaciones y nivelaciones que garantiza el Estado grande; el sentido económico, que es la fuerza fundamental de la cultura de hoy, postula el Estado universal en beneficio del comercio» (324).

Burckhardt sólo consideraba justificada una revolución «cuando se alza desde la tierra de manera inconsciente y espontánea» (B: 79, carta a Gottfried Kinkel del 13 de junio de 1842). Ni la Revolución Francesa ni las posteriores revoluciones de las primeras décadas del siglo XIX cumplen esa condición. De ahí que Burckhardt escriba: «A casi todos los pueblos europeos se les ha quitado de debajo de los pies lo que se llama *el suelo histórico*»; «el siglo XIX ha comenzado con una *tabula rasa* de todas las situaciones». Por esta razón, la restauración se ha vuelto imposible, «por mejor intencionada que esté y aunque parezca el único camino» (78). La operación de *tabula rasa* es obra de la Ilustración. Burckhardt define a ésta como «hacer abstracción de todas las bases antiquísimas e invisibles de la existencia» (HF: 304), o como «la enemistad contra todo lo tradicional» (305). Uno de los muchos errores graves de la revolución es ignorar la importancia de la continuidad histórica²⁴.

24 Ya he señalado en la nota 5 que a los «críticos» no les gusta que se les critique. Tal vez se deba a ello que Friedrich Jaeger, *Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung: Kulturgeschichte bei Droysen, Burckhardt und Max Weber*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1994, págs. 149-152, vea en Burckhardt a un «anti-ilustrado». Según Jaeger, Burckhardt interpretó la política a partir de categorías estéticas y propuso una política autoritaria. Burckhardt fue «anti-político», ya que pensó que la libertad sólo es posible fuera de la sociedad.

Otra consecuencia especialmente penosa de la Revolución Francesa fue el despertar del nacionalismo. Ese despertar fue el resultado de las guerras revolucionarias y napoleónicas, que avivaron «primero la nacionalidad francesa y luego las otras» (HF: 283). Burckhardt no creía en la sinceridad del sentimiento nacional, sino que veía en él una manera de justificar medidas represivas (HF: 283-284, 299-300; RZ: 17). La conjunción de egoísmo nacional y Estado grande dio lugar a los procesos de unificación nacional de Italia y Alemania, que a Burckhardt le causaron una impresión penosa: «La tendencia moderna de los pueblos al Estado grande, a la unidad, es muy discutida en sus fundamentos, y en su resultado aún es oscura. Como objetivo se nombran ciertas culminaciones supremas de la cultura: circulación sin límites, libertad de movimiento; elevación de todos los esfuerzos mediante la adhesión a una consagración de la nación entera; concentración de lo dispersado; mayor valor añadido de lo unificado; simplificación de lo complicado. [...] Ahora bien, en primera línea la nación quiere ante todo poder; la existencia en Estados pequeños es rechazada como una vergüenza, toda actividad para ella no les basta a los individuos impulsivos; se quiere pertenecer a algo grande, con lo cual se delata claramente que el poder es el primer objetivo y que la cultura es como mucho un objetivo completamente secundario. Muy en especial se quiere hacer valer la voluntad global hacia fuera, para fastidiar a otros pueblos» (SG: 302).

Muchas crisis van acompañadas por utopías; contra ellas anota Burckhardt que los seres humanos no soportamos las situaciones permanentes: «Durante las crisis históricas o en una fase de las mismas surge una utopía como la *Politeia* de Platón, la imagen de una situación como la que tendría que haber para que las crisis se *evitaran*. Pero el impulso al gran cambio periódico radica *en* el ser humano; y aunque le diéramos un buen grado de felicidad promedio, acabaría exclamando con Lamartine: ¡Francia se aburre!» (SG: 212). Burckhardt se pregunta cuánto tardaría en estallar una revolución en un Estado utópico (363). Los pueblos modernos, que buscan la renovación permanente porque viven en «una insatisfacción constante», «no están hechos para una felicidad duradera», ya que no tardan en aburrirse tras haber alcanzado una situación nueva (239).

4. *Los grandes hombres y las masas*. Burckhardt consideraba muy importantes a los grandes hombres en que los pueblos se renuevan gracias a que en ellos coincide lo general y lo particular (SG: 217, 220). «La historia ama a veces condensarse en una persona, a la que a partir de entonces el mundo obedece»; eso sucede en «tiempos terribles» que tienen «la necesidad de grandeza» (392). Un gran hombre no es un «modelo», sino una «excepción» (394). Los mejores ejemplos de grandes hombres son los filósofos y los artistas (218), es decir, «los representantes del espíritu» (380). Un hombre es

grande cuando es «insustituible», cuando sin él «el mundo nos parecería incompleto, pues ciertas grandes acciones sólo fueron posibles gracias a él dentro de su tiempo y de su entorno» (378). Como mucho, podemos eliminar a los grandes hombres de la política y de la religión; tal vez de la ciencia, pero en ningún caso del arte (220). Los elementos de la grandeza son: la facilidad para llevar a cabo tareas espirituales, la fuerza de voluntad, la fuerza del alma y la grandeza del alma. Este último elemento es el que les suele faltar a los políticos. Consiste «en poder renunciar a beneficios en favor de lo ético, en la limitación voluntaria no por astucia, sino por bondad interior, mientras que la grandeza política tiene que ser egoísta y explotar todos los beneficios» (394-396).

Hasta aquí, todo parece indicar que Burckhardt consideraba prescindibles a los grandes hombres en política. Pero al oír defender esta misma tesis a los demócratas, que desconfiaban de todo lo que sobresaliera por encima de la mediocridad general, Burckhardt tuvo que matizar su postura. A los demócratas, que dicen que no hacen falta grandes hombres, ya que «la época actual quiere ocuparse por sí misma de sus asuntos», Burckhardt les reprocha que se vuelven tan violentos como los grandes hombres «en cuanto encuentran resistencia» (SG: 404). Así que no podemos escapar a la violencia: o la ejercen unos o la ejercen otros. Desde este punto de vista, Burckhardt revaloriza a los grandes hombres, en los que encuentra ciertas ventajas en comparación con el hombre-masa de su época: «No todas las épocas encuentran sus grandes hombres, y no todas las grandes capacidades encuentran su tiempo. Tal vez ahora existan grandes hombres para cosas que no existen. En todo caso, es imposible que el *pathos* predominante en nuestros días (el querer vivir mejor por parte de las masas) se condense en una figura verdaderamente grande. Lo que vemos ante nosotros es más bien un aplanamiento general, y tendríamos que declarar imposible el surgimiento de grandes individuos si un presentimiento no nos dijera que en algún momento la crisis pasará de repente de su miserable terreno “posesión y economía” a otro terreno y que entonces “el justo” podría llegar de repente. Pues los grandes hombres son necesarios en nuestra vida para que el movimiento histórico se libere periódicamente de las formas de vida apáticas y de la cháchara reflexionante. Y para el ser humano pensante, frente a toda la historia que ha transcurrido hasta ahora, que el espíritu se mantenga abierto para todo lo grande es una de las pocas condiciones seguras de la felicidad espiritual superior» (405).

Si no hay grandes hombres, hay masas, de las que Burckhardt desconfiaba al máximo porque no veía que dieran muestras de inteligencia. Así, el 19 de abril de 1845 le escribe a Gottfried Kinkel: «La palabra *libertad* suena hermosa y redonda, pero sólo debería hablar sobre ella quien haya visto con sus propios ojos la esclavitud bajo la masa rugiente (llamada *pueblo*) y la haya

sufrido y observado en disturbios civiles. [...] Sé demasiado de historia como para esperar de este despotismo de las masas otra cosa que una futura tiranía, con lo cual la historia llegará a su fin. También en Alemania llegará la hora en que el progreso razonable (cuya meta es la Constitución) se separará de la agitación ciega e intrigante. [...] Créeme, el pueblo político al que ciertas personas apelan con fanfarronería todavía no existe, al menos en Alemania y en Suiza; en vez de él, existe una masa en la que dormitan muchos gérmenes y caracteres excelentes, pero que en tanto que masa estaría en manos de cualquier bribón y se comportaría como una bestia» (B: 130). Muchos años después, el 10 de septiembre de 1881, Burckhardt le escribe a Max Alioth que con el dominio de las masas ha comenzado una fase de la historia política que conducirá a una catástrofe de uno u otro tipo: «Ahora en Italia pasa lo mismo que en Francia: crecen los negocios y todo lo material y al mismo tiempo se reduce fuertemente la seguridad política, la cual es necesaria para esos negocios y los disfrutes correspondientes; los buenos empresarios liberales e incluso radicales pueden caer de rodillas ante los dirigentes populares e implorarles que no hagan tonterías, pero *para volver a ser elegidos* los dirigentes populares tienen que contar con el apoyo de las capas de las masas populares a las que les gusta chillar, y éstas exigen que suceda constantemente algo, pues de lo contrario no creen que haya “progreso”²⁵. De este círculo vicioso ya no se sale mediante el sufragio universal. Uno tras otro hay que sacrificarlo todo (los puestos, las propiedades, la religión, las costumbres distinguidas, la ciencia superior) mientras las masas presionen sobre sus *meneurs* y algún poder no les grite *Cerrad el pico*, para lo cual no parece estar presente la menor perspectiva. Y (tal como ya me lamenté ante usted hace tiempo) este poder no puede surgir más que de lo más malvado y actuará de una manera espeluznante» (421-422).

5. *El poder es malvado*. Cada vez que aborda la cuestión del poder, Burckhardt dice: «*Die Macht ist böse*», frase que presenta como una cita del historiador Schlosser (SG: 239, 260, 302, 328). El poder es malvado porque «al Estado se le concede el derecho al egoísmo que se niega al individuo» (260); porque el poder «no es una permanencia, sino una avidez y *eo ipso* insaciable, por lo que es en sí mismo infeliz y tiene que hacer infelices a otros» (302). La maldad «es la violencia, el derecho del más fuerte sobre los más débiles, prefigurado ya en la lucha por la vida que llena toda la naturaleza, proseguido en la humanidad mediante el asesinato y el robo en los primeros tiempos, mediante la expulsión, aniquilación o esclavizamiento de las razas más débiles, de los pueblos más débiles dentro de la misma raza, de los Esta-

25 Burckhardt le escribe a Friedrich von Preen el 1 de abril de 1893: «el llamado *progreso*, es decir, el eterno cambiar» (B: 467).

dos más débiles, de las capas sociales más débiles dentro del mismo Estado y del mismo pueblo» (239-240). Lo grave, desde el punto de vista de Burckhardt, es que lo más fuerte no siempre es lo mejor. Esta tesis le sirve para lanzar una puya contra la democracia: «El más fuerte no es en tanto que tal el mejor. [...] El sometimiento de lo noble porque está en minoría constituye un gran peligro de los tiempos en que predomina una cultura general que se atribuye todos los derechos de la mayoría» (240).

En todo caso, de lo malo puede resultar algo bueno. Por una parte, porque —como ya hemos visto— hasta el Estado más violento acaba moderándose. Por otra parte, porque —gran paradoja— el despliegue del espíritu precisa de la seguridad que le concede el Estado: «De hecho, nunca se ha establecido un poder sin crímenes. Y sin embargo las posesiones materiales y espirituales más importantes de las naciones sólo se desarrollan en una existencia asegurada por el poder» (SG: 401). La bondad y la maldad van siempre unidas; no podemos seleccionar la bondad y dejar de lado la maldad: la bondad tiene a su base la maldad. Aplicado a la política, esto significa que el Estado hace falta para garantizar la seguridad y la libertad en que los seres humanos puedan crear y disfrutar de bienes culturales de valor supra-terrenal. El poder es malvado, violento, criminal, insaciable; pero si se modera, podrá crear un espacio protegido en el que se desarrolle la cultura. Burckhardt no se asusta ante la violencia: al fin y al cabo, «la vida de Occidente *es* la lucha» (HF: 213).

Burckhardt habla mucho más a menudo de la maldad del poder que de su necesidad para garantizar que el espíritu pueda desplegarse. Tal vez esto se deba a que sus contemporáneos cantaban con tanto entusiasmo las glorias del poder que lo que a él le urgía era llamar la atención sobre el transfondo malvado del poder. Burckhardt rechazó de manera contundente los intentos de justificar los crímenes cometidos: «Ahora bien, del hecho de que lo malvado se haya convertido en bueno y la infelicidad se haya convertido en felicidad relativa no se sigue en absoluto que la maldad y la infelicidad no fueran al principio lo que fueron. Todo acto de violencia cometido fue malvado y una desgracia, y como mínimo fue un ejemplo peligroso. Pero si fundamentó un poder, a continuación la humanidad se sumó a él con su esfuerzo infatigable por transformar el mero poder en orden y legalidad; aportó sus fuerzas sanas y sometió la situación de violencia a una cura» (SG: 240). Que una acción mala tenga a la larga consecuencias buenas no sirve de disculpa: «[...] *wie überhaupt nichts Gutes Folgendes ein Böses Vorangegangenes entschuldigt*» (261). La excusa que más le molestaba a Burckhardt era lo que Hegel llamaba *astucia de la razón*: «Por último, la gran excusa indirecta: que, sin que lo supiera de antemano el agente, mediante su acción se promovieron grandes y lejanos objetivos de la historia del mundo. Así argumentan en especial quie-

nes viven mucho tiempo después y saben que su ventaja temporal se basa en lo que llegó a ser entonces» (261). En vez de justificar a los vencedores, hay que compartir el sufrimiento de los derrotados: «Podemos sentir una compasión relativa, y no tenemos por qué aceptar el calvo argumento de que lo que ha fracasado ha tenido sus motivos para fracasar, o que al fracaso le sigue el renacer» (HF: 39-40)²⁶.

Frente al mal hay algunos consuelos, pero no sirven de mucho: los derrotados dan ejemplo de entrega a la comunidad; en vez de estos malos podrían haber actuado otros peores; hay compensación (SG: 241-244). Por eso Burckhardt prefiere como «única enseñanza de los crímenes de los más fuertes: que no hay que valorar la actuación terrenal más alto de lo que se merece» (346). Ya conocíamos algunas de las razones por las que Burckhardt considera ilusoria la felicidad terrenal que puede alcanzar el *individuo*. Ahora nos enteramos de que la felicidad terrenal que nos puede proporcionar la *política* tampoco es gran cosa: el objetivo de la actuación terrenal no ha de ser el incremento del poder (que es un fin puramente terrenal y por tanto ilusorio), sino el despliegue del espíritu (que ha de ser garantizado por la política). Necesitamos «una tasación más independiente de lo terrenal» (364), o también: «la superación de lo terrenal» (386)²⁷. El único consuelo frente a los crímenes es que, con el paso del tiempo, hemos aprendido a no idolatrar lo terrenal²⁸.

6. *El pesimismo político*. La oposición de Burckhardt a los movimientos democráticos de su tiempo se debía a que el componente utópico de los mismos los llevaba a hacer propuestas destructivas. Burckhardt pensaba que «no ha habido ni habrá edades felices, de oro, en el sentido fantástico» (HF: 7), por lo que rechazaba «ese tipo de optimismo que tiene la esperanza de instaurar en la Tierra una situación ideal» (SG: 339).

No siendo posible la perfección, hay que evitar poner en peligro lo imperfecto de manera irresponsable. De ahí que la posición política de Burckhardt

26 Recuérdese que para Schopenhauer (§ 67 del volumen I de *El mundo como voluntad y representación*; ed. Löhneysen, pág. 511) la única forma de amor verdadero es la compasión, es decir, hacer más soportable a los demás su sufrimiento.

27 Burckhardt no dice esto desde un punto de vista cristiano, ya que consideraba a esta religión una época pasada de la historia: «Para nuestro punto de vista, el cristianismo ha entrado en la serie de las épocas históricas puramente humanas; ha educado moralmente a los pueblos y les ha conferido por fin la fuerza y autonomía para poder reconciliarse ya no con Dios, sino con *el propio interior*» (B: 115, carta del 14 de enero de 1844 a Willibald Beyschlag).

28 También Schopenhauer pensaba que el conocimiento actúa como «quietivo» que conduce a la «negación de la voluntad de vivir» (*El mundo como voluntad y representación*, § 54 del volumen I; ed. Löhneysen, pág. 393). El «segundo camino» para llegar a esa negación es el sufrimiento (§ 68; pág. 533).

fuera conservadora²⁹. Veamos algunos testimonios al respecto. En una carta del 5 de abril de 1841 dirigida a su hermana Louise, Burckhardt se autodefine como «conservador». El contexto es una conversación con un «ultraliberal» al que Burckhardt intentó «esclarecer [*aufklären*] sobre este salvaje y confuso impulso a la libertad». Burckhardt comenta: «Tuve el coraje de ser conservador y no ceder. (Ser liberal es lo más fácil)» (B: 59-60). El 21 de abril de 1844 le explica a Gottfried Kinkel que ha aceptado trabajar en un periódico conservador «para acabar poco a poco con las indignas simpatías con el absolutismo que predominan aquí y de paso para enfrentarme al rugiente radicalismo suizo, el cual me resulta tan repugnante como aquél» (116). El 9 de febrero de 1845 Burckhardt le escribe a Willibald Beyschlag que el liberalismo suizo le parece «un fenómeno absolutamente ridículo» (127). El 8 de enero de 1870 le dice auto-irónicamente a Friedrich von Preen: «cada vez soy más consciente de que tengo una manera de pensar verdaderamente reaccionaria. Y como últimamente leo mucho en griego, caigo fácilmente en un verdadero odio contra nuestro siglo y sus pretensiones. Pero intentaré corregirme» (267). El 27 de diciembre de 1874 Burckhardt le dice a Heinrich von Geymüller que los liberales «son los que por doquier abren el camino a las horribles masas» (340). Y el 9 de diciembre de 1878 le manifiesta a Preen su alegría por el hecho de que en Suiza los conservadores se hayan recuperado: «Podemos jactarnos de que esta vez haya comenzado en nuestro país la llamada *reacción*, [...] ahora hasta el Consejo Nacional tiene un presidente conservador. [...] Tenemos que esperar durante cuánto tiempo y hasta qué punto se extenderá la mejora» (398).

Burckhardt no se dejaba llevar por las ilusiones y las esperanzas, así que nunca creyó que la política conservadora que él propugnaba pudiera tener éxito. El ocaso de la cultura occidental le parecía inminente e inevitable, por lo que intentó salvar algo para tiempos mejores. El 28 de febrero de 1846, unas semanas antes de emprender un largo viaje por Italia, le escribió a Hermann Schauenburg: «Vosotros, chalados, os hundís cada vez más en este tiempo incurable. Por el contrario, yo estoy enemistado por completo y en silencio con él, y por eso me escapo [*entweichen*] al bello y holgazán sur, que ha muerto para la historia y me refrescará (a mí, que estoy cansado de la modernidad) como un monumento fúnebre silencioso y maravilloso con su chaparrón de Antigüedad. Sí, me voy a escapar de todos ellos, de los radicales, de los comunistas, de los industriales, de los cultísimos, de los pretenciosos, de los reflexivos, de los abstractos, de los absolutos, de los filósofos, de los sofistas, de los fanáticos del Estado, de los idealistas, etc., etc. [...] Queri-

29 Como indica K. Löwith, *op. cit.*, pág. 222, la posición política de Burckhardt se entiende desde la necesidad de subrayar lo retardante en una época de aceleración.

do amigo, la libertad y el Estado no pierden mucho conmigo. Con gente como yo no se construye un Estado; a cambio, mientras viva voy a ser bueno y participativo con mi entorno; voy a ser una buena persona privada³⁰, un compañero cariñoso, un alma excelente; para eso tengo un talento que quiero cultivar. Con la sociedad en conjunto ya no tengo nada que hacer; sin querer, me comporto frente a ella de manera irónica; lo mío es el detalle» (B: 143-145). Burckhardt prosigue esta carta el 5 de marzo: «Creo ver en tus ojos un reproche silencioso porque me dedico tan frívolamente a la disipación meridional, al arte y a la Antigüedad, mientras el mundo está de parto, mientras Polonia revienta por todas partes y los precursores del juicio social están al caer. ¡En nombre de Dios! Yo no puedo cambiar nada de eso, y antes de que irrumpa la barbarie general (pues de momento no preveo otra cosa) quiero adquirir una visión correcta y llena de cultura aristocrática para poder estar activo cuando la revolución social se agote y llegue la inevitable restauración [...]. ¡Ya veréis qué espíritus más limpios se alzarán del suelo en los próximos veinte años! Lo que ahora bailotea por delante del telón, los poetas y pintores comunistas y otros similares, no son más que los payasos que entretienen provisionalmente al público. Todavía no sabéis lo que es el pueblo, y con qué facilidad el pueblo se transforma en populacho bárbaro. No sabéis qué tiranía se ejercerá sobre el espíritu con el pretexto de que la cultura es una aliada secreta del capital, al que hay que destruir. Me parecen unos locos quienes tienen la esperanza de dirigir el movimiento mediante sus filosofemas y mantenerlo en el camino correcto. Son los *feuilletons* del movimiento inminente; éste, al igual que la revolución francesa, se desarrollará en forma de un acontecimiento natural y arrastrará a todo lo que la naturaleza humana tiene de infernal. No quisiera vivir estos tiempos si no estuviera obligado; pues quiero ayudar a salvar todo lo que pueda con mis débiles fuerzas. [...] Todos podemos sucumbir; pero yo quiero al menos elegir el interés por el que voy a sucumbir: la cultura de la vieja Europa. [...] Hermann, ¡abandona las ilusiones! Seguro que de las tormentas surgirá una existencia nueva sobre unas bases completamente nuevas, mezcladas a partir de lo antiguo y de lo nuevo; tu lugar estará allí, no en la primera línea de la actuación salvaje. Ayudar a configurar cuando la crisis haya pasado, esa es nuestra destinación» (145-146)³¹.

30 Véase esta frase de una carta a Albert Brenner del 17 de octubre de 1855: «¡Qué mal nos sentimos bajos los grandes engranajes del mundo actual si no damos a nuestra existencia más personal una consagración peculiar, más noble!» (B: 189).

31 La interpretación más habitual entiende la actitud de Burckhardt ante la política de su tiempo como una huida estetizante a un pasado idealizado. Cfr. Heinz Schlaffer, «Jacob Burckhardt oder das Asyl der Kulturgeschichte», en: Hannelore y Heinz Schlaffer, *Studien zum ästhetischen Historismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1975, págs. 72-111; Jörn Rüsen, *op. cit.*, pág. 276; id.,

La experiencia del viaje a Italia fue tan positiva que el 7 de diciembre de 1846 Burckhardt le escribió a Gottfried Kinkel: «Admite que en la situación actual ninguna naturaleza se puede desarrollar armónicamente en Alemania. Lo mezquino, acongojante, fragmentador, arruina ahora también a los mejores, mientras que los peores sacan provecho. Aquí no hay más remedio que una limpieza del aire a lo grande, y la habrá; lo que hagamos hasta entonces sólo será matar el tiempo, serán *odeurs* con los que ocultamos por unos momentos el olor de la podredumbre general. ¿Por qué no huir a situaciones más sencillas y hermosas, si es que todavía existen? Yo al menos estoy decidido a disfrutar una vez más de *mi* manera de vivir antes de que lleguen los malos días» (B: 160).

La situación era desesperada; por eso, Burckhardt le escribe el 31 de diciembre de 1870 a Preen: «“Bestelle Dein Haus”, etc.: esto es lo más sabio que podemos hacer todos nosotros en Centroeuropa» (B: 295). *Bestelle Dein Haus* son las palabras con que Lutero tradujo Isaías 38, 1: «Pon en orden tus cosas porque vas a morir»³².

Así las cosas, no sorprende que el filósofo preferido de Burckhardt fuera Schopenhauer, al que llama simplemente «el filósofo» en las cartas a Friedrich von Preen. La más significativa es la del 19 de septiembre de 1875, donde podemos leer esto: «Kaiser me cuenta que usted ha encontrado en Austria al “filósofo” tan difundido entre las gentes cultas como ahora parece estarlo casi en todas partes. Tengo la impresión cada vez más fuerte de que él tiene una verdadera misión especial para *nuestro* tiempo. Cuanto más desaparecen las ilusiones del “progreso” que nos ha dominado desde 1830, tanto más beneficioso es que alguien nos diga de manera coherente cuántas cosas pertenecen al reino de las ilusiones y cómo renunciar en el momento adecuado a las esperanzas vanas. Frente a él ahora el terrible reino de este mundo, el optimismo despiadado que se eleva por todas partes [...]. Al final se combatirá la batalla mundial entre el optimismo y —no el pesimismo, sino— el malismo (discúlpeme esta palabra sosa). Esto no son sueños; en los siglos IV y V hubo tiempos en que (sin que influyeran todavía las invasiones bárbaras) el

«Jacob Burckhardt: politischer Standpunkt und historische Einsicht an der Schwelle zur Postmoderne», en: Hans R. Guggisberg (ed.), *Umgang mit Jacob Burckhardt: Zwölf Studien*, Schwabe y Beck, Basilea y Múnich, 1994, pág. 114; Thomas Gil, *op. cit.*, págs. 189-195; Valentin Gitermann, *Jacob Burckhardt als politischer Denker*, Steiner, Wiesbaden, 1957, págs. 12, 16-17. Por el contrario, Laura Bazzicalupo, *Il potere e la cultura: Sulle riflessioni storico-politiche di Jakob Burckhardt*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 1990, págs. 6-10, 236-238, considera «una reducción deformante» que se vea en Burckhardt al representante de «un esteticismo anti-histórico y anti-político» y encuentra en la crítica de la teleología progresista «el verdadero compromiso político de Burckhardt con el presente».

32 A este respecto, escúchese la cantata de J.S. Bach *Gottes Zeit ist die allerbeste Zeit* (también conocida como *Actus tragicus*), BWV 106.

pesimismo fue una manera de pensar aceptada casi generalmente (al menos teóricamente). ¿Qué ojos pondrá tal vez algún día el “progreso” de los años 30 cuando comprenda que sólo (a) como acercador de la humanidad, como mezclador de la humanidad mediante los ferrocarriles, etc., (b) como *démolisseur* ha tenido que servir para que otro completamente diferente construya sobre el suelo limpiado? Pero de esto yo viviré como mucho los comienzos, y no tengo precisamente un deseo ardiente de estar presente» (B: 367-368). En otro lugar, Burckhardt escribe: «Es pensable que ese optimismo se troque en pesimismo, igual que ya pasó al final del mundo antiguo, y de hecho ya hay algunos indicios, pero sigue siendo dudoso si sucederá y cuándo. Schopenhauer introduce en todo debate político el sufrimiento de este mundo, que sería mejor que no existiera. Y la doctrina de Darwin sobre la lucha por la vida en la naturaleza es aplicada ahora cada vez más a la vida y a la historia humanas» (HF: 297). La política que desagrada a Burckhardt es la que intenta construir una sociedad perfecta, lo cual conduce de manera inevitable al baño de sangre, por las razones que aporta Darwin. Así que Burckhardt propone que la gente deje de sobrevalorar lo terrenal, por las razones que aporta Schopenhauer, y se dedique a cosas más importantes³³. La sociedad nunca será perfecta, y de lo imperfecto forma parte que la autoridad es inevitable. Por eso, Burckhardt le escribe a Friedrich von Preen el 25 de marzo de 1890: «Hay que cuidar con todas las fuerzas todo lo que se parezca o recuerde a la autoridad» (B: 457). Y en otro lugar explica que lo contrario de la autoridad es la mayoría (HF: 46).

Lo contrario de Schopenhauer es Rousseau, al que Burckhardt echa la culpa de todos los problemas modernos en una carta a Friedrich von Preen del 2 de julio de 1871³⁴: «La gran desgracia fue urdida el siglo pasado, sobre todo mediante Rousseau con su doctrina de la bondad de la naturaleza humana. La plebe y los cultos destilaron de ahí la doctrina de una edad de oro que había de llegar sin falta simplemente con que se dejara actuar a la nobleza humana. La consecuencia fue, como saben hasta los niños, la disolución completa del concepto de autoridad en las cabezas de los mortales, con lo cual se recayó periódicamente en la mera violencia. Entre tanto, en las capas inteligentes de

33 El 22 de junio de 1880 Burckhardt le escribe una carta a Max Alioth en la que, después de criticar al Gobierno francés por su nueva «concesión a los radicales», dice: «En París, en vez de decretar la amnistía, etc., deberían poner fin de una vez a la vergüenza de que colosales depósitos enteros de obras de arte o estén expuestos apretados y mal iluminados (como en el Luxembourg) o ni siquiera se puedan ver (como por ejemplo en el Louvre, donde muchísimos cuadros están en los almacenes porque algunos ignorantes directores anteriores simplemente no comprendieron su valor y procedencia)» (B: 408). Para Burckhardt, los cuadros eran más importantes que el «progreso social».

34 La relación de Burckhardt con Rousseau es mucho más compleja de lo que puedo dar a entender aquí. Remito, por eso, a L. Bazzicalupo, *op. cit.*, págs. 266-276.

las naciones occidentales la idea de bondad natural se había convertido en la idea de progreso, es decir, en la idea de ganar dinero y comodidad como sea, con tranquilizaciones de la conciencia mediante la filantropía. [...] La única cura posible sería: que por fin el demencial optimismo desapareciera de los cerebros de grandes y pequeños. [...] El cambio tiene que llegar y va a llegar, pero Dios sabe tras cuánto sufrimiento» (B: 302-303).

A la vista de los triunfos de Bismarck, Burckhardt previó la militarización de la vida, y en especial de la economía, en una carta a Friedrich von Preen del 26 de abril de 1872³⁵: «Lo militar va a convertirse en el modelo de la existencia. [...] Lo más notable es lo que les va a pasar a los trabajadores; tengo un presentimiento, que a primera vista parece una locura, pero del que no consigo librarme: el Estado militar ha de convertirse en una gran fábrica. Esas aglomeraciones humanas en los grandes talleres no pueden quedar eternamente abandonadas a su miseria y a su avidez: lo que tendría que venir lógicamente es una cantidad determinada de miseria con *avancement* y en uniforme, vigilada, que comienza y acaba todos los días bajo el redoble de tambores. (Por supuesto, conozco la historia lo suficiente como para saber que las cosas no siempre suceden lógicamente)» (B: 312). Otra anotación de Burckhardt sobre los terribles tiempos que veía llegar y sobre la necesidad de salvar la cultura es la siguiente: «Pueden venir tiempos de terror y miseria profundísima. [...] Pero la humanidad todavía no está destinada a desaparecer, y la naturaleza sigue creando tan bondadosamente como siempre. Pero si en la miseria tiene que haber felicidad, sólo puede ser una felicidad espiritual, girada hacia atrás a la salvación de la cultura de otros tiempos, girada hacia delante a la defensa alegre e infatigable del espíritu en un tiempo que de lo contrario podría entregarse por completo a la materia» (HF: 288).

35 El 27 de abril de 1870, Burckhardt ya le había dicho a Preen que las masas necesitan un ritmo marcial (B: 280). Y en sendas cartas de los días 31 de diciembre de 1870 (a Preen) y 21 de abril de 1872 (a Arnold von Salis) previó que acababa de comenzar una «era de guerras» que tendría consecuencias desastrosas para la cultura (294 y 310).