

El hombre culto: una aproximación a la *Historia de la Cultura Griega*, de Jacob Burckhardt

Pedro Spinola Pereira Caldas
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Brasil
pedro.caldas@gmail.com

Abstract

This article is intended to examine the meaning of the *Bildung* (formation) in the works of Jacob Burckhardt. To this purpose, it is to use his theoretical reflections (*Über das Studium der Geschichte*), as well his works on the ancient Greek culture (the *History of the Greek Culture*), as main source of inquiry. Therefore, the objective of the article is to discuss the following paradox in Burckhardt's work: however he might be considered as an inheritor of the *Bildung* tradition, the Swiss historian already shows, albeit in a latent way, the limits of the ideal of cultivated man.

Keywords

Jacob Burckhardt, Bildung, Greek Culture

Resumen

Este artículo pretende investigar el sentido de la *Bildung* (formación) en la obra de Jacob Burckhardt. Para ello utilizará sus reflexiones teóricas (*Über das Studium der Geschichte*), así como sus obras sobre la cultura griega antigua (la *Historia de la Cultura Griega*), como principal fuente de investigación. De este modo, el objetivo del artículo será examinar la siguiente paradoja en la obra de Burckhardt: si bien ésta es heredera de la tradición de la *Bildung*, el historiador suizo ya apunta en ella, aunque de modo latente, los límites del ideal del hombre culto.

Palabras Clave

Jacob Burckhardt, Bildung, cultura griega

Mi habitual terreno de estudio se centra en los problemas que giran en torno a los modos en que la historiografía es capaz de establecer formas, es decir, de “formalizar”. Siendo éste un tema bastante amplio, he decidido circunscribirlo al siglo XIX en este artículo, y más en concreto a algunos aspectos de la obra de Jacob Burckhardt. Abordaré el tema a través del examen de la relación entre los conceptos de *Historismus* y *Bildung*, historicismo y formación (o cultura). Por historicismo entiendo una crítica a la concepción metafísica de verdad, en la que se presupone la posibilidad de conocer científicamente los fenómenos individuales a través de los cuales el ser humano descubre la historicidad de la vida. Y en lo que concierne a la idea de formación, haré mías las palabras de Jörn Rüsen: “Formación es la capacidad de contraponerse a la alteridad del pasado, de levantar el velo de familiaridad que se tiene con el pasado camuflado en la vida práctica presente, y de reconocer lo extraño, así descubierto, como propio”.¹

Este trabajo se divide en dos partes. En la primera trataré sobre las reflexiones teóricas de Jacob Burckhardt. Esta parte se divide, a su vez, en tres apartados en el primero de los cuales presentaré el problema inicial, es decir, la relación entre el conocimiento histórico (historicismo, en este caso) y la sabiduría (formación, *Bildung*). En la segunda parte examinaré de qué modo las consideraciones son aplicadas por el propio Burckhardt a su *Historia de la Cultura Griega* analizando el problema de si para él es posible llegar a ser un hombre cultivado a través del estudio de la historia.

Las reflexiones teóricas de Burckhardt: la ruptura entre ética (sabiduría) y conocimiento (historia)

En un primer momento la definición de historia que Burckhardt ofrece parece sintonizar perfectamente con la tradición historicista, ya que dicha definición se presenta en oposición a la filosofía de la historia, la cual, para dicho autor, “es un centauro, pues la historia, esto es, el acto de coordinar, es no-filosofía, y la filosofía, es decir, el acto de subordinar, es no-historia”.² Hasta ese momento Burckhardt tan sólo había repetido las críticas de Herder, Ranke e incluso de Droysen a la filosofía de la historia, ya fuese kantiana o hegeliana. Sin embargo, también se puede leer algo que considero estimulante para una ulterior investigación:

(...) la filosofía, cuando alcanza directamente el corazón (*direct auf den Leib geht*), al dirigirse a los grandes y universales enigmas de la vida (*Lebensrätsel*), indudablemente está muy por encima de la historia, la cual, en el mejor de los casos, sigue este objetivo, aunque como mucho de modo precario e indirecto.³

¹ Jörn Rüsen, *Lebendige Geschichte: Grundzüge einer Historik III – Formen und Funktionen des historischen Wissens* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), 108. Sobre La historia del concepto de la *Bildung*, El clásico de Fritz K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969), 86-87; y D. Sánchez Meca, “El concepto de *Bildung* em El primer romanticismo alemán,” *Daimon*, 7 (1993), 73-88.

² Jacob Burckhardt, *Kritische Gesamtausgabe – Band 10: Aesthetik der bildenden Kunst/ Über das Studium der Geschichte* (München: Beck; Basel: Schwabe & Co., 2000), 113.

³ Jacob Burckhardt, *Kritische Gesamtausgabe – Band 10*, 133-134.

Por lo tanto, Burckhardt igualmente aclara que los objetivos de la historia son distintos de la filosofía; aunque por otro lado, al observar a ambas separadas en el ámbito cualitativo del conocimiento (las dos serían, en este sentido, incomparables), también ve la historia como algo inferior a la filosofía en lo que concierne al significado vital del propio conocimiento histórico (en este sentido, historia y filosofía sí serían comparables). Si tomamos como referencia la relación establecida por Burckhardt entre historia y filosofía, ¿sería legítimo por lo tanto afirmar que sabiduría e historia (como conocimiento) son objeto de estimación aquí a partir de criterios distintos? En caso de concluir que existe una ruptura inconciliable, sería también necesario admitir que el mundo del conocimiento está completamente dividido en áreas autónomas, mientras que el mundo de los sentidos todavía mantiene su unidad. En rigor, por lo tanto, se trata del asunto de la relación dramática entre sentido y verdad. En suma, podemos enunciar varias verdades respecto a los objetos, pero tales verdades no serán de vital importancia.

Planteado el tema de otro modo: al coordinar, al establecer relaciones entre las diferentes áreas de la vida humana, ¿la historiografía estaría también pagando el precio de dejar de lado los asuntos más importantes? El problema es difícil de abordar, pues en varios pasajes de Burckhardt es frecuente encontrar exhortaciones al sentido que tiene el estudio de la historia, siendo la más famosa la siguiente:

Lo que un día fue júbilo y sufrimiento, necesitó volverse conocimiento (...). La expresión *historia magistra vitae* adquiere un sentido más elevado y, al mismo tiempo, más modesto. Mediante la experiencia no queremos tanto el hecho de ser prudentes (en el caso de que se repita lo mismo), cuando el volvernos sabios (para siempre).⁴

Lionel Gossman ha visto precisamente en este pasaje una adhesión al concepto alemán de *Bildung*.⁵ Ahora bien, mi primera interrogante es la siguiente: si la historia todavía asume el ser la maestra de la vida, o si la vida es antes la maestra de la “histórica”,⁶ entonces ¿cómo es posible llegar a ser un sabio u hombre cultivado en el caso de que no se alcancen a conocer esos “enigmas de la vida”?

El mencionado problema ya se halla presente en la bibliografía sobre Burckhardt. Comenzaré por citar el estudio de Wolfgang Hardtwig, quien afirma que “Burckhardt surge como el más relevante, pero también el más limitado representante de los valores de la formación [*Bildungswerte*] humanista, cuya visión de mundo y estética son deudoras del clasicismo”.⁷ Lionel Gossman, en su obra más reciente, apunta, a su vez, que las dos principales obras de Burckhardt (sobre el Renacimiento y sobre Constantino el Grande) todavía pretenden ser obras de la *Bildung* antes que “científicas”.⁸ Por su parte John Hinde

⁴ *Ibid.*, 138.

⁵ Cf. Lionel Gossman, *Basel in the Age of Burckhardt: Studies in Unseasonable Ideas* (Chicago: The University of Chicago Press, 2000), 272.

⁶ Cf. Naiara dos Santos Damas Ribeiro, “A Europa em Jogo: as críticas de Johan Huizinga à cultura de seu tempo (1926-1945)” (M. A. Thesis, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008), 42.

⁷ Wolfgang Hardtwig, *Geschichtsschreibung zwischen Alteuropa und moderner Welt: Jacob Burckhardt in seiner Zeit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974), 17.

⁸ Lionel Gossman, *Basel in the Age of Burckhardt*, 271-272, 282.

observa en la *Bildung* una connotación política, un término medio entre el “radicalismo agresivo” de los liberales y el “reaccionarismo” de los absolutistas.⁹ Richard Sigurdson aporta, a su vez, una visión diferente: la concepción burckhardtiana de la *Bildung* habría servido de lastre y apuntaría hacia un proyecto conservador de cultura y sociedad.¹⁰ Es destacable asimismo el trabajo de Cássio Fernandes sobre el humanismo de Burckhardt, sobre todo para el análisis de la *Cultura del Renacimiento en Italia* en el ambiente cultural de la Basilea de la época.¹¹ No obstante, a pesar de estos cuidadosos estudios, ninguno de estos autores se ha ocupado de emprender un análisis a partir de los pasajes en los que Burckhardt menciona efectivamente la palabra *Bildung* – acaso porque no es el concepto que más les ha interesado.

Está muy lejos de mi intención, por supuesto, responder al tema de un modo definitivo. Sólo aspiro a sacar a la luz e inventariar pasajes de la obra de Burckhardt que muestren la relación entre historia y sabiduría. La pregunta es, por lo tanto, la siguiente: ¿Cómo soslayar un objeto importante (los que guardan los enigmas de la vida), y sin embargo llegar a transformarse en sabio?

Antes de estudiar el caso de la *Historia de la Cultura Griega*, es necesario un breve examen acerca de qué es lo que constituye para Burckhardt el sujeto del conocimiento histórico. Tras el pasaje en que Burckhardt asegura que la historia nos puede convertir en “sabios para siempre”, se puede leer este otro: “Afirmación del verdadero escepticismo en un mundo en que orígenes y fines se desconocen y donde el medio se encuentra en constante movimiento”.¹² El escepticismo es, por lo tanto, el rechazo del conocimiento total del proceso histórico entendido éste como la posibilidad de dejarse sorprender por el misterio de la grandeza creadora del hombre. Partiendo de esa premisa, y aún consciente de que en historia es difícil a la vez que problemático el trazar una clara línea de separación entre sujeto y objeto, trataré el tema de las formas posibles de sujeto en Burckhardt.

La principal forma de la subjetividad en Burckhardt parece ser la contemplación. Aún en su intento de señalar la diferencia entre historia y filosofía, Burckhardt se adentra en una dimensión ética que, sin embargo, querría evitar: el tema de la felicidad e infelicidad en la historia, y esto, lo dice él,

(...) no por indiferencia delante de un sufrimiento que nos puede alcanzar, ya que estamos todos protegidos de la objetividad fría, sino porque reconocemos la ceguera de nuestro deseo a medida que los deseos de los pueblos y de los individuos sufren cambios, se superan y se contradicen. Pudiéramos abdicar totalmente de nuestra individualidad y observar la historia de los tiempos venideros con tanta calma como

⁹ John Hinde, *Jacob Burckhardt and the Crisis of Modernity* (Montreal: McGill-Queens University Press, 2000), 20.

¹⁰ Richard Sigurdson, *Jacob Burckhardt's Social & Political Thought* (Toronto: University of Toronto Press, 2004), 51-52.

¹¹ Cássio Fernandes, “O humanismo da Basileia e a obra de Jacob Burckhardt,” en *A Dinâmica do Historicismo: Revisitando a historiografia moderna*, ed. Valdeci Lopes de Araujo et alii (Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008).

¹² Jacob Burckhardt, *Kritische Gesamtausgabe – Band 10*, 138.

inquietud como si fuera un espectáculo de la naturaleza. Quizá compartiéramos conscientemente uno de los grandes capítulos de la historia del Espíritu si lo hiciéramos como se contempla desde la tierra firme una tormenta marítima.¹³

Parece, por lo tanto, apreciarse en Burckhardt un deseo contemplativo de liberarse de todas las huellas de su tiempo para que el pasado se pueda dejar sentir efectivamente. El egoísmo, evidentemente, no es exactamente un defecto del carácter, sino más bien una situación bastante corriente que tiene lugar debido a la desorientación que emerge de entre las corrientes que confluyen en una determinada época. Una tendencia muy pronunciada de este egoísmo es, según Burckhardt, el patriotismo. En esta crítica Burckhardt claramente se diferencia de los historicistas (de un Droysen, por ejemplo). El egoísmo historiográfico aparece como un intento de servirse del conocimiento para “herir otros modos de pensar”.¹⁴ El conocimiento histórico será, por lo tanto, tanto más capaz de generar cultura y sabiduría cuanto menos “egoísta” sea. Nos queda por saber cómo trasladó Burckhardt esta premisa a su *Historia de la Cultura Griega*.

El hombre culto y la conciencia de la continuidad

Me propongo examinar el citado problema a partir de *La Historia de la Cultura Griega*. He elegido estas clases de Burckhardt, hoy compiladas en cuatro tomos, no sólo por haber seguido a los cursos de carácter teórico, sino también por que en dichas clases Burckhardt tiene que lidiar con un tema central para la discusión sobre el carácter ejemplar de los clásicos. Para desarrollar el problema pretendo mostrar en el texto de *La Historia de la Cultura Griega* el carácter estimulante – que lleva a plantear nuevas cuestiones – de la dimensión formativa de la historiografía burckhardtiana, en respuesta a la siguiente afirmación de un especialista: con la disolución de la tradición de la *Historia Magistra Vitae*, el “ejemplo particular, proveniente del pasado, perderá necesariamente su fuerza”.¹⁵ Yo creo, por el contrario, que hay razones para pensar la cultura griega, justamente en su particularidad, si bien no como ejemplar, sí como algo fundamental, en el caso de Burckhardt. Por esa razón el fin de la ejemplaridad no me parece verificarse en la afirmación plena y sin brechas de un singular colectivo, sino más bien debido a la dificultad de aprehender lo que pueda haber de esencial en esta particularidad: como dice Burckhardt, “(...) vemos con los ojos de los griegos y hablamos con sus expresiones”.¹⁶ Difícilmente, por lo tanto, Burckhardt habría estado de acuerdo con la afirmación de rankeana de que todas las épocas son iguales ante Dios. Los griegos, para Burckhardt, representaron “el momento culminante de la formación humana”, capaz de armonizar orden y libertad.¹⁷

¹³ *Ibid.*, 153.

¹⁴ Jacob Burckhardt, *Kritische Gesamtausgabe – Band 10*, 313.

¹⁵ Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995), 58.

¹⁶ Jacob Burckhardt, *Kritische Gesamtausgabe – Band 19: Grieschische Culturgeschichte – Band 1: Die Griechen und ihr Mythos/Die Polis* (München: Beck; Basel: Schwabe & Co., 2002), 371.

¹⁷ Jacob Burckhardt, *Kritische Gesamtausgabe - Band 21: Grieschische Culturgeschichte Band III: Die Kunst. Die Poesie. Zur Philosophie und Wissenschaft* (München: Beck; Basel: Schwabe, 2002), 4.

La afirmación de Burckhardt no es original. La Grecia clásica constituye una obsesión tradicional en la cultura alemana. A propósito de la importancia de los griegos en la definición de la idea de *Bildung* de la cultura alemana, veamos, por ejemplo, qué nos dice el historiador Thomas Nipperdey. Para Nipperdey, la *Bildung* que se desarrolla como valor cultural en el siglo XIX “(...) es, a diferencia de la escuela, un proceso duradero e interminable, y por esta razón tiene su fin en sí misma (...). La *Bildung* se separa del mundo de la praxis, del trabajo, de la economía, de la ganancia de dinero”.¹⁸ Y en esta separación, la *Bildung* se mira a sí misma acudiendo al ideal de hombre griego clásico:

Encontramos el ideal de la humanidad plena, y éste es el cambio específico [de la cultura de la *Bildung*], en los griegos. Los romanos oprimieron el individuo, mientras los cristianos hicieron lo que les era natural; los modernos decayeron en favor de la utilidad y de la especialización. Así que los griegos no son sólo los fundadores de nuestra cultura, sino que incorporan el ideal de la pluralidad desarrollada.¹⁹

La imagen del griego clásico es tan decisiva como espiritualmente tensa en lo que hace al ámbito de la cultura intelectual alemana de finales del siglo XVIII e inicios del XIX – a juzgar por algunos textos significativos, la “obsesión helénica” todavía se mantiene durante el siglo XX. Se pueden observar ejemplos en la imagen de lo bello inalcanzable y platónico en *Muerte en Venecia*, de Thomas Mann, así como en el primer capítulo de *Dialéctica de la Ilustración* de Theodor Adorno y Max Horkheimer. Lo que aquí importa es que la cultura griega era, todavía entonces, la referencia, el patrón, a partir del cual toda actividad cultural debía medirse – aunque en estado de tensión moral y espiritual – en la cultura intelectual alemana de la época de Burckhardt.

Como señala Peter Szondi podemos establecer un momento fundamental de esta relación en 1764, cuando Joachim Winckelmann publicó su clásico *Geschichte der Kunst des Altertums*, obra decisiva para la discusión futura sobre el papel de los griegos en la cultura germana. En ella se encuentran los fundamentos básicos del clasicismo, según los cuales la imitación de los griegos sería la que otorgaría al poeta moderno su autonomía.²⁰ Friedrich Schiller, en cambio, no tuvo la misma visión de Winckelmann. En su ensayo *Über naïve und sentimentalische Dichtung* (sobre la poesía ingenua y sentimental), escrito en 1796, Schiller separó la relación entre antiguos y modernos y para ello se sirvió de los conceptos de “ingenuo” y “sentimental”. Preocupado con el establecimiento de una poética moderna, Schiller no veía en los griegos a personajes ingenuos, puesto que la ingenuidad era para él un intento de reunificación de los reinos de la libertad y de la necesidad – una vez que éstos se separaron. Puesto que los griegos, según él, no conocieron tal separación, sería inadecuado tomarlos como ejemplos para tal concepto. El esfuerzo de buscar una actividad autónoma futura, y no mimética, le permitiría a Schiller la crítica a cualquier intento de “retorno”. Ahora bien, según Szondi, la nostalgia no es lo único que Schiller

¹⁸ Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800-1866: Bürgerwelt und starker Staat* (München: Beck, 1998), 58.

¹⁹ *Ibid.* Sobre la nostalgia de los intelectuales alemanes en relación con la cultura griega, el trabajo clásico de J. Taminioux, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'Idéalisme Allemand* (La Haya: M. Nijhoff, 1967).

²⁰ Peter Szondi, *Poetik und Geschichtsphilosophie Band 2* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974), 34.

crítica: también critica el propio objeto que genera la nostalgia.²¹ Schiller une, por lo tanto, el reclamo historicista en favor de la unicidad, pero también está pensando en un reclamo por el que la poética moderna se libere del pasado para abrirse a nuevas posibilidades de futuro. Es extremadamente interesante que incluso un poeta como Friedrich Hölderlin (1770-1843), posiblemente el mayor representante del romanticismo alemán, haya mostrado una postura ambigua en relación a los griegos. En el caso de Hölderlin, señala Szondi, al poeta no le cabría imitar la forma alcanzada por los griegos, sino más bien el proceso por el cual tales formas habrían sido generadas.

En Burckhardt el problema todavía resulta más complejo. Lo he observado en mi lectura de la *Historia de la Cultura Griega* y lo intentaré formular a través de la siguiente pregunta: ¿cómo es posible entender este carácter fundamental de los griegos – sin acudir, obviamente, a lo que Nietzsche llamaba la “historia monumental” – sin olvidar al mismo tiempo la crítica a la apología hecha por uno de los más notables representantes del humanismo clásico alemán, Friedrich Schiller, cuya visión optimista de Grecia fue claramente criticada por el propio Burckhardt?²²

Pero, ¿qué significa la idea de “formación” en Burckhardt? Es decir, ¿de qué modo esta expresión aparece en el texto? Paso a continuación a presentar un breve inventario de los posibles sentidos y aplicaciones de la palabra formación (*Bildung*), en *La Historia de la Cultura Griega*.

En un primer momento, el hombre culto no es necesariamente el hombre especializado:

(...) no ambicionamos practicar la investigación especializada en su sentido literal (...) sino tomar parte del todo, obtener una visión de la Grecia en su totalidad; de la erudición ya cuida la actual literatura histórico-antiquaria; defendemos un alimento constante y vitalicio para la formación [*Bildung*] y para el placer.²³

No sorprende que, al ir más allá de las sagradas fronteras disciplinares, el tranquilo y moderado historiador de Basilea haya recibido abundantes críticas de los especialistas de la época.²⁴ Pero la *Bildung* no excluye la meticulosa investigación científica²⁵ – aunque tampoco se reduce a ella. Sin embargo, es cierto que el hombre culto no se define sólo por el interés sincero hacia experiencias objetivas ajenas a su especialidad, sino que también debe ser capaz de “(...) completar la imagen de la continuidad del modo más perfecto posible; ello diferencia alguien consciente de alguien sin consciencia, de un bárbaro; del

²¹ *Ibid.*, 158-159.

²² Jacob Burckhardt, *Kritische Gesamtausgabe – Band 20: Griechische Culturgeschichte Band II*. (München; Beck; Basel: Schwab, 2005), 350.

²³ Jacob Burckhardt, *Kritische Gesamtausgabe – Band 19*, 368.

²⁴ Ingomar Weiler, “Jacob Burckhardt und die Altertumswissenschaft seiner Zeit,” en *Jacob Burckhardt und die Griechen*, ed. Leonhard Burckhardt y Hans-Joachim Gehrke (Basel: Schwabe; München: Beck, 2006), 49-52.

²⁵ Jacob Burckhardt, *Kritische Gesamtausgabe – Band 10*, 156.

mismo modo que la mirada hacia el pasado y al futuro diferencia al hombre del animal”.²⁶ El hombre culto, por lo tanto, sobrepasa los límites de la especialización y también es capaz de completar la imagen de la *continuidad*, siendo éste, en realidad, el elemento central capaz de definir al hombre. Éste es el sentido de la *Bildung* que más me interesa aquí.

Para comprender en qué medida la consciencia forma parte de imagen de la continuidad, mi estrategia de lectura ha consistido en destacar pasajes en los cuales Burckhardt compara a los griegos con otras épocas, y anotar los criterios que informan tal comparación. Quizás sea prudente, al hacer este ejercicio de comparación, obedecer a la propia estructura del discurso de Burckhardt y establecer como criterio precisamente las tres grandes potencias a las que hace referencia el propio autor: la religión, la política y la cultura. Comenzaré con la comparación en el ámbito religioso.

Aquí es fundamental la diferencia apuntada por Burckhardt entre los griegos y su propio tiempo. La comparación aparece explícita cuando el autor se decide a exponer la forma griega de relacionarse con el tiempo:

De un modo general, podemos afirmar que una de las diferencias más acentuadas entre el mundo antiguo y nuestro mundo consiste en la pretensión o creencia de aquél en adivinar de modo maravilloso el futuro, pretensión ésta que no tenemos. De los presagios (...) nadie dudaba, y si diéramos la palabra a los griegos, éstos nos contestarían inmediatamente: si ustedes tuvieran nuestros ojos, verían que el futuro se nos adelanta de varias maneras por medio de presagios.²⁷

Es difícil estimar con qué grado de consciencia Burckhardt usó nuevamente la imagen de la “mirada”, pero la contradicción parece evidente: si en el Prólogo Burckhardt había afirmado que nuestros ojos son los de los griegos, ahora, usando la misma metáfora de los ojos, él mismo subraya la diferencia radical entre el “nosotros” (lo que incluye al propio autor) y los griegos.

En otros pasajes Burckhardt anuncia igualmente sus intenciones al comparar los griegos con su propia época o con cualquier otra época histórica. Pero no es ésa la razón por la que el autor acaba omitiendo los paralelismos. La superioridad griega ante el hombre del siglo XIX, si bien aparece de modo discreto en el pasaje anterior, va a perder toda su sutileza en otros pasajes. Curiosamente perderá de nuevo dicha sutileza debido a la comparación que el autor formula apelando a los sentidos. Esta vez, la profunda distinción queda manifiesta cuando el propio Burckhardt se refiere a la infinitamente más elevada capacidad griega de escuchar poesía:

En el Olimpo, el canto y la música están en casa. Pero, además de estos dioses, sus antecesores terrenos de los aedos se vuelven figuras maravillosas, transformándose en mitos trágicos.

Pero si queremos tener la perspectiva correcta sobre la relación de estos aedos con su público, necesitamos, sobre todo, abstraer todo lo que nos limita. Nada nos parece más

²⁶ Jacob Burckhardt, *Kritische Gesamtausgabe – Band 19*, 371.

²⁷ Jacob Burckhardt, *Kritische Gesamtausgabe – Band 20*, 257-258.

extraño que un pueblo que no se interesa por la novedad del momento, pero que, de modo urgente y ansioso, busca mensajes de estos dioses y héroes (...) creados por ellos. (...) El pueblo oyente creía en todo lo que escuchaba y ansiaba todavía más. En esta gran imagen idealizada de su ser duradero, los griegos disfrutaban, en cierta medida, de la eternidad, mientras nosotros estamos meramente rodeados de periódicos.²⁸

Burckhardt afirma la existencia de una unidad entre el poeta, los dioses y héroes, y su público. La comparación, por lo tanto, funciona en sentido contrario; un sentido no tanto debido a la pérdida de unidad como a la pérdida o desaparición de la propia poesía: el deseo actual es tal porque procede de la propia novedad, donde poeta es sustituido por el periodista. El pueblo de oyentes está convencido ingenuamente no sólo de su unidad, según aparece en ciertos pasajes, sino también de esta sensación de unidad, sensación de unidad que el no tan ingenuo Burckhardt también, precisamente, comparte.

Ahora bien, el hecho de aceptar la imagen que los griegos tenían de sí mismos, no significa que Burckhardt elimine la existencia de problemas para comprenderla. En todo momento el propio autor menciona dificultades que pueden llegar a hacer imposible el conocimiento histórico de la cultura griega. Un buen ejemplo es la recurrente comparación religiosa con el cristianismo a la que acude Burckhardt.

Al hablar de los mitos griegos, Burckhardt alerta de la diferencia entre la religiosidad griega y la religiosidad de raíz cristiana. Esta diferencia merece ser subrayada dado que Burckhardt soslaya las dos formas habituales de comprender la naturaleza del mito entre los griegos:²⁹ la alegórica y la racional. La primera comprende los dioses como símbolos de fuerzas éticas, y ya se hace notar, según Burckhardt, en la propia Antigüedad romana. Por su parte, la de carácter racional reduce a los dioses al reflejo de acciones humanas. Es común a ambas el esfuerzo de ver la relación entre los griegos y sus dioses y héroes como una relación mediada, y para Burckhardt los propios cantos, la misma naturaleza “oyente” del pueblo griego ya están señalando la ausencia de una mediación específica. Siempre estamos, en el caso de Burckhardt, ante algo inmediato, presente, tangible y sensible. Así la constante necesidad de conocer a través de mediaciones parece conducir al fracaso el intento burckhardtiano de comprender la religiosidad griega. Por lo tanto la pregunta salta de nuevo: ¿de qué modo, en ese caso, los griegos pueden ser nuestros ojos de modo que nosotros podamos hacer nuestras sus propias expresiones?

Al hablar de política, el matiz crítico de la comparación planteada por Burckhardt adopta ahí un tono irónico. Los griegos representarían la propia idea de *sophrosyne*.³⁰ Para Burckhardt, la diferencia entre los sistemas políticos modernos y el de los griegos es simple: para aquéllos, el individuo prevalece sobre el Estado, el cual, una vez que es capaz de garantizar la seguridad del individuo, le otorgará las condiciones para desarrollar todas sus capacidades. Aparecen al completo las ideas de Humboldt cuando el autor carga consigo con toda la connotación liberal de la *Bildung*: ya para los propios los griegos el

²⁸ *Ibid.*, 37.

²⁹ Jacob Burckhardt, *Kritische Gesamtausgabe – Band 20*, 75-76.

³⁰ Jacob Burckhardt, *Kritische Gesamtausgabe – Band 19*, 55.

todo prevalecía sobre las partes sin que eso – Burckhardt lo deja muy claro – implicase opresión alguna. Para el autor se trataba sólo de la consciencia de privilegiar lo duradero en lugar de lo efímero.³¹ Leyéndolo en profundidad, el texto burckhardtiano presenta, por supuesto, una profunda idealización del griego en el ámbito político. Para el autor, la política griega, además de privilegiar lo duradero, también permite que, gracias al objetivo del Estado, sea el individuo el que desarrolle todas sus potencialidades: “Libertad y subordinación ya estuvieron umbilicalmente unidas”.³² Se siente, por lo tanto, la presencia de Hegel; sin embargo, el objeto de deseo ya no será la monarquía prusiana, sino la *pólis* de Aristóteles; algo que no deja de ser profundamente irónico en el caso de Burckhardt.

Las mismas ideas valen para la exposición de Burckhardt sobre la poesía homérica y la tragedia griega. Claramente el autor muestra nuevamente sus dudas ante la capacidad moderna de comprender, por ejemplo, la *Ilíada*. Su crítica iba dirigida a los lectores de novelas, deseosos de episodios picantes y de acción, pero carentes de la más mínima capacidad para juzgar la autonomía de una obra que irradiaba alegría en sus más de mil personajes, en su enredo siempre a favor de un retardo de la acción, hacia el diálogo, y en contra de la aceleración.³³ Y también para la cultura contemporánea en las tragedias históricas de Schiller, como *Wallenstein* y *Guillermo Tell*, la oposición entre historia y mito es, para Burckhardt, igualmente fundamental. Da la sensación de que la pérdida del mito es, a juicio del autor, el diagnóstico de la incapacidad moderna de comprender la cultura griega.

Pero el camino de Burckhardt es curvilíneo. Todo lo que aquí se ha dicho y ponderado, es decir, nuestra dificultad en conocer a los griegos, la afirmación de que ellos son nuestros ojos y expresiones, etc., son indicios que nos tienta a concluir que, para Burckhardt, los griegos no sólo son nuestros ojos y expresiones, sino que son de una superioridad tal que se hace imposible que conozcamos su cultura; aún así no se debe confundir los comentarios de Burckhardt con la apología hecha por Schiller, cuyo optimismo sobre Grecia fue claramente criticado por el propio Burckhardt,³⁴ como se sabe un lector voraz de Schopenhauer.³⁵

De modo más incisivo sólo he observado problemáticas parecidas a las aquí señaladas en el caso de Tonio Hölscher,³⁶ en su estudio sobre el modo en que Burckhardt se aproxima a la escultura griega. Así que, tras esta breve exposición, lo que presento son más bien tres dudas o preguntas. A saber:

³¹ *Ibid.*, 56.

³² *Ibid.*, 61.

³³ Jacob Burckhardt, *Kritische Gesamtausgabe - Band 21*, 71.

³⁴ Jacob Burckhardt, *Kritische Gesamtausgabe - Band 20*, 350.

³⁵ Manfred Landfester, “Burckhardt und seine Lieblingsgegner,” en *Jacob Burckhardt und die Griechen*, ed. Leonhard Burckhardt y Hans-Joachim Gehrke (Basel: Schwabe; München: Beck, 2006), 134.

³⁶ Tonio Hölscher, “Die bildende Kunst in Jacob Burckhardts Griechischer Culturgeschichte: Eine Oase glücklicher Authentizität,” en *Jacob Burckhardt und die Griechen*, 303-307.

1. Teniendo en cuenta las objeciones presentes en *La Historia de la Cultura Griega*, ¿es posible tomar consciencia de una imagen de la continuidad?
2. Si los griegos nos proporcionan sus ojos y sus expresiones, ¿por qué perdimos la capacidad de experimentar e incluso comprender la vivencia mítica y poética del mundo?
3. Finalmente, ¿cómo crear una imagen de los griegos reconociendo su superioridad y excepcionalidad sin caer en la trampa de la idealización?

¿Réquiem por el hombre culto?

Puede parecer contradictorio un tratamiento sistemático con un autor tan resbaladizo y hábil en el disimulo como Burckhardt. Sin embargo, no tengo inconveniente en adelantar aspectos de mi trabajo siguiendo las siguientes pautas: me he referido a la idea de *Bildung* como imagen de continuidad y, una vez destacadas las tensiones de este proyecto de Burckhardt, voy a concluir apuntando a un posible camino para el posterior desarrollo de la investigación, esto es, a la idea de conocimiento resignado en Burckhardt.

La concepción de la historia como un conocimiento resignado no es novedosa en el ámbito del historicismo de lengua alemana. Ya está presente en Herder, cuyas filosofías de la historia del lenguaje claramente se construyen a partir de una teología negativa, de una doble negación, ya sea hacia la pretensión megalómana de las filosofías iluministas de la historia,³⁷ ya hacia el empirismo miope confiado en su capacidad de conocer perfectamente la naturaleza del otro.³⁸ De modo diverso, Droysen también mantiene una postura resignada ante el conocimiento en general. Aunque su teoría de la historia sea altamente sofisticada, sistemática y cautivadora, en mi opinión al menos aparece recogida en la siguiente frase: “la mirada no soporta la luz pura; si uno mira hacia el sol, queda ciego y termina viendo sólo sus propios fantasmas”.³⁹

Herder y Droysen, sin embargo, eran protestantes y jamás separaron su fe de su pensamiento. En el caso de Burckhardt, a pesar de la osada e interesante tesis de Thomas Howard de que el historiador de Basilea había renunciado a la religiosidad oficialmente reconocida pero mantenía el presupuesto cristiano para estructurar su concepción escéptica del conocimiento histórico,⁴⁰ creo que la resignación de Burckhardt era de otra naturaleza. Es en este punto en el que Burckhardt se destaca en el paisaje de la historiografía de lengua alemana del siglo XIX. La resignación es en este caso mucho más dolorosa y pesada, pues no hay un Ser que garantice el sentido, aunque dicho Ser sea inaprensible al entendimiento

³⁷ Johann Gottfried Herder, *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade: Uma contribuição a muitas contribuições do século*, trad. José Maria Justo (Lisboa: Antígona, 1995), 35-36.

³⁸ *Ibid.*, 37.

³⁹ Johann Gustav Droysen, *Historik* (Stuttgart; Bad-Canstatt: Fromann-Holzboog, 1977), 40.

⁴⁰ Thomas A. Howard, *Religion and the Rise of Historicism: W. M. L. De Wette, Jacob Burckhardt and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 158-160.

humano. Y en ese sentido cabe preguntarse cómo será posible afirmar la posibilidad de completar la imagen de la *continuidad*.

En sus discursos teóricos, Burckhardt establece una diferencia entre historia y filosofía. Si ésta subordina para conocer, evidenciando fundamentos y principios del conocimiento (la conjetura cartesiana, la idea de Espíritu en Hegel, el *Dasein* en Heidegger, etc.), aquélla coordina, y al coordinar diferentes actividades de la vida (como religión, política y cultura, para mantener el mismo ejemplo de Burckhardt de las grandes potencias de la historia), sólo roza las preguntas vitales, esto es, aquéllas que retornan al centro de los problemas. Pero es necesario observar que la filosofía no sustituye la teología; que la diferencia reside más en la osadía de la pregunta que en la validez universal de la respuesta.

Una lectura de la *Historia da Cultura Griega*, en mi opinión, presenta un síntoma, a saber, el de la aporía de la consciencia del hombre culto. Goethe y Schiller, además de Nietzsche y Schopenhauer, aparecen cada uno dotados de un peso diferente en las páginas de la *Historia de la Cultura Griega*. Y, al estar reunidos, ofrecen la imagen de una cultura pensándose a sí misma. Este movimiento, muy semejante al realizado por Dilthey en *Vida y Poesía*, es discreto, pero se desvela poco a poco en medio de las miles de páginas de las clases de Burckhardt sobre la cultura helénica. Ahora bien, al pensarse a sí misma, la cultura histórica alemana deja oír, en Burckhardt, los primeros acordes del réquiem por el ideal del hombre cultivado. Parafraseando a Droysen: al mirar el sol griego, el hombre moderno ve sus propios fantasmas.

Traducción de Julia da Rocha Barretto.

Profile

Professor of Theory and Methodology of History at the Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Main Fields of research: German historicism, German historical culture and hermeneutics. Fellow of CNPq (National Council for Research and Scientific Improvement), Brazil. Secretary of the Brazilian Society of Theory of History and History of Historiography.

Profesor de teoría y metodología de la Historia en la Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Especialidades: Historicismo alemán, cultura histórica alemana y hermenéutica. Investigador del CNPq (Consejo Nacional de Investigación y Desarrollo Científico), Brasil. Secretario de la Sociedad Brasileña de Teoría de la Historia y de la Historiografía (SBTHH).

Fecha de recepción: 18 de marzo de 2011

Fecha de evaluación: 26 de marzo de 2011

Publicado: 15 de junio

Para citar este artículo: Pedro Spinola Pereira Caldas, “El hombre culto: una aproximación a la *Historia de la Cultura Griega*, de Jacob Burckhardt”, *Historiografías*, 1 (primavera, 2011): pp. 23-34, <http://www.unizar.es/historiografias/numeros/1/cald.pdf>