



JACOB BURCKHARDT, *Sobre las crisis en la historia*, traducción de Enrique González Viven, Ediciones Sequitur, Madrid, 2021, 95 pp. ISBN: 978-84-15707-72-1.

La publicación de *Sobre las crisis en la historia* de Jacob Burckhardt, maestro de Nietzsche y fundador de la *Kulturgeschichte*, resulta una magnífica oportunidad para descubrir la historia de la cultura como una historia crítica que no oculta el punto de vista del presente, una perspectiva implícita de hecho en los propios procesos históricos a los que ampliamente está dedicada toda la obra de Burckhardt. Precisamente la distinción entre procesos históricos “paulatinos y duraderos” y procesos históricos “acelerados” mostraba que, a pesar de la existencia de una gran diversidad dentro de los procesos históricos, termina predominando frente a todos ellos una “extraña afinidad” que resulta de la síntesis de lo común del “elemento general humano”. Pero ¿por qué extraña? Aunque sutilmente, la respuesta parece hallarse en el contexto que inaugura el segundo ensayo del libro titulado ‘La crisis de nuestro tiempo’, consistiendo el primero en una ‘Fenomenología de las crisis históricas’. Allí Burckhardt establecía una oposición entre lo que llama el Estado de poder, consecuencia de la Revolución Francesa que sobre todo tiene el poder de determinar la cualidad de la igualdad, y el espíritu de los pueblos. Lo decisivo era que el espíritu crítico de los pueblos emanado de la aspiración ilustrada no había alcanzado la mayoría de edad y por tanto todavía era incapaz de identificar la “cuestión social” en el ambiente. De ahí que la pregunta que planteaba Burckhardt sobre cuánto iba a durar el período de paz con el sistema de 1815 fuera necesariamente obligada. Desde luego, Burckhardt, que se lamentaba en su correspondencia de su propia incapacidad para la filosofía especulativa y el pensamiento abstracto, ha puesto en evidencia con total integridad que el espíritu crítico de la Ilustración debería ser el espíritu ilustrado de la crítica. Sin embargo, cuando los procesos históricos se detienen –evolutivamente hablando–, tiene lugar un estado de “barbarie permanente” que pone de manifiesto la incapacidad de los pueblos “para desembocar en culturas más elevadas”. Siguiendo el caso paradigmático de las invasiones, la salvación a la barbarie solo es posible cuando se produce un “connubio” entre ambos pueblos, entre el conquistador y el conquistado, entre el vencedor y el vencido; en otras palabras, cuando ambos se reconocen mutuamente por una identidad común compartida, por un principio de igualdad social identitario que los mantiene unidos al ser, este es el requisito fundamental según Burckhardt, de la misma raza. Para Burckhardt la tipología de la barbarie se juega, en el fondo, en el terreno invertido de la psicología profunda. Si “las cualidades más elevadas permanecen latentes”, la barbarie es “sana” y, cuando sucede lo contrario, las barbaries son “puramente negativas y destructivas”.

Con crisis Burckhardt se refería por lo general a la guerra. La guerra le sirve al historiador suizo de diagnóstico, tanto a modo de apología como de acusación, y de puente, a saber: la guerra tiene que ver con la “crisis de los pueblos”, síntoma y al mismo tiempo remedio, en gran parte, contra la enfermedad, en gran parte porque

fundamentalmente señala “el momento necesario de un desarrollo más elevado”. Esto es, un diagnóstico y al mismo tiempo un puente para alcanzar un grado mayor de cultura, de civilización, resultando el principio “interno” de la guerra la pulsión de poder que solo puede ser desplegada con eficacia en el escenario internacional en que una nación es verdaderamente consciente de su fuerza y está en condiciones de elevar su autopercepción de conjunto, su cosmovisión de la “vida nacional”. En conjunto, la guerra aparece un ideal incluso en el hecho de que la guerra implica para Burckhardt la “paz futura” y representa de este modo la moral de significado equivalente a la “subordinación de toda vida y propiedad a un fin momentáneo”, una exaltación de la moral de la guerra que conduce a la “grandiosa visión de la subordinación general a un momento general”, en tanto que pone fin al egoísmo antagónico que deriva del individualismo extremo que al fin y al cabo constituye, aunque Burckhardt no lo exprese, la auténtica causa de las crisis, de la guerra. Sin embargo, el argumento de Burckhardt se contradice al afirmar que el fin de la guerra es obtener “una larga paz y seguridad” al mismo tiempo que sentencia que una paz larga es la causa de todos los males de una nación. Aunque, al estar implícita, como decía antes, la paz futura, da por descontado la consecución del resultado esperado, el estado de precariedad en que vive el ser humano conduce a “la degeneración de la sangre de la nación”. La idea principal es que la guerra en el corto plazo es solo el germen de una crisis general, de la crisis como tal, cuyo objetivo es la “renovación de la vida”, “algo nuevo verdaderamente vivo” que, esta vez sí, no implica que “toda destrucción encierra en sí un rejuvenecimiento futuro”.

Por tanto, la crisis general no se refiere sino a una gran crisis nacional que solo tiene lugar en la transición hacia “un gran Estado”, lo que significa “la determinación del curso de la historia por la dominación de las masas”, a diferencia, por ejemplo, de las antiguas polis griegas donde las crisis eran locales y de carácter cíclico según el orden monarquía, aristocracia, tiranía, democracia y despotismo; o, en la crisis sin precedentes además de irreplicable del Imperio Romano que se remonta a las invasiones de los bárbaros, como una incesante “metamorfosis espiritual” a lo largo del tiempo, en este caso la transformación del Estado en Iglesia. La decadencia del Imperio Romano resulta para Burckhardt equivalente a la expansión del Islam, a saber: el primero se mueve, o decae, por el “impulso de pueblos juveniles” que llevarían a cabo lo que Burckhardt llama una “compensación fisiológica” correspondiente en realidad a una especie de “fuerza ciega” por migrar a ciudades menos pobladas donde buscar prosperidad; y el segundo es motivado por la promesa del paraíso que se traduce literalmente en un sentido triunfalmente inmanente en el dominio de la tierra. No obstante, la crisis presupone en cualquier caso el intercambio de bienes a través de un “sistema de tráfico” ampliamente desarrollado en la larga distancia que es aquello que mantiene la economía. De esta manera, cuando el tráfico se interrumpe, la crisis es manifiesta. Desde el nunca tan lejano observatorio de la crisis, la afirmación del pasado en la voluntad de extirpar el pasado del momento presente atravesado históricamente por el futuro, vuelve el presente liberador. Precisamente por ello la “esperanza” depositada en las fuerzas del presente representa la conexión irrompible entre el presente y el futuro, y es que no hay lugar para el pasado entre el momento presente y el futuro debido a la ausencia de presencialidad material del tiempo pasado en algún presente. De ahí se deduce un principio de anticonservadurismo en la propia escritura de Burckhardt. Tanto pasado como futuro requieren una representación dentro del tiempo presente, mientras que el presente histórico supone la realización del tiempo concreto en la determinación de su inmediatez específica, por así decirlo. No obstante, todas las crisis tienen una sola causa y es la imperfección en el ser humano. De hecho, Burckhardt culpa a Rousseau, como se lee en la carta a Friedrich

von Preen en ‘La crisis de nuestro tiempo’, del sentimiento de “desdicha” que atraviesa el siglo XIX de principio a fin debido a la influencia de su doctrina de la bondad innata en la naturaleza humana traducida por la Ilustración en la creencia de una próxima edad áurea asumida tanto por el pueblo como por la alta cultura, cuando la verdad es que la doctrina de Rousseau llevaría a la cancelación del concepto de autoridad y por ello a la violencia. Solo las pequeñas élites de la inteligencia europea supieron transformar verdaderamente la bondad innata rousseauiana en la idea de progreso, es decir, el dinero y una vida cómoda acompañada de toques de filantropía para mayor seguridad que en realidad ejercen a todas luces de “narcótico para la conciencia”. He aquí el rastro del pesimismo de Schopenhauer en Burckhardt. Ahora nos ofrece su cota más alta. Los que provocan las crisis son aquellos que tienen “impulsos y aspiraciones elevadas”, aquellos que se guían íntimamente por el anhelo de lo mejor. Así, el escenario europeo estaba dominado por el carácter de lo inevitable, siendo lo inevitable aquello que revela la transitoriedad como la cualidad de la vida moderna. “El programa más completo en este sentido lo contiene el último discurso de Grant, en el cual se postula un Estado y un idioma como fin último y necesario de un mundo entregado exclusivamente a la actividad económica” (p.77). En Europa, prácticamente como un reflejo del *homo economicus* que ve el Estado como el garante de sus intereses representado en las instituciones que lo lleva a desconfiar de la libertad allí donde está, cubrir las necesidades básicas del ser humano se había vuelto cada vez más complicado durante un período de tránsito que se eterniza en el tiempo. Precisamente la democracia moderna, asimismo transitoria y elitista, había surgido para Burckhardt bajo la pretensión de evitar que se borraran las fronteras entre el Estado y la sociedad.

Sorprendentemente, la reacción contra las crisis no resulta el sentido del deber, que puede de sobra considerarse fundado en las costumbres de las gentes, anclado en un conservadurismo que pasa por ser moderado de manera oportuna, sino que la fuerza real reactiva contra las crisis proviene de las instituciones existentes, esto es, del derecho positivo vigente. Pero las crisis suponen, por decirlo así, una inversión de la realidad en el sentido de que justifican la voluntad de obrar mal expresada explícitamente a modo de terrorismo y con ello la destrucción total del enemigo. En otras palabras, durante la crisis, durante la suspensión del orden existente, el referente no se puede identificar, de ahí la confusión permanente respecto al rumbo a seguir. Así que la reacción a la crisis contribuye a la crisis del orden. Por tanto, a pesar de la fatiga, de la menor afinidad entre la masa y el movimiento revolucionario, de la renuncia al ideal por la posesión de bienes materiales, de la desaparición de los grandes protagonistas del momento y del egocentrismo de los supervivientes que buscan una falsa redención en la vida acomodada, las cautelas tienen que ser máximas, ya que “toda inserción en un orden, y toda obediencia, neutraliza el sentimiento de responsabilidad y la sensación de vértigo unida él” (p.34). De la elaboración teórica de Burckhardt se sigue que aquello que define las crisis es, digamos, una óptica pasiva, mientras que la revolución después de la crisis se caracteriza por mostrar una óptica activa que indispone o desestabiliza. La revolución sería, entonces, la continuación de la crisis por medios activos insostenibles que no son necesariamente eficaces, es decir, primero la suspensión, no la aniquilación total, del orden existente, luego la exaltación del vacío temporal a falta de un orden claro reconocible, y por último el esperado nuevo estado de todas las cosas. El espíritu de la crisis se reconoce en la pasión, una pasión extrañamente impulsiva pero a la vez ordenada, compulsiva pero a la vez equitativa, irreflexiva pero a la vez renovadora y sin duda tan eficiente como para reestablecer un mundo nuevo prácticamente de la nada. Desde la perspectiva de Burckhardt puede decirse que la pasión organiza de ese modo la evolución humana, ya que lo controvertido de este planteamiento no se comprende del todo bien hasta que se

entiende que las crisis constituyen para Burckhardt la permanente fase evolutiva de la historia sin las que el presente resultaría una amenaza para sí mismo.

Hay que recordar que, al mismo tiempo que Burckhardt proclamaba el optimismo emanado de la Revolución Francesa, se preguntaba por el optimismo pendiente de una economía adquisitiva emergente, así como del afán de poder correspondiente, en una época marcada por el pesimismo de Schopenhauer entendido como una “nueva modificación de las formas del pensamiento” (p.93). El siglo del gran filósofo alemán se caracterizaba para Burckhardt por una “negación total” en el estilo de vida, lo que implica que la desaparición del “suelo histórico”, supuestamente la tradición, era la condición de posibilidad de la reciente “conciencia objetiva” comprendida como el auténtico rasgo decisivo de una Ilustración europea que ha logrado dar el salto definitivo a la mayoría de edad al reconocer la imposibilidad de volver a vivir bajo tutela. Lo más interesante, en mi opinión, de la versión de Burckhardt es que solo el sujeto que posee una conciencia objetiva está en condiciones de contemplar “los estilos de todos los tiempos” históricos impelido, por paradójico que pueda parecer, por una especie de “idealismo inconsciente y caprichoso”. Da la impresión de que el gran historiador suizo no había tenido en cuenta que, desde el principio, la pura objetividad de la conciencia no encaja en el esquema de una inconsciencia guiada irreflexivamente por la pulsión de repetición. Para solventar esta condición irreconciliable, que podía perfectamente ser un síntoma claro del espíritu de la época, era necesario un nuevo comienzo en todos los sentidos más allá del reconocimiento explícito de que lo característico del siglo XIX es que comienza haciendo “una *tabula rasa* de todas las instituciones anteriores”, un tiempo incomparable durante la era moderna de gran experimentación e innovación, al menos filosóficamente, que sin embargo nunca dio señales precisas de haber aprendido las inconfundiblemente valiosas lecciones de la experiencia. De hecho, cualquiera que haya leído la conferencia de Max Weber de 1917 titulada ‘La ciencia como profesión’ sabe que el problema de acumular experiencia deliberadamente no solo empobrece la existencia, sino que fragmenta la interioridad, es decir, la vida interior de cada uno en juego para la subsistencia, hasta el punto de dejar de reconocerse en ella. La intuición final de Weber era muy clara, definitiva: retornar al *daimon* en el más sincero ejercicio de autoconciencia para el hombre o, si se quiere, de autoconocimiento y de autodescubrimiento, con la esperanza de cumplir el imperativo de la ética de la responsabilidad y con ello solucionar la hora. La paradoja que planteaba Burckhardt prácticamente medio siglo antes de Weber quedaba recogida en el lema *cogito, ergo regno*, donde, más allá de la relevancia creciente de los derechos universales del individuo, un *cogito* ahora distendido, amenizado, ambientado, un *cogito* en el fondo de carácter común y universal presente en cada uno, se mostraba indiferente ante su propio éxito o fracaso. Burckhardt podía ser el eminente historiador de la Ilustración tardía provisto de un optimismo rezagado que se consume en su anhelo de libertad. Ni, en sus palabras, agitador ni revolucionario, sabía bien que la revolución “solo está justificada si surge inconsciente y espontáneamente del seno de la tierra”. Con ello sencillamente quería decir que la revolución también tiene condiciones y esas condiciones pasan por “hacerse cada vez más abierto y más sincero” con tal de proteger el último refugio del hombre al que Burckhardt había aludido como la “vida interna”. Por tanto, existía siempre la posibilidad, lejos del pesimismo del estudioso y del escepticismo de la cultura, de que “el amor erija un nuevo imperio sobre las ruinas de los viejos Estados”. Lo que contradice una y otra vez el pronóstico de mal agüero del propio Burckhardt, completamente acertado y confirmado por el desarrollo de la historia, aunque en absoluto complicado, de que las peores crisis pertenecen al futuro.

El sentido profético de Burckhardt encerraba así el espíritu de la lamentación con razón: “Nuestro globo —escribía Burckhardt— es ya viejo quizás”, naturalmente, con la mirada puesta en la historia hecha por el hombre, no en la vida en general, tal vez.

Antonio Fernández Díez