

# El estudio de la historia y la formación del ciudadano. *Las Reflexiones sobre la historia universal* de Jacob Burckhardt

**Recibido:** 2 de febrero de 2020.

**Aceptado:** 14 de marzo de 2020.

## I

Jacob Burckhardt (1818-1897) fue testigo de las grandes transformaciones de su siglo, desde el resquebrajamiento de la Restauración al apogeo del imperialismo, pasando por la revolución de 1848, los movimientos nacionalistas, la construcción del imperio alemán con Prusia a la cabeza, el auge del movimiento obrero, etc. Su vida intelectual se formó inicialmente en torno a los planteamientos del idealismo de la época de Goethe, que, a raíz de sus años de estudio en la Universidad de Berlín (1839-1843), sufrieron una amalgama con el historicismo de sus maestros, sobre todo de Ranke. Con el tiempo abandonó el historicismo rankeano, con su énfasis en las ideas de los pueblos y los Estados, para contemplar la historia como lugar de expresión de la autodeterminación humana (*humanitas*).

Profesor en la Universidad de Basilea desde 1843, sus obras, aunque discutidas, no han dejado de reeditarse. Las páginas siguientes están dedicadas a sus lecciones *Sobre el estudio de la historia*, dictadas tres veces en la Universidad entre 1868 y 1873; su sobrino Jacob Oeri organizó las notas de estos cursos y las publicó como libro en 1905 bajo el título *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. En 1982 fue publicada una edición crítica de los manuscritos<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> El texto de las *Weltgeschichtliche Betrachtungen* preparado por Jacob Oeri fue traducido al español por Wenceslao Roces y publicado en México en 1943 bajo el título *Reflexiones sobre la*

## II

Burckhardt reconoce como características singulares de su época la rápida transformación del mundo y la consideración del presente como tiempo histórico. La conciencia de la historicidad del presente tiene para él distintos hitos, entre los que no duda en destacar a la revolución francesa, que hizo visible el carácter mutable de la realidad e impuso un corte evidente para todos entre el pasado y el futuro al sustituir una gran monarquía asentada en la tradición y el derecho divino de los reyes por una nueva forma de justificar el ejercicio del poder, basada en la razón.

No concede, sin embargo, Burckhardt demasiada importancia política a este cambio, pues reconoce una oculta continuidad entre el Estado absolutista y el que surge de la Revolución: el Estado, simplemente, dejó de «llamarse Luis para pasar a llamarse república» (300/141). Mayor trascendencia asigna al efecto de la Revolución en el público, que no habría consistido, como quería Kant, en despertar el entusiasmo moral, sino en haber familiarizado a todos con el entramado pragmático de la acción humana. Esta forma de recepción de los acontecimientos tiene para Burckhardt su precedente en los planteamientos de la filosofía de la ilustración, que no solo sembró las semillas de la Revolución mediante la creencia en la bondad humana deformada por la sociedad sino que también educó a los hombres para reconocer en cualquier acontecimiento la tramoya de causas demasiado humanas que, según Burckhardt, podría encontrarse –si las fuentes lo permitieran– en toda la historia universal (248/58).

La conciencia de la historicidad de la propia época resulta radicalizada por el reconocimiento de su relatividad, hecho que muestran las noticias sobre las costumbres de otros pueblos transmitidas por viajeros y exploradores. Conciencia de la accidentalidad de la posición individual fomentada asimismo por la fragmentación de la atmósfera cultural a manos de la proliferación de visiones del mundo que resulta de la publicidad del enorme caudal de experiencias de la literatura universal así como de aplicar a la explicación de la historia y del presente distintas doctrinas filosóficas y científicas (246 ss./59 ss.).

Los cambios revolucionarios ocurridos al final del siglo XVIII, su secuela de guerras e inestabilidad social y política así como la fragmentación de la cultura constituyen motivos fundamentales del aumento de la sensibilidad para la historia así como de la necesidad de conocerla. De hecho, tales cambios explican para Burckhardt el paso de la consideración histórica del mundo a la condición de ineludible punto de vista desde el que el individuo analiza pueblos y épocas, así como su propio pueblo y su propia época. Se revela en esta actitud, ya entonces plenamente interiorizada, que la percepción que el hombre tiene de sí mismo como ser histórico ha llegado a ser constitutiva de su *formación*. El centro de la reflexión burckhardiana sobre el estudio de la historia consiste

---

*historia universal*. La edición crítica de los manuscritos fue publicada por la editorial Beck, de Múnich. Las cifras incluidas a continuación entre paréntesis en el cuerpo del texto remiten respectivamente a las páginas de la edición crítica alemana y de la traducción de Roces.

precisamente en el examen de la incidencia de la conciencia histórica en este aspecto clave de la cultura humanística.

La formación mediada por la conciencia de la historicidad del presente y de la cultura requiere –como se lee en las lecciones– de algún contrapeso que evite el extravío que puede provocar en el ser humano esa forma de conciencia de sí y de su entorno. De ahí que Burckhardt se pregunte qué forma de conocimiento de las que cabe considerar como posibles guías para la formación de los individuos en la nueva era puede desempeñar adecuadamente tanto dicha función educativa como su presupuesto, la estabilización del horizonte histórico y vital del individuo.

Desestima el historiador suizo el valor formativo de la filosofía metafísica por su escasa capacidad para permear efectivamente la vida de la mayoría de los hombres, que permanecen sumidos en «una vulgar vida de filisteos dedicados a los negocios» (117/54). Frente a las pretensiones normativas de ese tipo de filosofía resulta indiscutible para Burckhardt que «solo el conocimiento del pasado nos da la pauta para medir la velocidad y la fuerza del movimiento dentro del cual vivimos» (248/58). La historia constituye el saber adecuado, por tanto, para determinar el sentido del presente dentro de la aceleración general de los acontecimientos, así como para dar cierta estabilidad al horizonte cultural; condiciones imprescindibles ambas para posibilitar la formación del hombre en la época de la conciencia histórica. El cumplimiento de dichas tareas no puede ser obra, sin embargo, de cualquier clase de saber histórico; los motivos por los que rechaza Burckhardt la aptitud para cumplirlas correctamente de la historiografía nacionalista (que denomina «patriótica», 117/54), la filosofía de la historia (ejemplificada en la de Hegel) y la historiografía científica permiten reconocer ciertas líneas fundamentales de su humanismo.

La manera nacionalista de estudiar la historia, que puede cumplir sin discusión la tarea de estabilizar el horizonte temporal y dar consistencia a una cultura, es desechada por ser indicio de parcialidad y «soberbia con respecto a otros pueblos, algo que por lo tanto se halla fuera de la senda de la verdad»; detecta en el fondo de esta historiografía, incluso, un afán de «causar daño a quienes piensan de otra manera» (117/54). Soberbia y animosidad constituyen actitudes incompatibles con *el primero de los objetivos que debe presidir la educación*: «llegar a ser un hombre capaz de conocimiento que pone por encima de todo la verdad y la afinidad con cuanto sea espiritual» (*ibid*).

El análisis de los presupuestos y consecuencias de la filosofía de la historia hay que leerlo también como un examen de la capacidad de esta forma de saber para educar al hombre en una época dominada por la conciencia de su historicidad. La primera objeción planteada a esta manea de estudiar la historia se dirige a su presupuesto, a la pretensión de conocer «los fines de la eterna sabiduría» (152/45); saber en el que Burckhardt no encuentra otra cosa que los prejuicios de los individuos y su época, aunque, una vez elevados a la condición de sentido del devenir histórico, permiten explicar todos los hechos como contribuciones u obstáculos a la realización de esos fines. Este planteamiento presenta la grave consecuencia de restar todo su valor a la historia espiritual de

multitud de naciones, de aquellas que no portan la antorcha del progreso hacia el cumplimiento del plan universal. La jerarquización de las épocas y las culturas implícita en esta manera de explicar el curso histórico desemboca en una certeza que resume para Burckhardt el planteamiento hegeliano sobre la historia: «nuestro tiempo es la coronación de todos los tiempos, o poco menos, y que todo lo anterior solo ha existido en función de nosotros y no, incluyéndonos a nosotros, por sí mismo, por lo anterior a ello, por nosotros y por el porvenir» (226/45). Así pues, objeta el historiador suizo a esta pretensión, en segundo lugar, no solo su carácter de error teórico, sino también –y es lo más importante– su grave consecuencia moral, que consiste en conducir a los individuos formados en esta autocomplaciente perspectiva a vivir de manera ya no histórica.

La vida humana verdaderamente histórica, tal como la concibe Burckhardt, advierte la recíproca pertenencia del presente, el pasado y el futuro, pero no como obra de la naturaleza, puro discurrir del tiempo, sino como resultado de la acción del ser humano. El trabajo de apropiación del pasado para legarlo como conocimiento y herencia a la posteridad con el fin de mantener así la continuidad espiritual constituye su gran tarea: «el espíritu tiene que convertir en posesión suya el recuerdo de la vida a través de las distintas épocas de la tierra. Lo que antes era júbilo o pena tiene que convertirse ahora en conocimiento, como ocurre también en rigor en la vida del individuo» (230/51); colaborar en esta forma de anamnesis permite asimismo a sus cultivadores ganar cierto margen de libertad respecto de los prejuicios del presente: «El conocimiento del pasado es lo único que puede hacer al hombre libre del imperio que, por medio de los símbolos, ejercen sobre él las costumbres» (230/50).

El hombre educado por la filosofía hegeliana de la historia –quien, tal como lo ve Burckhardt, cree habitar «la coronación de todos los tiempos»– considera innecesario asumir sus obligaciones con el futuro, pues éste ha desaparecido con la negativa a aceptar la posibilidad de que pueda surgir en adelante algo nuevo y valioso. La inexistencia del futuro en este sentido preciso vuelve irrelevante para el hombre así educado la labor de conocer el pasado, pues no necesita ya saber nada de él para determinar su lugar en el curso del tiempo: disfruta de su culminación. El perjuicio que resulta de esta comprensión errónea de la estructura de la historicidad humana y del consiguiente desistimiento de la actividad rememorante no es otro que la recaída en la barbarie, idéntica para Burckhardt con el aprisionamiento en los prejuicios del momento.

Entre los prejuicios del momento en que Burckhardt dicta sus lecciones y frente a los que la filosofía de la historia, tal como él la concibe, no ofrece protección alguna destacan las exigencias de lucro y de poder; exigencias que constituyen en torno a sí la cultura moderna y llaman a acreditarse ante ellas a las actitudes en las que tradicionalmente se ha asentado la creación de vínculos «con cuanto sea espiritual»: la contemplación y el ocio. La descalificación moderna de tales actitudes, unida a la incomprensión de la necesidad para el presente de rememorar el pasado, desarraigan al hombre de la relación con éste, que queda reducido a la condición de reserva de curiosidades y falsos prestigios

(uso del que constituyen solo un ejemplo las «armas nobiliarias de los ricos neoyorquinos», 230/50). Frente a esta relación banal con el pasado, Burckhardt, como ya se ha dicho, reclama como actividad verdaderamente humana convertir la memoria de lo acontecido en experiencia individual, aunque no solo con el fin de mantener la continuidad del espíritu, sino también para hacer a los hombres más prudentes y sabios, recuperando así para la historia su papel tradicional de *vitae magistra* (230/51).

La filosofía de la historia es rechazada, por último, por la inadecuación de sus conceptos con la materia que debe aprehender. A la pretensión de explicar la historia desde planteamientos sistematizadores objeta el historiador suizo que los conceptos bien perfilados de la ciencia, conectados entre sí mediante una perfecta trabazón lógica, son inadecuados para la investigación y exposición de la historia, tareas que requieren el uso de conceptos flexibles, aptos para captar una materia caracterizada por «constantes transiciones y mezclas» (293/129). Es esta orientación metodológica la que le permite descalificar el intento de trasladar la exigencia de sistema al estudio de la historia, cuyo resultado, la filosofía de la historia, no es para él otra cosa que «una especie de centauro, una *contradictio in adjecto*, pues la historia, o sea la coordinación, no es filosofía, y la filosofía, o sea la subordinación, no es historia» (225/44).

Cabe conjeturar, sin embargo, que la razón principal por la que Burckhardt desecha el método científico para la explicación de la historia no sea metodológica. En lo que se refiere a la formación humana, los errores en la comprensión del curso histórico que resultan de aplicar los conceptos científicos a la historia tienen una importancia secundaria o pasajera frente a la creencia –subyacente a su aplicación– en que mediante tales conceptos se revela un conocimiento valioso en sí mismo. En la consideración objetivista del conocimiento, que arranca de la antigua disputa entre retórica y filosofía como guías de la educación del hombre, los métodos consisten sobre todo en unos procedimientos que posibilitan la captación intelectual de un objeto; planteamiento que, para Burckhardt, encubre una práctica homogeneizadora de los caminos de la vida espiritual de los individuos: el resultado más valioso de la búsqueda del conocimiento histórico no consiste en el hallazgo de un dato cualquiera, validable por todos los formados en las disciplinas historiográficas; lo importante de la búsqueda es que ésta se revela como camino de creación y conocimiento que el individuo hace de sí mismo (227/46).

En este doble proceso de creación y autoconocimiento resulta mucho más importante la confrontación directa con algún fragmento del pasado que la acumulación de noticias sobre los tiempos pretéritos. La elaboración moderna de ese material, ya sea historiográfica o novelística, se realiza desde planteamientos similares a los que ya posee el lector y de ese modo el encuentro con los textos solo le proporciona la confirmación de los prejuicios de su época. De ahí que Burckhardt conceda la mayor importancia en la formación del individuo al trato personal y asiduo con un monumento del pasado, con una «fuente»; es decir, con una experiencia de primera mano del mundo que rompa con los automatismos del presente, de lo conocido, y obligue así a preguntar por la legítimi-

dad de sus exigencias. La libertad frente al presente y sus automatismos se revela como uno de los objetivos primordiales de este modelo de educación.

Las esperanzas puestas en la época de Burckhardt en el valor educativo del conocimiento científico del pasado resultan desmentidas para él también por el carácter quimérico de la exigencia de exhaustividad inscrita en esta clase de conocimiento, para cuyo cumplimiento no bastarían «mil vidas humanas» (248/59). Además, la exigencia de especialización radical que requiere el cumplimiento siquiera parcial del imperativo de exhaustividad conlleva transformar la humanidad, al menos la humanidad culta, en una suma de fragmentos que ha perdido «la capacidad de abarcar el panorama general en una visión de conjunto y de poder establecer una valoración general» (253/65); conlleva también transformar al individuo en un ser «ignorante de todo lo que se salga del campo de la propia especialidad» (253/66). El punto de llegada de la cultura científica, en lo que se refiere al desarrollo individual, se halla por tanto en las antípodas del resultado que Burckhardt espera de la formación humanista, «la afinidad con cuanto sea espiritual»; el resultado de esa cultura no es otro, una vez más, que la barbarie.

El modo de estudio de la historia concebido por Burckhardt para la formación del hombre, junto con la estabilización de su horizonte temporal y cultural, debe proteger a los individuos del peligro de recaer en el automatismo de los prejuicios, la fragmentación y la falta de historicidad. Estas amenazas barbarizadoras se hallan inscritas en el hecho de comprender la propia época como culminación de los tiempos así como en la confianza en la capacidad de la práctica científica para construir una cultura. Los medios utilizados en las lecciones para evitar tales peligros parecen situar el conocimiento entendido en términos burckhardianos, así como al hombre educado por él, en la intemporalidad. Consisten tales medios, en primer lugar, en tomar como punto de partida «el único centro permanente y posible para nosotros: el hombre que padece, aspira y actúa» (226/46), así como en circunscribir su objeto de conocimiento no a la historia –cuya esencia es la mudanza–, sino a lo *histórico*: «En efecto, todo conocimiento concreto de hechos tiene, además de su valor como noticia o idea de un campo especial, un valor universal o histórico como noticia de una determinada época del espíritu humano mudable y constituye al mismo tiempo, si se le enfoca dentro de la trabazón adecuada, un testimonio de la continuidad y perennidad de este espíritu.» (249/60).

Que Burckhardt defina en estos términos el fundamento y el objeto de su consideración de la historia no significa, sin embargo, que busque educar al hombre para vivir su existencia al margen de los afanes del momento mediante un conocimiento de lo pretérito capaz de revelar, al margen de los métodos, el sentido intrínseco de ese pasado. El tiempo no es para él solo el destructor del pasado, sino también la semilla de relaciones nuevas con el mismo, capaces de revelar aspectos desconocidos de lo humano: «La imagen que proyectan el arte y la poesía del pasado varía incesantemente. Sófocles, por ejemplo, podrá influir sobre las gentes que ahora nacen de un modo sustancialmente distinto que sobre

nosotros. Esto no debe considerarse como una desgracia, sino simplemente como una consecuencia del trato humano constantemente vivo» (251/64).

Funcional también al cumplimiento de los ambiciosos objetivos educativos señalados resulta, en segundo lugar, la presentación burckhardiana de la materia histórica, que se aleja tanto del sistematismo como de la cronología. Para exponer su materia elige tres tópicos, que denomina «potencias» —el Estado, la religión y la cultura—, de los que no espera que lleguen a constituir un esquema capaz de incluir todo acontecer histórico, pues reconoce la posibilidad de investigar la historia desde otras perspectivas, en relación con otras «potencias»; como hace, según él, la historiografía socialista en relación con el «pueblo» (226/46). Las «potencias» en torno a las que articula su exposición no han sido elegidas, empero, de manera arbitraria, pues poseen una justificación antropológica: remiten a las necesidades humanas de vivir en común, de encontrar un sentido para la existencia, así como de libertad (173/70). No se engaña, sin embargo, Burckhardt sobre la posibilidad de utilizar esta antropología para alcanzar un conocimiento cierto de la historia, precisamente por la existencia de otros aspectos tan nucleares del hombre como las mencionadas necesidades y que determinan tanto como ellas las acciones humanas así como la comprensión de las mismas. Basta la experiencia común de la dificultad de reconocer los motivos e intenciones de los individuos más cercanos, por no hablar del poderoso motor de la acción humana que es la irreflexión, para llegar al más profundo escepticismo sobre las posibilidades efectivas de satisfacer la exigencia de conocer los hechos tal como fueron (229/47).

Así pues, el carácter perjudicial para la formación humana (perjudicial por homogeneizador) de seguir el señuelo objetivista, unido a la imposibilidad de un conocimiento incontrovertible del pasado permiten el paso a una consideración retórica del estudio de la historia. La interacción de las tres «potencias» genera una malla o tópica de seis «condicionalidades» que, como afirma el propio Burckhardt, carece de «valor sistemático» (293/129), pero tiene la virtud de no forzar a los acontecimientos a servir de ilustraciones de un esquema preestablecido. La exposición de la historia en torno a las diferentes formas de interacción de las distintas potencias es adecuada asimismo para hilvanar en ella multitud de observaciones sin por ello cerrar el camino al desarrollo individual del pensamiento y la agudeza del espíritu; permite además señalar paralelismos entre diversos momentos históricos, actividad vedada a una exposición cronológica de los mismos. De este modo, inesperadamente, Burckhardt se acerca a la filosofía, pues su método de exposición de la historia no solo destaca lo individual, lo que ocurre solo una vez, sino que, como la poesía, pone de manifiesto lo constante y significativo (227/129).

El planteamiento retórico y antisistemático de las lecciones resulta completado con el elogio burckhardtiano del diletantismo, de la unión de conocimiento y placer. Esta experiencia había sido desterrada ya entonces del planeta del saber porque la participación en la práctica de la ciencia solo está permitida al maestro, condición que cuenta entre sus condiciones la especialización. Burckhardt reconoce expresamente la necesaria especialización del historiador pro-



fesional y el sufrimiento que jalona este logro en la vida individual, pero no ve en esta forma de ascetismo una razón para justificar una práctica del saber alternativa, que se limite a buscar la satisfacción de necesidades asociadas a la auto-complacencia, como ocurre entre los cultivadores y destinatarios de la historiografía nacionalista (o «patriótica») o la filosofía de la historia; formas ilegítimas ambas de unir placer y saber.

El historiador diletante, que no ha renunciado a su amor a diversas materias, se ve recompensado frente al especialista por la posibilidad de añadir puntos de vista a los proporcionados por su especialidad así como de profundizar en diversos campos de estudio; no está a salvo, sin embargo, de cumplir con la principal exigencia ascética en la práctica del saber histórico. El quehacer del aficionado, como el del experto, consiste en el trato permanente con realidades ajenas a los intereses inmediatos o que deben ser abordadas desde la libertad respecto de esos intereses; libertad que es el fruto de la formación humanística. Separar el saber del interés contribuye para Burckhardt a hacer posible una manera de estar en el mundo, en algún grado, libre de egoísmo (237/53).

Para terminar hay que subrayar que el modo propuesto por Burckhardt de llevar a cabo la tarea de conocer no constituye una habilitación a los individuos para retirarse a algún paraíso erudito y privado, a la práctica interminable del saber por el saber. Resulta indiscutible para él que la consecuencia del cultivo correcto del conocimiento no puede ser otra que –y constituye el *segundo objetivo de la educación*– llevar al hombre a «encontrar también el camino de sus deberes de ciudadano si estos deberes no fueran innatos a él por temperamento» (117/54). Problemático, y delator de los presupuestos elitistas de su humanismo, es el alcance de su llamada al cultivo de lo histórico, que no se dirige a todos, sino solo a aquellos con formación universitaria, que son también los llamados a cumplir con los deberes cívicos.

### III

La elaboración por Jacob Oeri de los manuscritos burckhardianos sobre el estudio de la historia fue publicada como *Weltgeschichtliche Betrachtungen* en 1905 por la editorial de Wilhelm Spemann en Berlín; Werner Käge publicó en 1941 en la editorial Hallwag, de Berna, una nueva edición de esos textos. La edición crítica de los manuscritos de las lecciones fue publicada en 1982 por la editorial Beck, de Múnich: *Jacob Burckhardt. Über das Studium der Geschichte. Der Text der «Weltgeschichtliche Betrachtungen» auf Grund der Vorarbeiten von Ernst Ziegler nach den Handschriften herausgegeben von Peter Ganz*. La traducción al español realizada por Wenceslao Roces, publicada en México en 1943 por el Fondo de Cultura Económica bajo el título *Reflexiones sobre la historia universal*, es de la primera de estas ediciones.



De la abundante bibliografía sobre la obra de Burckhardt cabe destacar los siguientes títulos:

GILBERT, Felix, *History: Politics or Culture? Reflections on Ranke and Burckhardt*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

HARDTWIG, Wolfgang, *Geschichtschreibung zwischen Alteuropa und moderner Welt. Jakob Burckhardt in seiner Zeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1974.

LÖWITH, Karl, *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, 1936; ahora en Stichweh, K. y de Launay M. B. (Eds.), *Karl Löwith, Sämtliche Schriften*, Metzler, Stuttgart, 1984, Vol. 7.

NAVARRO PÉREZ, Jorge, «Jacob Burckhardt, el escepticismo histórico y el pesimismo político», *Res publica*, 6 (2000), pp. 111-145.

O'BRIEN, Charles H., «Jacob Burckhardt: the Historian as Socratic Humanist», *Journal of Thought*, 16 (1981), pp. 51-73.

SIGURDSON, Richard F., «Jakob Burckhardt: The cultural historian as political thinker», *The Review of Politics*, 52 (1990), pp. 417-440.

RAÚL SANZ BURGOS  
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)