



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

Voltaire, el iluminismo y la historia

Autor:

Mudrovcic, María Inés

Tutor:

Costa, Margarita

1994

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Tesis 6-4-25

BIBLIOTECA DE FILOSOFIA Y LETRAS	
20923	
6 OCT. 1993	
Agr.	ENTRADAS

Tesis
043
1946

VOLTAIRE, EL ILUMINISMO Y LA HISTORIA

María Inés Mudrovcic

PROLOGO

Quisiera expresar mi agradecimiento a todos aquellos que con su ayuda han hecho posible que pudiera concluir este trabajo. A mi Directora Margarita Costa y mi Consejero de Estudios Daniel Brauer, no sólo por sus lecturas pacientes y sus valiosos comentarios críticos, sino también por haberme transmitido el espíritu de tolerancia que debe reinar en toda discusión filosófica. Mi deuda es grande pues supieron ayudarme a sortear la dificultad de la distancia manteniendo conmigo una comunicación fluida y estimulante. A Oscar Nudler por haber leído las primeras versiones de algunos capítulos y con sus observaciones contribuyó a mejorarlas. Al Conicet, que por intermedio de su sistema de becas me permitió dedicarme a esta tarea de investigación, y a la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Comahue, que financió parte de mis viajes a congresos y reuniones filosóficas.

Por último, mi gran agradecimiento al apoyo que me brindara toda mi familia. A mis padres, quienes siempre estuvieron junto a mí alentándome y ayudándome en todo, aún en las pequeñas diligencias burocráticas que facilitaron mi trabajo. A mi hermana, a la que le debo muchas observaciones valiosas y el envío de toda la bibliografía sin la cual este trabajo no hubiera sido posible. Y, finalmente, a mi esposo y mis dos hijas, quienes me acompañaron en todo momento con amor. A todos ellos, muchas gracias.

INDICE

INTRODUCCION

.....pág. 11

- Cuestiones fundamentales de la discusión epistemológica en el siglo XVIII
- Tradiciones a las que se enfrenta el pensamiento iluminista
- Hechos que provocan la toma de conciencia de la necesidad de la revisión de los marcos epistémicos de la historia
- Voltaire dentro de la tradición iluminista: a) influencia de Locke y b) relación con Descartes
- Síntesis del contenido del presente trabajo

CAPITULO I: DEL ESCEPTICISMO AL NUEVO CONCEPTO DE HISTORIA

1. La creencia.....pág 32

- Presentación: a)¿cómo llego a estar cierto que p? y b) ¿cómo justifico que p?
- Creencia/certeza
- Justificación de da creencia: el sentido común
- La fe y la sinrazón

2. Certeza y escepticismopág 43

- El escepticismo en la historia y la cuestión de los milagros

- Polémica entre Voltaire y M.l'abbé des Prades, y los artículos de la **Enciclopedia**
- Certeza y probabilidad; el argumento "de los testigos" y "de la regularidad"
- Carácter probabilístico del conocimiento histórico
- Rol de la memoria y de la razón en la historia
- La historia y la historiografía

3. El nuevo espacio epistemológico de la historiapág 61

- El conocimiento divino y el conocimiento humano en la sistematización de Bacon y en la **Enciclopedia**.
- Situación de la historia sagrada y profana.
- La historia de las artes y ocupaciones humanas en el árbol de la **Enciclopedia**.
- Crítica volteriana al rol tutelar de la memoria en la historia.

CAPITULO II: PROVIDENCIA, PROGRESO Y NATURALEZA

1. Las interpretaciones de la concepción moderna de historiapág 78

- La historia moderna como secularización de la escatología cristiana: a) adopción del tiempo lineal, b) desacralización de los acontecimientos históricos, c) conversión de la fe en la Providencia por la fe en el Progreso.
- La modernidad como ruptura y oposición a la interpretación cristiana: la idea de progreso, necesidad un futuro abierto, el hombre como agente histórico.

**2. La dependencia moderna con la tradición
hebreocristianapág 84**

- La novedad del pensamiento cristiano
acerca del tiempo: ruptura con la
concepción griega.

- Progreso y Providencia: el sentido de
la historia

**3. La historia progresiva como producto original
de la modernidad pág 86**

- El valor negativo del obrar humano en
la tradición cristiana y el sujeto agente
en el pensar moderno.

- Afinidad de la tradición hebreocristiana
con la concepción griega del mundo.

- Insuficiencia de ambas interpretaciones

**4. La idea de Naturaleza como
marco conceptual pág 97**

- El ámbito epistemológico y objetual
determinado por el concepto naturaleza.

- Consecuencias del cartesianismo

- La imagen newtoniana del universo: la
vertiente estática y la dinámica.

- La "Cadena del Ser" y la categoría de
continuidad.

- Los tres estadios de la idea del
Progreso (Bury) y las tres etapas de la
idea de Naturaleza.

CAPITULO III: UNIFORMIDAD Y DIVERSIDAD EN LA HISTORIOGRAFIA VOLTERIANA

1. Naturaleza, ley natural y naturaleza humanapág 122

- Hombre/naturaleza: oposición y continuidad
- Ley natural: su connotación normativa en la obra volteriana
- Voltaire: entre Locke y Descartes

2. La vertiente estática en la uniformidad de la naturaleza humanapág 130

- El argumento de la uniformidad en *La Filosofía de la Historia*
- Voltaire: la teoría diluvial y la teoría de la monogénesis de las razas humanas

3. El orden dinámico: la cuestión de la diversidadpág. 135

- La consideración de "la diversidad que reina en el mundo"
- El tiempo como factor del desarrollo moral
- *Civiliseé, Politesse, police*

4. El nuevo objeto de la historia.....pág 138

- La historia del hombre como diferente de la historia natural
- La historicidad de lo humano
- Rousseau y Voltaire: la naturaleza frente a la civilización

5. Fijismo y evolucionismo en El Siglo de Luis XIVpág. 146

CAPITULO IV: EL "HILO DEL LABERINTO" O LA HISTORIA "DESDE DENTRO"

1. La razón en la historia.....pág 159

- La aproximación racional y empírica de la historia:
Montesquieu y Voltaire.
- Montesquieu y la "razón" oculta del devenir histórico.
- La crítica de Voltaire al *Esprit des Lois*.
- La inconsistencia entre la teoría y la praxis historiográfica de Voltaire.

2. Universalidad, progreso y sociedad.....pág 169

- El concepto de "historia universal".
- El carácter social de la idea de progreso.
- Los "genios", los "gens de lettres" y su función civilizadora.
- De la razón teórica a la razón práctica.

3. El principio de organización o "el hilo del laberinto".....pág 179

- La tolerancia como condición de posibilidad del progreso.
- El principio de las "revoluciones": la relación Estado-Iglesia.

- "Es necesario escribir la historia de la opinión
- Las pasiones y el motor de la historia.

CAPITULO V: "EL TACITO DE LOS INGLESES" O EL "ALUMNO DE VOLTAIRE"

1. Hume: el impacto de la History en Francia.....pág 194

- Las Lettres Philosophiques y la influencia de Inglaterra.
- El "Tácito de los ingleses": uso de la History en el ambiente intelectual francés.
- El ideal iluminista de imparcialidad.
- La recepción volteriana de la History.

2. La "naturaleza humana" y la historia.....pág 205

- El cargo de "la uniformidad de la naturaleza humana" en la concepción histórica de Hume.
- "Ciencia del Hombre" e historia en el Treatise.
- La ecuación iluminista: razón y dominio empírico.

3. El "eco" de Voltaire.....pág 215

- Los "usos y las costumbres" en la History.
- La continuación del "catálogo volteriano de las barbaridades medievales" .
- La History como legitimación del nuevo orden político post-revolucionario y el Ensayo como preparación de 1789.

4. El factor económico en el desarrollo histórico.....pág 223

- El "nudo indisoluble" de la ciencia, la industria y la humanidad.

- Una versión cíclica de la historia.

- La precaución humeana ante el futuro.

CAPITULO VI: EL ULTIMO DE LOS DILEMAS VOLTERIANOS

1. La justificación histórica

del deísmo.....pág 231

- Desacuerdo acerca del rol de la cuestión religiosa en la vida y obra de Voltaire.

- La historia de las religiones

- El último de los dilemas volterianos

2. El curso histórico como corrupción de la religión natural.....pág 234

- El tiempo como principio de explicación para que las supersticiones se expandan.

- La categoría histórica de degeneración

- El comienzo de la decadencia: la superstición.

- La superstición para someter al pueblo.

3. La historia como ocultación.....pág 242
- El fondo optimista del siglo XVIII.
 - La *suite* de la religión y Bossuet.
 - La función de los sabios de conservar la religión natural.
4. Hume "contra" Voltaire.....pág 249
- Hume y la negación de las tesis de Voltaire.
 - El monoteísmo como creencia original de los hombres.
 - Dios a partir del diseño del universo.
5. El jardín de Cándido.....pág 253
- La crítica de los dogmatismos providencialistas.
 - La acción bajo tutela.
 - El sentido humano a través de la acción.
5. A modo de conclusión: la historiografía volteriana, una invención crítica.....pág 256

INTRODUCCION

- Cuestiones fundamentales de la discusión epistemológica en el siglo XVIII
- Tradiciones a las que se enfrenta el pensamiento iluminista
- Hechos que provocan la toma de conciencia de la necesidad de la revisión de los marcos epistémicos de la historia
- Voltaire dentro de la tradición iluminista: a) influencia de Locke y b) relación con Descartes
- Síntesis del contenido del presente trabajo

Introducción

En 1737, algunos años después de haber publicado la *Historia de Carlos XII*, Voltaire le escribe a Federico el Grande:

"Estos caballeros [sus fuentes] pueden, muy bien, haberse engañado; y yo he sentido cuán difícil es escribir una historia contemporánea. Todos aquellos que han visto los mismos acontecimientos los han visto con ojos diferentes; los testigos se contradicen".(1)

Esta actitud escéptica que muestra Voltaire desde casi los inicios de su carrera como historiador, parece acompañarlo hasta el fin de sus días. Aún después de la publicación de sus dos mayores obras históricas, *El Siglo de Luis XIV* y el *Ensayo*, aparece, en 1768, *El pirronismo en la historia*. Contradictoriamente, conviven en él una actitud positiva, en tanto reafirmación de la praxis concreta del historiador, y una reflexión teórica, de carácter escéptico, con relación a los alcances del conocimiento histórico. Pero Voltaire fue un claro exponente de su época.

1. Voltaire, François-Marie Arouet de, Correspondance, Vol. 10, p. 27 en Oeuvres Complètes, Paris, 1846-1852, 13 vols. Se cita: Correspondance.

A pesar del cargo de "ceguera histórica" que pesó sobre los ilustrados, no hubo quizá otra época en que la producción histórica fuese tan abundante y variada. Aún cuando no podemos afirmar que el pensamiento histórico del siglo XVIII estuvo orientado a la formulación de una teoría de la historia; encontramos en Voltaire, Hume y Gibbon -los tres historiadores más grandes de la época- elementos suficientes que ponen en evidencia una importante reflexión teórico-filosófica con relación al problema del conocimiento histórico.

Dos son las cuestiones fundamentales alrededor de las cuales pasa el eje de la cuestión:

a) Por un lado, se intenta definir las fronteras del conocimiento histórico con la consiguiente delimitación de un ámbito propio. Esta preocupación nace, en primer lugar, de la necesidad de determinar un mundo histórico que obedezca a leyes inteligibles para la razón humana frente a un mundo sagrado cuyo último sentido nos permanece oculto. Y, en segundo lugar, dicha preocupación es fruto de la toma de conciencia de la peculiaridad de las "disciplinas humanas" con respecto al progreso en el conocimiento del mundo natural.

b) En otro sentido, la discusión se centra, fundamentalmente, en el tema del método y del modo en que debe escribirse la historia (2).

Ambas cuestiones, la de los límites del conocimiento y la del método y el modo de escribir la historia, se encuentran, a su vez, vinculadas a un problema fundamental que recorrió todo el siglo XVIII: la determinación de los distintos espacios epistemológicos. El objetivo - definir los principios básicos de cada rama del saber- se tradujo en una tendencia a especializar los diferentes dominios del conocimiento que se manifiesta en una serie de mapas, esquemas, y diagramas, cuyo exponente más claro es, quizá, el famoso árbol del conocimiento de la **Enciclopedia**. En este contexto, el pensamiento iluminista acerca de la historia intenta hacer frente a dos tradiciones: aquella que identifica en un campo común a la historia sagrada y a la historia profana; y aquella otra que ve en la historia una rama de las **belles lettres**. De allí el esfuerzo de contraponer el hecho histórico al milagro, señalando los límites que

2. Entre la multitud de publicaciones de la época mencionaremos a, Linglet du Fresnoy, Méthode pour étudier l'histoire, D'Alembert, Discourse sur la meilleure methode d'écrire l'histoire (1761), Juvenel, F.de, Principes de l'histoire (1733), Mably, G.B.de, De l'étude de l'histoire (1798).

aseguren la eficacia del conocimiento. Y sobre esta distinción, el intento de definir las pautas de un método crítico que no priorice "la elegancia y la distinción" como características básicas del discurso histórico.

En la tradición humanística que se remonta al siglo XVII encontramos historiadores como Saint Real, Vertot, Varillas, Mézeray y Daniel; todos ellos más preocupados por la forma de la elocuencia que por la verosimilitud de los hechos. El P.de Le Moyne enuncia el principio teórico que los define:

"La Historia es una narración continua de cosas verdaderas y grandes y públicas, escritas con ingenio, con elocuencia y con juicio, para la instrucción de los particulares y de los príncipes y para el bien de la sociedad civil." (3)

Enseñanzas morales y fines artísticos eran las preocupaciones de estos historiadores. Ningún principio sólido que permitiese distinguir lo fabuloso de lo verdadero. Ningún criterio que fundamente la selección de los acontecimientos. Ante esta situación, entonces, es necesario emprender la revisión de los marcos teóricos de la historia.

3. P.de Le Moyne, De l'histoire, Paris, 1670, p. 76-77.

Esta toma de conciencia surge como consecuencia, fundamentalmente, de: a) el progreso de las ciencias físico-naturales y su incontestable eficacia; y b) la ampliación del horizonte histórico-cultural provocado por los descubrimientos geográficos. Frente al conocimiento científico, se pondera la exactitud de su lenguaje y en este sentido Voltaire dice:

"Pueda ser que arribe pronto en la manera de escribir la historia aquella que ya ha arribado en la física. Los descubrimientos nuevos han hecho proscribir a los sistemas antiguos. Se quisiera conocer al género humano en aquel detalle interesante que hace, hoy día, la base de la filosofía natural" (4).

Se revalorizó, también, la inducción como método eficaz para la formulación de leyes, lo que condujo a un replanteo de las relaciones de la historia con las otras disciplinas humanas. Cada vez más la historia comenzó a ser considerada como reservorio de hechos empíricos que, mostrando la multiplicidad de facetas humanas, sirviera para avalar o formular las generalizaciones en los asuntos morales. Es así que Grimm, al referirse a un trabajo de Le Mercier de La Rivière, señalando que "ningún hecho histórico" había

4. Voltaire, "Nouvelles considerations sur l'histoire" en Oeuvres historiques, ed. Gallimard, Paris, 1962, p.46.

sido citado, concluye: "eso sólo prueba lo que hay que pensar de la obra"(5). El mismo propósito es expresado claramente por Hume en la *Enquiry*:

"Su principal utilidad [de la historia] es tan sólo descubrir los principios universales y constantes de la naturaleza humana, al mostrarnos al hombre en toda suerte de situaciones y circunstancias, y suministrarnos los materiales con los que podemos hacer nuestras observaciones ... Estas crónicas de guerras, intrigas, facciones y revoluciones son otras tantas colecciones de experiencias con las que el político o el filósofo moral fijan los principios de su ciencia."(6).

Había pues que asegurar la verosimilitud del hecho histórico, definir criterios que permitan distinguir aquellos hechos verdaderos de los falsos; la fábula y el mito, de la narración veraz; lo posible de lo imposible. Había que, en definitiva, fijar los límites del conocimiento para asegurar su eficacia.

El segundo hecho al que aludíamos anteriormente y que llevó a la toma de conciencia de la fragilidad de los lazos históricos fue la expansión geográfica que enfrentó al europeo con culturas diferentes. Chinos y egipcios muestran un pasado remoto cuya cronología difiere de la hasta

5. citado por Bongie, L., David Hume: Prophet of the Counter Revolution, Oxford, Clarendon Press, 1965, p.3. ó. Hume, Enquiry Concerning Human Understanding, ed. Selby-Bigge, Oxford, 1902, p.84-5.

entonces delineada por el horizonte cristiano. Los esfuerzos se multiplican para tratar de compatibilizar fechas y acontecimientos. Todo esto coloca a la historia antigua en una sombra de dudas que se evidencia, entre otras cosas, en la conclusión escéptica que arroja el debate en torno a la historia romana en la *Academie des Inscriptions*.

Dentro de esta tradición que para algunos queda caracterizada como la época del "pirronismo histórico", Voltaire despliega su actividad. Pero no es sino a inicios de la década del 40, cuando Voltaire comienza una reflexión seria - aunque no sistemática- acerca de los problemas que envuelven a la historia; reflexiones que permiten reconstruir una teoría de la historia que delinea las bases epistemológicas que atraviesan el proyecto histórico volteriano.

Se puede pensar que, en este respecto, Locke ofrecía el marco necesario reorientando la filosofía hacia los problemas históricos. En efecto, a pesar de la inusual popularidad de Hume en Francia, ésta se debía, fundamentalmente, a sus *Discourses* y a su *History*. Los *philosophes* no reconocían originalidad en ningún escrito epistemológico, "campo que creían

definitivamente tratado por Locke". La admiración que Voltaire sentía por Locke es por todos reconocida y contribuyó a fomentar esa "anglomanía" francesa que recorrió todo el siglo (7). Sin embargo, a la hora de evaluar la efectiva contribución de la filosofía de Locke en el pensamiento histórico volteriano, el balance aparece como contradictorio.

Locke servía a Voltaire en su lucha contra el innatismo cartesiano. Sin embargo, no ve en el principio "todo conocimiento proviene de la experiencia" su verdadera dimensión histórica, y recae, en definitiva, en lo que Meinecke denomina el "pensar iusnaturalista". Voltaire se acerca, paradójicamente, a Descartes.

Las dudas de Voltaire con relación al grado de verdad que se puede alcanzar en la historia se asemejan mucho al escepticismo cartesiano de la primera parte del **Discurso del Método**:

"...al que estudia con demasiada curiosidad lo que se hacía en los siglos pretéritos, ocúrrele de ordinario que permanece ignorante de lo que se practica en el presente. Además las fábulas son causa de que imaginemos como posibles acontecimientos que no lo son, y aún las más fieles historias supuesto que no cambien ni aumenten el valor de las

7. citado por Bongie L., op.cit., p.3.

cosas, para hacerlas dignas de ser leídas omiten por lo menos, casi siempre, las circunstancias más bajas y menos ilustres, por lo cual sucede que lo restante no aparece tal como es..." (8)

Sin embargo, no es éste el aspecto más criticable. En *El filósofo ignorante* (1766), luego de concordar con Locke en que "nada existe en nuestro entendimiento sino a través de nuestros sentidos; y que no hay nociones innatas", dedica dos secciones, la XXXIV y la XXXV, ambas tituladas "Contra Locke", a tratar de demostrar que "las ideas de lo justo y de lo injusto,... [son] necesarias a la especie humana", para concluir que "la sociedad no está fundada sino sobre estas nociones que nadie arrancará jamás de nuestro corazón, y es por lo que la sociedad subsiste"(9).

Voltaire no ve contradicción ninguna en negar el innatismo en el campo teórico y afirmarlo en el práctico. Es más, "abandonando a Locke en este punto, yo digo con el gran Newton, **Natura est semper sibi consona**; la naturaleza es siempre semejante a ella misma", aunque en este caso se aluda a la naturaleza humana. Pero más allá de que

8. Descartes, Discurso del método, en Obras Escogidas, Bs.As., Charcas, 1980, p.139

9. Voltaire, Le philosophe ignorant, vol.5, p.453 de Oeuvres Complètes. Se cita: Le philosophe ignorant.

una moral universal y una naturaleza humana inmutable parezcan conducir a una concepción estática del universo; el aporte concreto de Locke se hace sentir, sobre todo, en la convicción volteriana de que las únicas certezas absolutas, "inmutables y eternas", son las de la matemática y la "de mi existencia" (10). Esto lo pone a Voltaire en camino de la búsqueda de un criterio que permita fundar lo verdadero en los asuntos fácticos. La garantía no proviene más de arriba; el límite del conocimiento debe determinarse enteramente a partir de las facultades humanas.

Y es así que el problema religioso es reconducido a otro ámbito. Si el dogma nos remite a lo ocurrido en tiempos pasados, su discurso debe ser evaluado con los mismos criterios que se utilizan para cualquier historia antigua. Así Voltaire desnaturaliza a la religión al someterla a la filosofía. Los milagros quedan fuera del discurso acerca de lo real puesto que no se ajustan a las leyes naturales. Voltaire trata, de este modo, de establecer la diferencia entre lo histórico y lo religioso, determinando el límite entre lo posible y lo imposible. El criterio utilizado es el derecho de la razón a tratar cualquier testimonio sobre el

10. Voltaire, Dictionnaire, vol. 7, art. "certitude" de Déuvres complètes. Se cita: Dictinnaire.

pasado a la luz de los avances científicos alcanzados. De este modo, los dogmas, la creencia religiosa y los milagros son comprendidos a través de categorías conceptuales diferentes.

El intento de reconstruir la teoría volteriana del saber histórico nos conducirá a temas tales como los límites y alcances del conocimiento histórico, las facultades que intervienen, los criterios que permiten discriminar un hecho histórico de otro que no lo es, etc. Dichos tópicos deben ser abordados como intentos de resolver lo que -para Voltaire- era percibido como problema importante en la tradición histórica. Desde esta perspectiva, la historiografía volteriana constituye su respuesta a cuestiones básicas que atravesaron el pensamiento ilustrado: la relación con Dios, la filosofía de la Naturaleza, la idea de Tolerancia y la cuestión del progreso social. Sin embargo, el resultado lejos está de ser una construcción ordenada y coherente. Por el contrario, su historiografía constituye el ejemplo más palpable de esa ambigüedad que recorrió la primera mitad del Siglo de las Luces: es un conjunto, complejo y heterogéneo, de respuestas a ideas que eclosionan en el pensamiento ilustrado. Si el germen de la contradicción anima al siglo XVIII

(11), es en el derrotero intelectual de Voltaire donde mejor se encuentra plasmado. Esta es la razón por la que hemos renunciado, en este trabajo, a presentar la historiografía de Voltaire de un modo sistemático. El objetivo ha sido, primordialmente, ponerla en relación con aquellas cuestiones básicas que lo preocuparon y a la que respondió situándolas en su dimensión temporal. Voltaire encuentra la positividad de la Razón, el Progreso, la Tolerancia, al trazar su genealogía, su devenir.

El primer problema a abordar será el de la creencia; lo que nos permitirá discutir el problema de la creencia religiosa dentro de un contexto más amplio y señalar el rol tutelar que Voltaire otorga a la razón en los asuntos históricos. Esto último lleva implícito un nuevo concepto de historia que rompe con la tradición que la emparenta con la memoria. Esta ruptura -tema que analizaremos al final del primer capítulo- se encuentra en el seno mismo de la *Enciclopedia*, en el artículo "historia" que escribiera a pedido de D'Alembert.

Entre los elementos que subyacen y conforman el modo en que el siglo XVIII pensó la historia se encuentra la idea de progreso - es decir,

11. Crf. "Preface" de Pierre Chaunu, en Goyard-Fabre, *La Philosophie des Lumières en France*, Paris, 1972.

la convicción de que el proceso histórico conduce a las sociedades a estadios superiores de desarrollo. La fe en el progreso fue -sin embargo- una compleja y difícil combinación de creencias cuyos elementos constitutivos irrumpieron desde los más diferentes campos de experiencia y no puede ser interpretada sólo como la visión secular del esquema cristiano de la historia. Se pueden reducir a dos los intentos por esclarecer la génesis de la interpretación iluminista de historia. De un lado, se trata de mostrar que es resultado de la secularización del entramado escatológico de la concepción cristiana de la historia; de otro, se rescata la originalidad de la nueva concepción haciendo imposible su derivación teológica. En el capítulo segundo intento mostrar las ventajas y desventajas que acarrearán ambas teorías tomadas aisladamente. El objetivo será poner en evidencia que el concepto iluminista de historia muestra una riqueza categorial que es difícil de pensar que provenga (ya sea por derivación u oposición) sólo del esquema cristiano. La imposibilidad de derivar enteramente una teoría progresiva de la historia secular de un marco teológico nos llevó a buscar en otro suelo la procedencia tal esquema conceptual. Se propone la

idea de Naturaleza como trasfondo a partir del que son traspuestas las categorías básicas al ámbito de lo humano. Si no podemos negar un proceso de secularización del horizonte cristiano, éste revierte en la historia previo paso por la naturaleza.

Voltaire -defensor moderado de la idea de Progreso- es exponente de la confluencia de las vertientes estática y dinámica de la naturaleza de la primera mitad del siglo. La consideración de la invariabilidad de las leyes que rigen el universo y su defensa del fijismo de las especies lo llevan a interpretar la naturaleza humana como invariable. Sin embargo, la idea de cambio lento -tomada de las transformaciones geológicas -"Lo mismo ha sucedido en China y Egipto ... y han tenido que pasar multitud de siglos para poder abrir canales en ellas y desecar los campos" (12)- y la idea de desarrollo considerada a partir de la cadena del ser -"si del pasado nace el presente, del presente nace el futuro"-, son aplicados a los productos humanos. La razón, la industria y las artes libres mejorarán y la filosofía será difundida. El objetivo del **Ensayo** era mostrar los pasos en que el hombre había avanzado "desde la

12. Voltaire, Dictionnaire, vol. 7, art. "changements arrivés dans la Globe".

rusticidad bárbara" de los tiempos de Carlomagno "hasta la gentileza de los nuestros".

Por otro lado, lo natural engloba tanto los aspectos descriptivos como los normativos en los asuntos humanos y es aquí donde se opera el cambio lento desde su orden estático al dinámico. La concepción volteriana de la historia acusa el impacto de la confluencia de ambos aspectos. El pasaje se efectúa entre conceptos tan relacionados como son los de naturaleza, leyes de la naturaleza, ley natural y naturaleza humana. Este tema es discutido en el capítulo tercero.

Subyace a la creencia del progreso sostenida por los *philosophes*, una idea de razón atemporal, que ha sido considerada -no sin justicia- como un obstáculo teórico para poder pensar a las instituciones humanas como resultados de procesos históricos. De allí proviene -comúnmente- el cargo de falta de conciencia histórica con el que se ha acusado al Siglo de las Luces. El impacto de este elemento estático en las concepciones históricas de Montesquieu y Voltaire ha sido evaluado en forma muy dispar por los diferentes estudiosos. Mientras que para Brumfitt "Montesquieu es más un sociólogo que un

historiador" (13), para Meinecke, la sensibilidad histórica de éste último es superior a la de Voltaire, puesto que en el Señor de Ferney "celebra su triunfo la concepción iusnaturalista de la vida histórica" (14). En el capítulo IV consideramos de qué modo opera este factor racional en la concepción histórica de ambos. Así, intento mostrar que el "factor iusnaturalista" -como lo denomina Meinecke- no juega un rol importante en la historiografía volteriana; forma parte, en cambio, de sus principios teóricos que no son incorporados en una forma coherente en el discurso histórico.

Si intentamos definir la historiografía iluminista tomando como eje la obra de Voltaire, no podemos dejar de aludir al aporte que -en este sentido- efectuara Hume. Paradójicamente, aunque el programa de Hume aparece como más sólidamente formulado, articulando claramente filosofía e historia, careció -sin embargo- de la eficacia del pensamiento volteriano. Entre los *philosophes* Hume fue, sólomente, el "alumno de Voltaire". A pesar de ello, Hume -ocupado por sentar las bases de la nueva "ciencia del hombre", se

13. Brumfitt, *Voltaire historian*, Oxford, Oxford University Press, 1958, p.11.

14. Meinecke, El historicismo y su génesis, México, FCE, 1943, p.117.

propone en el **Tratado** una doble tarea: en primer lugar, el proyecto expreso de formular los principios de la ciencia de la naturaleza humana, y en segundo lugar, justificar la validez del conocimiento histórico, de manera tal que pueda usarlo como base empírica de la nueva disciplina. Esta contribución humeana fue ignorada en Francia, ámbito en el que la **History of Great Britain** se evaluó como una continuidad del **Ensayo** volteriano. En el capítulo V analizaremos la concepción historiográfica de Hume y su impacto en el contexto ilustrado francés.

Este trabajo concluye con un estudio acerca de la gravitación de la cuestión religiosa en la historiografía de Voltaire. Acentuado su deísmo en sus últimos años, el Señor de Ferney produce tres obras, **Profesión de fe de los teístas** (1768), **Dios y los hombres** (1769) y **Filosofía de la historia**, que luego coloca como introducción al **Ensayo**. En su conjunto constituyen lo que podemos denominar la historia de las religiones de Voltaire. Es en estos escritos en donde Voltaire intenta una justificación histórica de su deísmo, cayendo en lo que podemos denominar el último de los dilemas volterianos. En efecto, desde esta nueva perspectiva,

la historia es tratada ora como un proceso de ocultamiento, ora como un proceso de degeneración.

Por último, tratamos de definir la concepción histórica de Voltaire, tarea no demasiado fácil si tenemos en cuenta la inmensidad de su producción y la particular situación histórica en la que se inscribe. Aún en la actualidad, los críticos parecen no ponerse de acuerdo acerca de los alcances de su contribución. Sin embargo, si localizamos a Voltaire en el momento del viraje que efectúan los tiempos modernos podemos llegar a comprender las múltiples aproximaciones que permite y los diversos conflictos que conviven en su obra. La cuestión no es intentar eliminarlos, sino instalarse en ellos.

CAPITULO I
DEL ESCEPTICISMO AL NUEVO CONCEPTO DE HISTORIA

1. La creencia

-Presentación: a)¿cómo llego a estar cierto que p? y b) ¿cómo justifico que p?

-Creencia/certeza

-Justificación de da creencia: el sentido común

-La fe y la sinrazón

2. Certeza y escepticismo

- El escepticismo en la historia y la cuestión de los milagros

- Polémica entre Voltaire y M.l'abbé des Prades, y los artículos de la **Enciclopedia**

- Certeza y probabilidad; el argumento "de los testigos" y "de la regularidad"

- Carácter probabilístico del conocimiento histórico

- Rol de la memoria y de la razón en la historia

- La historia y la historiografía

3. El nuevo espacio epistemológico de la historia

- El conocimiento divino y el conocimiento humano en la sistematización de Bacon y en la **Enciclopedia**.

- Situación de la historia sagrada y profana.

- La historia de las artes y ocupaciones humanas en el árbol de la **Enciclopedia**.

- Crítica volteriana al rol tutelar de la memoria en la historia.

La creencia

Si, siguiendo a Locke, adquirimos las nociones únicamente a través de la experiencia, ¿cómo se explica que un turco diga: "Yo creo que el ángel Gabriel descendió con frecuencia del Empíreo para entregar a Mahoma las hojas del Corán, escritas con letras de oro en pergamino azul?" (15). ¿Tiene el mismo estatuto epistémico la creencia del turco de que Mahoma es un enviado de Dios como que "está seguro de que existe la ciudad de Estambul?". En otros términos, ¿cómo es posible creer en esa "cosa tan increíble"?

Que Mahoma fuera transportado en una noche desde la Meca a Jerusalén sobre la borrica Borac; que Athalida, hija de Mercurio, haya resucitado varias veces; que alguien pudiera caminar sobre las aguas o que Rómulo y Remo fuesen alimentados por una loba, son algunos ejemplos de esas "cosas increíbles" a las que se refiere Voltaire. Ante el hecho de que las personas, -aún las de "buen juicio", como aquel árabe "que es un buen calculista, un químico sabio o un astrónomo exacto"-, tengan este tipo de creencias, Voltaire se pregunta,

15. Voltaire, Dictionnaire, vol. 7, art. "croire", p.387.

¿cómo "puede verificarse tan extraño trastorno del espíritu?" (16).

Más allá de la cuestión válida, que aplazaremos para más adelante, de preguntarse por el sentido de que creencias de este tipo sean consideradas "trastornos del espíritu", intentaremos precisar el criterio que -para Voltaire- constituye el principio para legitimar cualquier creencia.

Voltaire separa el problema de la creencia del de la certeza. Se puede creer independientemente de que uno esté cierto de algo. Se puede creer en *p*, aún dudando de *p*. El turco, "¿está tan seguro de que Mahoma es un enviado de Dios...? Entonces el turco tartamudea, se ruboriza y no sabe qué contestar; y esto no obstante, no sólo dice que lo cree, sino que se empeña en que lo creamos los demás" (17). Dos son los problemas; en primer lugar, ¿cómo llego a estar cierto de que *p*?, y en segundo término, ¿cómo justifico creer que *p*?

El problema de la justificación de una creencia supone la explicitación de las razones en favor de esa creencia. Cuando Voltaire pregunta al turco por qué cree esa "cosa tan increíble", las razones que éste le da son

16. loc.cit.

17. loc.cit.

consideradas de la "mayor alucinación" (18). Su justificación es una "insensatez". Y aquí Voltaire recurre al "sentido común" como primera norma epistémica que hace que sea más razonable y acertado preferir una creencia a otra. Por sentido común entiende "la razón tosca, razón sin pulir, primera noción de las cosas ordinarias," (19). Es fruto de la experiencia, producto de lo que ha penetrado por los sentidos. Juzgar de acuerdo con el sentido común es aprobar o rechazar algo según se acomode o no al curso normal de los acontecimientos que estoy acostumbrado a observar. Es el buen sentido, que tanto me lleva a apurar mis pasos a la vista de un cielo encapotado como a dudar de todas las bondades que un vendedor anuncia fervorosamente de su producto. Para Voltaire, está entre la estupidez y el ingenio, "decir que un hombre no tiene sentido común, es decir una injuria muy grosera; pero decir que tiene sentido común, también es una injuria, porque es significar que no es completamente estúpido, pero que carece de inteligencia" (20).

Ahora bien, esta sola facultad - si es que merece llamarse así- es suficiente para

18. loc.cit.

19. Dictionnaire, vol. 8, art. "sens commun", p.262.

20. loc.cit.

desechar la clase de creencias a la que aludíamos al comienzo. Voltaire determina, de este modo, dos tipos de creencias: primero, aquellas que son resultado de la experiencia diaria de los individuos; segundo; aquellas que necesitan alguna demostración o del apoyo de algunas razones para sostenerse. Las creencias del primer tipo no necesitan razonamiento o argumento alguno para aceptarlas, ni siquiera son conocimiento, nombre reservado para las del segundo grupo. Constituyen una serie de presuposiciones o convicciones para cuya aceptación o rechazo basta el sentido común.

Sin embargo, no todos nuestros juicios están presididos por el sentido común. El árabe que con relación al cálculo, la química y la astronomía "va más allá del sentido común", está por debajo de éste cuando se trata de creer que "Mahoma puso la mitad de la luna en su manga" (21). Bastaría considerar este juicio a la luz del buen sentido para dictaminar su imposibilidad. Ni siquiera es necesaria la razón para considerar su insensatez. En este punto se plantea una doble cuestión: a) por un lado, determinar la causa de semejantes creencias y b) de otro, señalar el rango epistémico de las mismas.

21. loc.cit.

Con relación a la segunda cuestión, ya dijimos que para Voltaire, este tipo de creencias no constituye conocimiento alguno, sino tan sólo prejuicios, es decir, "opiniones sin juicio" (22). Estas creencias son inculcadas en la infancia antes que los niños puedan hacer uso de la razón. Sin embargo, no todos los prejuicios son malos, sino que existen los buenos, "universales y necesarios", que son aquellos que el juicio ratifica "cuando se razona". Hay prejuicios de los sentidos, como el ver al sol "como de dos pies de diámetro" cuando se ha demostrado "que es un millón de veces más grande que la tierra". Hay, también, prejuicios físicos; algunos naturales, "el sol se eleva, la luna también; la tierra es inmóvil"; pero otros no, como el creer que "los cangrejos sean buenos para la sangre, pues cuando están cocidos son rojos como ella ". En el primer caso, aunque sea errado creer que es el sol el que se eleva, está justificado debido a la posición especial de nuestros sentidos; sin embargo, luego de Copérnico, cualquier hombre "cultivado" debe saber que está en el error. Con relación a la creencia de los cangrejos, no sólo es errada, sino también

22. Dictionnaire, vol.8, art. "préjugé".

injustificada puesto que es producto de "los errores de antiguos charlatanes".

Ahora bien, hay un segundo grupo de prejuicios que Voltaire señala y que revisten especial interés para nosotros: los prejuicios históricos y los religiosos. Los históricos tienen como sujeto al hombre y sus acciones, mientras que los prejuicios religiosos giran alrededor de seres sagrados. Pero en ambos casos, los hechos creídos rompen, o el curso normal de la naturaleza, o las leyes morales a las que se ajustan los hombres. Son creencias en cosas moral o físicamente imposibles. Ejemplo de prejuicio histórico es creer que una loba haya alimentado a dos mellizos antes que engullirlos; ejemplo de prejuicio religioso es sostener que "Mahoma o cualquier otro haya hecho un viaje en el cielo". Aunque ambos tipos de creencias no resisten el examen del sentido común, paradójicamente están presentes tanto en la vida diaria como en las historias de los pueblos.

Nos enfrentamos acá con el problema de la justificación de las creencias. Como ya señalamos anteriormente, Voltaire -en el caso de los prejuicios naturales- justifica algunas creencias erradas. La fuente básica de la justificación

epistémica es la ignorancia. Dada, en primer lugar, la configuración natural del hombre, y, en segundo lugar, el nulo desarrollo de la ciencia, está justificada -aunque sea errada- la creencia de los antiguos en el movimiento del sol alrededor de la tierra. La misma fuente de justificación es válida para los prejuicios históricos y religiosos: "Os desafiamos a que encontréis un sólo pueblo en el que no se hayan realizado prodigios increíbles, sobre todo en los tiempos en que casi nadie sabía leer ni escribir" (23). Para Voltaire es suficiente el "desarrollo de la sana razón" para que el "buen sentido" deseche este tipo de creencias erradas puesto que solo la ignorancia puede ser su causa.

Lo anterior supone, al menos, dos cosas. En cierto sentido, Voltaire reconoce creencias históricamente condicionadas. Pero, por otro lado, el hecho de seleccionar como norma de justificación epistémica a la ignorancia acarrea determinadas consecuencias diferentes para la historia y para la religión. Con respecto a la historia el problema no es tan grave, y en parte, resulta condición de posibilidad para que adquiera el rango de ciencia. Es poner como criterio de aceptación de creencias el

23. Dictionnaire, vol.8, art. "miracle", p.68.

último estado de la ciencia. Al respecto es más razonable aceptar p bajo la suposición de que es coherente con el grupo de leyes naturales y morales conocidas hasta el momento. No olvidemos que para Voltaire también los hombres y la sociedad actúan de acuerdo a leyes "fundamentales e invariables" y, así, "no hay más que una moral como no hay más que una geometría" (24). Y si la historia ha de acometerse como empresa seria, los historiadores no deben ser ignorantes, e ir más allá del sentido común para que, haciendo uso de su razón cultivada pueda determinar el hecho más probable.

"La incredulidad, ... , es el fundamento de toda sabiduría, según Aristóteles. Esta máxima es muy buena para el que lee la historia, y sobre todo la historia antigua.

Qué de hechos absurdos, qué conjunto de fábulas que chocan el sentido común ! Pues bien, no creas nada....

Yo desconfiaría de todo lo que es prodigioso. Pero debo llevar la incredulidad hasta los hechos que, estando dentro del orden de las cosas humanas, carecen, por otro lado, de una moral verosímil" (25).

Sin embargo, la cuestión es bien diferente en cuanto al discurso religioso se refiere. Cualquier persona sensata concede que es imposible

24. Dictionnaire, vol.8, art. "morale", p.79.

25. Dictionnaire, vol.7, art. "croire", p.387.

que una loba haya alimentado a dos mellizos; pero con relación a los prejuicios religiosos no sólo hombres comunes y de buen juicio, sino también muchos ilustrados, están dispuestos a sostenerlos y defenderlos. El problema al que se enfrenta Voltaire es, ¿cómo es que personas, como el árabe al que aludíamos, o cultos como un Bossuet o un Fleury, puedan creer en semejantes prodigios? Si la única causa que puede justificar tales creencias es la ignorancia, ¿cómo se explica que se encuentre en personas instruídas y de razón cultivada?.

Y es aquí que Voltaire despacha al tutelaje de la fe todo este grupo de creencias que no resisten el examen del sentido común, ni qué hablar del de la razón. El ámbito de la fe es, para Voltaire, el lugar de la sinrazón, de la insensatez. El discurso religioso no posee sentido, no tiene relación con nada real. De allí que Voltaire haya separado la creencia de la certeza; hay creencias de las que cualquier razón sana dudaría, pero "los filósofos cristianos replican: Creemos en los milagros que realizó nuestra santa religión, porque así nos lo manda la fe; y sin dar oídos a nuestra

razón, que nos guardaremos bien de escuchar, porque cuando la fe habla, la razón debe callar"(26).

Un segundo problema y quizá con consecuencias más interesantes, es que Voltaire niega cualquier valor de verdad al discurso religioso. No sólo no tiene sentido sino que tampoco es verdadero. Voltaire -y los ilustrados en general- son ajenos a cualquier concepto de verdad que no se encuadre dentro de los criterios establecidos por la ciencia. Lejos están de considerar a las creencias religiosas como partes de un discurso significativo y con poder de develar nuevas dimensiones de la realidad.

Sin embargo, hay ocasiones en que este tipo de creencias son justificadas. En primer lugar, en el ignorante, en el que la "locura religiosa" engendra fanatismo, que es una "enfermedad del espíritu que se adquiere como las viruelas"; y en segundo lugar, en los comienzos de la historia de cada pueblo, tiempos en que "casi nadie sabía leer ni escribir". Si alguien por equivocación tiene la desgracia de matar un gato sagrado en Egipto, los jueces -depositarios del sentido común y miembros de la "clase cultivada"- no deberían condenarlo y sí sentenciarlo a pagar una gruesa multa en dinero o en

2o. Dictionnaire, vol. 8, art. "miracle", p. 68.

ratores (27). Al pueblo, ignorante en su gran mayoría, debe perdonársele estas tonterías.

Otra es su actitud con relación a las personas ilustradas cuya razón va más allá del sentido común. Si sólo este último basta para determinar la falsedad de las creencias, no es sino la hipocresía y el interés lo que mueve a aceptarlas. Para Voltaire es inexplicable que alguien culto pueda sinceramente creer en un hecho que viole las leyes naturales. De allí que tanto Bossuet como Fleury sean acusados de hipócritas, mentirosos e insinceros (28).

"[El Papa] Alejandro VI, dejando de reír, dijo al príncipe: "Hablemos sinceramente; decidme, ¿qué mérito puede tener decir a Dios que estamos convencidos de cosas que no nos podemos convencer?. Entre nosotros, decir que creemos lo que creemos, lo que es imposible creer, es mentir"(29).

Ante la pretensión del discurso religioso de instaurarse como referente de lo real, Voltaire hace infranqueable la distancia entre fe y razón. Nadie que sea realmente sabio, ni que viva en la autonomía del pensar, puede creer en los prodigios fantásticos realizados en la naturaleza y en la

27. Dictionnaire, vol.7, art."crines", p.384.

28. Le Pyrrhonisme de l'histoire, vol.5, XIV, p.72, XXVII, p.91, en Oeuvres complètes. Se cita: Pyrrhonisme

29. Dictionnaire, vol.7, art. "foi", p. 511.

historia. Nada de lo que trascienda el curso ordinario de los acontecimientos puede formar parte de la historia. Sólo la ignorancia o el interés puede movernos en aquella dirección. De este modo la falta de honestidad intelectual que Nietzsche atribuía a los cristianos se acerca mucho a la queja volteriana. Sin embargo, aunque Voltaire haya desbrozado lo sagrado del camino de la historia, ello no significa que quede automáticamente asegurado su conocimiento.

Si bien no hay ninguna justificación racional para la presencia de hechos sagrados en el curso normal de la historia, queda pendiente la cuestión relativa al grado de certeza que podemos alcanzar en el conocimiento histórico.

Certeza y escepticismo

Frente a una producción histórica tan vasta resultan contradictorias algunas expresiones de Voltaire con relación al conocimiento histórico. "La ciencia de la historia no es sino la de la inconstancia y todo lo que sabemos con más certidumbre es que todo es incierto", "Las verdades históricas son sólo probabilidades"(30), "... todos

30. Dictionnaire, vol.8, art. "vérité", p.287.

esos embellecimientos de la historia podrían ser puestos en duda por personas que creyesen más en su razón que en los libros" (31). Frases como las anteriores, sin dejar de mencionar a El Pirronismo en la historia, revelan una actitud francamente escéptica hacia el conocimiento histórico. Escepticismo compartido por la mayoría de los *philosophes* agrupados alrededor de la Enciclopedia. ¿Significa ello alejar cualquier esperanza de certidumbre para la historia?. Si el sentido común y la ignorancia se erigen en el primer tamiz epistémico que libra a la historia humana de hechos prodigiosos arrojándolos a otro ámbito, ¿se podrá encontrar criterios que permitan determinar el verdadero entre dos hechos igualmente verosímiles? El artículo "historia" que Voltaire escribiera para la Enciclopedia y que fue publicado también en el Diccionario Filosófico, ofrece, quizá, un buen hilo conductor.

El artículo de la Enciclopedia Voltaire lo escribió en polémica con el artículo "certeza" que allí también publicó M.l'abbé de Prades. Voltaire define la historia como "el relato de hechos que se tienen por verdaderos así como la

31. Pyrhonisme, I, p.70.

fábula es el relato de los hechos que se consideran falsos"(32). Voltaire no dice que la historia sea el relato de hechos verdaderos, sino que se refiere a los que son tomados en cuando tales.

En este sentido, podemos llamar historia a un relato de hechos falsos pero que nosotros -por ignorancia- tendríamos por verdaderos. Cabe entonces preguntarse de qué modo -y si es posible- alcanzar la certeza en la historia. Más adelante y en el mismo artículo Voltaire escribe, "toda certeza que no sea demostración matemáticas no es sino una extrema probabilidad, no hay otra certeza en la historia". ¿Significa esto caer en un escepticismo en el sentido que denuncia M.l'abbé de Prades al afirmar que "el grado que encierra la probabilidad conduce al pirronismo" ? (33).

La discusión del problema de la certeza en la historia, durante el siglo XVIII, está íntimamente relacionada a la cuestión de los milagros y a la búsqueda de un criterio firme que me permita distinguir lo verdadero de lo falso en "asuntos morales". El artículo "certeza" de la *Enciclopedia*

32. Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres, Paris, 1751-1772, VII, p.221. Se cita: Encyclopédie.

33. Encyclopédie , II, art. "certitude", p.259.

resume lo que podríamos denominar "posición oficial de la Iglesia" con respecto a los criterios epistemológicos que permitirían avalar la existencia de los milagros. Del criterio que se adopte depende, en última instancia, que historias como las de Bossuet y la de Voltaire sean consideradas o no como pertenecientes al mismo género.

Por "milagro" Voltaire entiende "la violación de las leyes divinas y eternas de la naturaleza". Si hubiera un eclipse de sol durante la luna nueva, si un muerto anduviese a pie dos leguas de camino llevando en las manos su cabeza, diríamos que esas dos cosas eran milagros" (34). También Hume se refiere a los milagros en los mismos términos : "violación de las leyes de la naturaleza" (35). Partidarios y detractores recurrían a lo que podemos denominar "argumento de los testigos" y "argumento de la regularidad". En el primer caso, la ocurrencia de los milagros es avalada por un argumento que descansa en la cantidad y confiabilidad de los testigos. Así M.l'abbé de Prades dice:

"Si muchos testigos, todos gobernados por pasiones diferentes, concuerdan en sus testimonios, ésto sólo da a mi espíritu

34. Dictionnaire, vol.8, art. "miracles", p.68.

35. Hume, Enquiry Concerning Human Understanding, ed. Selby-Bigge, Oxford, 1975, p.114

la certeza que busco ... Los mismos principios pueden servir para constatar tanto a los milagros como a los hechos puramente naturales" (36).

En el segundo caso, los milagros son negados alegando que rompen la regularidad observada en el mundo natural. En este sentido Voltaire afirma:

"El milagro es la violación de las leyes matemáticas, divinas, inmutables y eternas. Por esta sencilla definición se comprende que el milagro indica contradicción en los términos; porque una ley no puede ser al mismo tiempo inmutable y violada"(37).

El argumento de los testigos, probabilístico, da soporte a la existencia de los milagros; el de la regularidad, los niega.

El artículo "certeza" de M.l'abbé de Prades que es atacado por Voltaire desde el de "historia", intenta fortificar el "argumento de los testigos" y relativizar el "de la regularidad". La estrategia utilizada consiste, en primer lugar, en distinguir la probabilidad de la certeza y demostrar que el testimonio puede alcanzar esta última y, en segundo lugar, probar que las otras "señales" que caracterizan incontestablemente un hecho verdadero -

36. Encyclopédie , II, art."certitude", p.259.

37. Dictionnaire, vol.8, art."miracles",p.68.

tradición oral y monumentos- se reducen, en definitiva, al argumento de los testigos.

La cuestión de las probabilidades ofrece en el siglo XVIII un amplio ámbito de discusión, cuyo origen puede remontarse al siglo XVII, cuando en Inglaterra nació una nueva rama de las matemáticas llamada "doctrina de las alternativas o del azar" (38). Esta teoría aplicada en un primer momento a problemas matemáticos, fue pronto derivada a otros ámbitos (39). En el artículo mencionado, M.l'abbé de Prades se refiere, aunque sin nombrarlo, al "cálculo de un geómetra inglés que pretendió determinar los diferentes grados de probabilidades".

El problema que se plantea es, ¿podemos tener certeza de la ocurrencia de un hecho que no hemos presenciado?. M.l'abbé de Prades responde afirmativamente. Esta certeza debe entenderse como una "adhesión fuerte e invencible del espíritu" que es despertada por "marcas que

38. ver el artículo de Barry Gower, David Hume and the Probability of Miracles, en Hume Studies, Vol.XVI, Number 1, April 1990.

39. Gower, op.cit., cita, entre otras, las siguientes aplicaciones: J.Arbutnot, "An Argument for Divine Providence, Taken from the Constant Regularity Observed in the Births of Both Sexes" (1710), Bernoulli, "Recherches physiques et astronomiques sur la problème ... Quelle est la cause physique de l'inclination des plans des orbites des planetes" (1735).

caracterizan incontestablemente a un hecho verdadero". La certeza es "indivisible" y debe ser distinguida de la probabilidad ya que esta última conduce al pirronismo (40). Al distinguir la probabilidad de la certeza niega el carácter probabilístico del "argumento de los testigos", que, de acuerdo a lo afirmado anteriormente, es el único que me permite avalar los milagros. Considerado probabilísticamente, - la certeza varía según la cantidad y calidad de los testigos- el argumento permite la duda acerca del testimonio (nunca se podría afirmar la ocurrencia plena de los milagros, la probabilidad aumenta con los testigos, pero nunca estaríamos completamente ciertos). De allí la necesidad de negarle su carácter probable y otorgarle plena prueba. De este modo podemos estar ciertos de cualquier hecho cuyos testimonios cumplan determinados requisitos. La certeza se extiende tanto a los milagros como a los hechos históricos u otros que sean "puramente naturales".

El siguiente paso a seguir es restarle peso al "argumento de la regularidad". Alude, entonces, a ciertos "pensamientos filosóficos

40. es de notar la confusión en el siglo XVIII, entre pirronismo y escepticismo. Consultar al respecto, Olazo de Ezequiel, Escepticismo e ilustración, Venezuela, 1981.

en el que el autor afirma que "aún cuando todo París le asegurara que un muerto acaba de resucitar, él no lo creería". Según M.l'abbé de Prades "no está menos contra las leyes de la naturaleza el hecho de que todo un pueblo crea ver un hombre que no ve ... a que todo París haya querido engañar" (41). Las leyes del mundo físico están al mismo nivel de las del mundo moral y no se ve por qué "Dios haga infracción a las segundas antes que a las primeras" (42).

Pero aún así, el argumento de los testigos me serviría sólo para avalar la verdad de los hechos contemporáneos. Al carecer de testigos oculares no podríamos estar ciertos de hechos ocurridos en el pasado. Sin embargo, para M.L'abbé el mismo razonamiento se extiende a la tradición oral, la historia y los monumentos, otras tres formas de alcanzar con certeza la existencia de hechos pasados.

En definitiva, el artículo tiene como uno de sus objetivos debilitar el argumento "de la regularidad" en favor del de los testigos. Con

41. Loc.cit.

42 este recurso de acudir a "todo París" era muy utilizado en la época. Eran famosos los milagros efectuados sobre la tumba del abate de París, atestiguados por múltiples personas y sobre los que el monseñor Montgnon, consejero del Parlamento de París escribió un libro. Hume también se refiere al caso, cfr. Enquiry p.124. Confrontar a este respecto las notas de Jaime de Salas a su traducción de la Investigación de Alianza, p.149.

éste último, el hecho, sea natural o milagroso, alcanza plena prueba, puesto que se ha separado la certeza de la probabilidad. No hay distintos grados de certeza según sea el hecho más o menos probable de acuerdo al tipo de testimonio. Si los testimonios tienen ciertas características de cantidad y calidad, el hecho que avalan es verdadero. La consecuencia inmediata es que la certeza no sólo alcanza a los milagros sino a cualquier hecho histórico que posea el mismo garante.

El ataque al argumento anterior, si bien concierne directamente a los milagros, según sea la estrategia a utilizar, posee consecuencias directas sobre la historia. Se podría negar la realidad de los milagros, en primer lugar, dando el carácter de prueba al argumento "de la regularidad" y afirmando el carácter probabilístico del de los testigos. Y, en segundo lugar, apoyándose en el argumento "de la regularidad" (sin darle el carácter de prueba plena) y concediendo distintos grados de probabilidad y aún de prueba plena, al argumento de los testigos. Las consecuencias para la historia son diferentes. En un caso, jamás alcanzaremos la evidencia, niego el milagro y con él la certeza del hecho histórico. En el otro, se salva la evidencia

histórica. Ambos caminos fueron recorridos por Voltaire y Hume respectivamente (43).

Para Voltaire, sólo alcanzamos certeza en las demostraciones matemáticas o en aquello que conocemos en forma directa a través de una intuición sensible; el resto sólo son probabilidades (44). Los grados de probabilidad de un hecho pertenecen a un espectro cuyo extremo inferior está determinado por lo que no podemos creer que "es lo que repugna al curso ordinario de la naturaleza humana"(45), y cuyo extremo superior permanece abierto, puesto que ninguna cantidad de probabilidades puede asemejarse a la certeza: "El que oyó decir la misma cosa a 12.000 testigos oculares, no tiene más que 12.000 probabilidades equivalentes a una gran probabilidad, que nunca puede igualar a la certeza" (46). De este modo, el argumento "de la regularidad" se constituye en el árbitro que "me permite dudar de todo acontecimiento que no siga el curso ordinario de las cosas humanas". ¿Qué consecuencias tiene esto para la historia?.

43 Cfr. Hume, Essays Moral, Political and Literary, ed. by Green and Grose, revised Edition, Liberty Classics, Indianapolis, 1987, "Of Miracles".

44. cfr. Dictionnaire, vol.7, art. "histoire", p.685.

45. loc.cit.

46. Dictionnaire, vol.7, art. "certitude", p.288.

Señalamos anteriormente que, para Voltaire, las creencias religiosas pertenecen a otro ámbito, el de la fe. Sin embargo, hasta el presente las historias refieren "tanto prodigios como sucesos naturales", por lo que se debe discriminar lo que él denomina historia profana de la historia sagrada. En este sentido, hay que notar que, Voltaire no niega a la historia sagrada, sino que la señala como una especie diferente de la profana. Tanto en el artículo escrito para la **Enciclopedia** como en el artículo del **Diccionario**, Voltaire distingue distintas clases de historia. Está la historia de las opiniones, la de las artes, la natural -"impropiamente llamada historia"- la profana y la sagrada. Esta última es "la sucesión de operaciones divinas y milagrosas por las que Dios ha querido conducir antiguamente a la nación judía y a ejercer en el presente nuestra fe" (47) y se opone, como un género distinto a la historia profana y a lo que Voltaire denomina "fábula". "La fábula es el relato "de los hechos considerados falsos" (48), y en este sentido, la historia sagrada -en tanto relato de acciones divinas- no debe ser tenida como una fábula, puesto que los hechos a que se refiere pertenecen a un orden

47. Dictionnaire, vol.7, art. "histoire", p.681.

48. loc.cit.

distinto y aunque "no podamos creer en la verdad de los mismos por la razón" nos sometemos a ellos por la fe. Los hechos narrados en la historia sagrada no son verdaderos ni falsos, y puesto que sólo deben ser creídos, no hay que juzgarlos de acuerdo a la razón. Por lo que, las acciones divinas no deben mezclarse en la narración de los asuntos humanos. Pero también la historia quedaría reducida, así, a un relato de hechos sucesivos más o menos probables.

A Voltaire no parece preocuparle mucho este estado de incertidumbre en que arroja a la historia. Es más, se complace en señalarlo en cuanta ocasión se le presenta. En los artículos que venimos analizando se encarga de mostrar -contrariamente a lo que se dice en el de "certeza"- que ni la tradición oral nos conduce a la certeza ni los monumentos constituyen "testimonios irreprochables" de eventos históricos. Los orígenes de toda historia lo constituyen los relatos que los padres efectúan a sus hijos y que se transmiten de generación en generación. Estos relatos no son "más que probables en sus orígenes, mientras no choquen con el sentido común, y pierden un grado de probabilidad con cada generación" (49), hasta que la verdad se pierde por

49. Dictionnaire, vol.7, art. "histoire", p.682.

completo. De allí que todos los orígenes de los pueblos sean inciertos. En cuanto a los monumentos, Voltaire sólo reconoce tres que puedan arrojar alguna luz en la historia antigua: las observaciones astronómicas de Babilonia, el eclipse central de sol "calculado en la China 2155 años antes de nuestra era vulgar" y los mármoles de Arundel. Estos monumentos sirven sólo para señalar ciertas épocas en la antigüedad. Estos y cualquiera de otra especie deben ser utilizados para "constatar sólo la antigüedad de ciertos pueblos" y no como pruebas históricas, puesto que a menudo "son monumentos que la credulidad consagra al error". Por ello, las verdades en historia, "sólo son probabilidades" y el historiador al igual que un juez "no podrá jactarse de conocer perfectamente la verdad" (50).

Esta comparación que Voltaire efectúa entre el historiador y el juez (51), es sumamente instructiva a la hora de precisar el método que ha de seguirse en historia. Ni el juez ni el historiador han presenciado los hechos, sino que deben tratar de establecerlos indirectamente, mediante testimonios. Ambos evalúan las pruebas

50. Dictionnaire, vol.8, art. "vérité", p.287.
51. Mélanges historiques, vol.5, p.303; Dictionnaire, vol.7, art. "certitude", p.288.

presentadas, y aún cuando crean estar ciertos, deben saber que la certeza no es índice de la verdad. "Cuando los jueces que sentenciaron a Langlade, Lebrún, Calas ... y a otros, que más tarde se reconoció que eran inocentes, estaban ciertos o debieron estarlo, de que estos desventurados eran culpables, esos jueces se equivocaron"(52). Pero aún cuando no lleguen a conocer todas las circunstancias de lo ocurrido, no por ello han de desesperar en su empresa. Dos serán las prevenciones a seguir:

- a) Por un lado, reconocer la falibilidad de la tarea emprendida. Y si han de caer en la equivocación, al menos que sea como "hombres de talento" y no como "un tonto". El primero se equivoca luego de haber examinado con cuidado las pruebas contrarias y se ciega "con las apariencias que podrían deslumbrarlo". Más el tonto se equivoca "como fruto de la certeza que conduce al fanatismo", pues no juzga con la razón.
- b) De otro lado, concentrarse en establecer los acontecimientos más importantes y dejar de lado los detalles pequeños.

Si nunca podremos llegar al fondo de la cuestión, ¿es la historia, por ello mismo, una tarea que no vale la pena emprender?. La propia obra volteriana parece

52. Dictionnaire, vol.7, art. "certitude", p.289.

avalar lo contrario. Sin embargo, no podemos dejar de negar un cierto grado de escepticismo hacia el conocimiento histórico.

En el *El Pirronismo en la historia*, escrito en el año 1768 en respuesta a las críticas recibidas por el *Ensayo*, Voltaire señala en cada uno de los capítulos a los autores de cuyas historias merece dudarse. Las historias de Bossuet, Heródoto, Tácito, Suetonio y tantos otros, están plagadas de hechos ante los cuales conviene una actitud escéptica o pirrónica. Pero si no podemos alcanzar una certidumbre completa acerca de hechos pasados, ¿de qué modo deberá escribirse la historia?. Voltaire no quiere "ni un pirronismo exagerado ni una credulidad ridícula" (53). Si en física se admite sólo lo que está probado, por el contrario, en historia deberá admitirse "lo que tiene la más grande posibilidad reconocida". Debemos "dejar de soñar en coleccionar una multitud enorme de hechos que se oscurecen unos a otros y reunir los principales y más comprobados" (54). Sólo los hechos principales y de los que poseamos un alto grado de certidumbre podrán "servir para guiar al lector, y hacerlo juzgar por sí

53. *Pirronismo* p.70.

54. "Remarques sur l'histoire" en *Oeuvres historiques*, Paris, Gallimard, 1962, p.43. Se cita: *Remarques* .

mismo de la extinción, el renacimiento y el progreso del espíritu humano, hacerle conocer los pueblos por los usos mismos de estos pueblos" (55).

Así, sin hacerse cuestión de la efectiva viabilidad del establecimiento de los "hechos principales", Voltaire cree poder asegurar para ellos la "más alta probabilidad reconocida", haciendo factible -de este modo- la praxis historiográfica. Esta necesidad de distinguir entre hechos principales y secundarios está presente en Voltaire desde los inicios de su tarea como historiador. Respondiendo a las críticas que le efectuara La Mottraye a su *Historia de Carlos XII*, en el prefacio que escribió para la edición de 1748, afirma:

"Pero como los testigos no ven todo, y lo que ven, a veces lo ven mal, yo caí en más de un error, no sobre los hechos esenciales, sino sobre algunas anécdotas que son bastante indiferentes en sí mismas y en las que los pequeños críticos triunfan" (56).

Esta distinción le sirve, también, para discriminar entre el historiógrafo y el

55. loc.cit.

56. "Qu'il faut savoir douter" "Eclaircissements sur l'Histoire de Charles XII", en Deuvres historiques, p.311.

historiador. El primero es el que junta y colecciona los materiales que el segundo selecciona, acomoda y "pone en escena". Si el historiógrafo "tiene más de analista simple, el historiador parece tener un campo más libre para la elocuencia" (57). Debemos notar el acento que pone Voltaire en el elemento poético de la historia. Esta preocupación por la presentación artística y el arreglo de los elementos de la narración histórica evidencian los lazos que todavía emparentan a Voltaire con la tradición historiográfica humanista del siglo XVII (58). La labor del historiógrafo es juzgada negativamente por la falta de criterio para seleccionar entre la multitud de hechos, aquellos verdaderamente significativos. Así, Daniel es un historiógrafo puesto que en su *Historia...*, "la mayor parte de esos errores son tan indiferentes como las verdades que hubiese puesto en su lugar"; pero Sapión Duplex es llamado historiador a pesar de haber nacido en 1569, cuando la razón comenzaba a despuntar (59). La historia es algo más que una sucesión uniforme de hechos pasados conservados por la memoria. Se

57. Dictionnaire, vol.7, art. "historiographe", p.685.

58 en el artículo "literatura" Voltaire afirma que uno de los objetivos de la historia es producir belleza, como la poesía y la elocuencia.

59. Voltaire, Le siècle de Louis XIV, en Oeuvres historiques, p.1160. Se cita: Le siècle.

debería, por el contrario, hacer más uso de la razón que de la memoria para impedir que se multiplique "al infinito" los libros.

Al respecto, creo que podemos señalar -finalmente- un sentido en que la historia, para Voltaire, constituye una empresa un tanto inútil. Es aquella historia entendida como narración sucesiva de hechos pasados, una mera cronología, en fin, "un caos de acontecimientos, de facciones, revoluciones y crímenes" (60) cuyo único principio rector es el orden de los tiempos. El objetivo de una historia así concebida, es conservar los hechos en cuanto tales. Voltaire ve la imposibilidad de asegurar la certeza de cada uno de ellos y, aún de ser esto posible, la inutilidad que reporta. En definitiva, Voltaire se dirige a la historia fundada en la memoria. La historia construída sobre semejante base tiene como fin acumular materiales, pero dado que la memoria humana es demasiado frágil y la imaginación, demasiado activa, el resultado será un cúmulo de acontecimientos de los que podemos estar más o menos ciertos, pero nunca completamente seguros.

60. Remarques, p.45.

El nuevo espacio epistemológico de la historia

La relación historia-memoria tiene una larga trayectoria. A nuestros fines, es interesante señalar que Bacon en el *Novum Organum* propone una clasificación de las ramas del saber cuyo criterio de división está dado por las tres facultades cognitivas de hombre: memoria, imaginación y razón. La historia se encuentra comprendida bajo la memoria, puesto que su objetivo sería el de recoger datos para efectuar, a partir de ellos la inducción. Divide a la historia en dos grandes secciones: 1) la natural y 2) la humana o civil que también abarca la historia sagrada. La razón no desempeña ningún papel activo en la historia y se encuentra reservada para la filosofía y la ciencia.

La influencia de Bacon es notable en la *Enciclopedia* y es particularmente interesante en el *Discourse préliminaire*. En la "Explicación detallada de los conocimientos humanos" que la preside, se coloca -siguiendo a Bacon- a la historia bajo el régimen de la memoria, caracterizándola en los siguientes términos: "La historia es de hechos, y dos hechos conciernen a Dios, al hombre o a la naturaleza. Los hechos que corresponden a Dios, pertenecen a la historia sagrada; los

correspondientes al hombre pertenecen a la historia civil, y los correspondientes a la naturaleza constituyen la historia natural".

Aparentemente, el modelo propuesto por Diderot y d'Alambert no difería eayormente del de Bacon, y tanto es así que fueron acusados de plagio. Sin embargo, conciente del nuevo espacio instaurado, Diderot incluye el árbol de Bacon en el *Prospectus* e insta a la comparación. No es una cuestión de cosas sino de orden (61). Son casi las mismas cosas presentes en uno y otro árbol, pero ocupando espacios diferentes. Y es el poder del orden el que les confiere el nuevo sentido que transgrede las fronteras conceptuales.

Tanto Bacon, como Diderot y d'Alembert colocan a la historia bajo el dominio de la memoria. La memoria es la más primitiva de las facultades. Si bien necesaria y hasta condición de posibilidad de los conocimientos -siendo su fuente directa- es meramente pasiva. Su misión es la de atesorar y cuidar hechos, materia prima para el trabajo del filósofo y del poeta. "Cuando los antiguos llamaron a las Musas hijas de la memoria -ha

61. Prospectus de l'Encyclopédie, en Diderot, Oeuvres complètes, Paris, II, p.147. Se cita: Prospectus.

dicho un autor moderno- acaso se daban bien cuenta que esta facultad del alma es necesaria a todas las demás"(62). Se necesitan hechos para que la razón los use como base de la inducción. Se necesitan hechos para que la imaginación los transforme en obras de su creación. De Bacon a la **Enciclopedia** se mantiene la filiación entre memoria e historia. A la historia, en principio, se le encomienda la tarea de almacenar y resguardar hechos.

Sin embargo, a la hora de considerar las "ramas" de cada árbol, son varias las diferencias que se nos presentan. En primer lugar, la historia eclesiástica constituye una rama independiente de la historia civil. Esto, fácil de comprender. Tanto Diderot como d'Alembert consideran al orden sagrado como distinto del orden humano y de ningún modo pueden compartir el interés de Bacon por mostrar la ingerencia divina en los asuntos humanos para refutar "a los que parece que no creen que Dios intervenga en este mundo"(63). Y, en segundo lugar, se ha invertido -exactamente- el lugar que ocupa la historia natural. Si en el árbol de Bacon ocupa un

62. Discours préliminaire en la Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres, Paris, 1824, vol.I, XX. Se cita: Encyclopédie.

63. Bacon, The Advancement of Learning, comp. W.A.Wright, (oxford, 1876), p.99.

lugar marginal, en la *Enciclopedia* constituye una de las partes más amplias y que con mayor cuidado se confeccionó. (64). Y es este último problema el que, desde nuestro presente, despierta mayores interrogantes y posee mayores implicancias. De un lado, es válido preguntarse qué entienden los ilustrados por historia natural y cuál es el sentido de su filiación con la memoria. Pero de otro, no deja de ser causa de asombro la temática que abarca y el orden que ocupa.

Con relación a la primera cuestión, la historia natural comprende los hechos de la Naturaleza. Y son hechos naturales tanto un animal como un cuerpo celeste; una moneda como un vegetal; una montaña como un terremoto. Todavía no existe la dicotomía orgánico/inorgánico (habrá que esperar hasta el siglo XIX para que nazca el nuevo concepto de vida). Al respecto, Foucault señala que hacer la historia natural de un animal, por ejemplo, consistía en seguir "el curso siguiente: nombre, teoría, género, especie, atributos, uso y, para terminar, litteraria" (65). Hacer la historia natural de un ser era desplegar ese mismo ser, determinar sus partes y

64. cfr. *Discours*, XX, XXI.

65. Foucault, Las palabras y las cosas, México, Siglo XXI, 1981, p.131.)

elementos, sus características y alimentos, y, a través del género y la especie, sus relaciones con los demás.

La historia es testimonio; resguarda el hecho en tanto fue visto, observado. Pero los hechos son clasificados, ordenados. Y en este orden que se le impone a los hechos cabe preguntarse qué rol juega el tiempo. Vemos, entonces, que el tiempo no es tiempo interior de los seres, sino mero factor externo. El orden impuesto a los hechos es un orden espacializado, estático, en donde -a lo sumo- la sucesión instauro grados de progreso en la jerarquía establecida. El orden del mundo ontológico -Dios, hombre, naturaleza-, progresivo en cuanto a grados de perfección, tiene su correlato en el mundo epistémico:

"La Historia en lo que se refiere a Dios, ..., se divide en historia sagrada e historia eclesiástica. La historia del hombre tiene por objeto, o sus acciones o sus conocimientos, ... Por último, la historia de la naturaleza es la de los innumerables productos que en ella se observan y se divide en una cantidad de ramas, ..., Entre esas ramas debe destacarse la historia de las artes, que no es otra cosa que la historia de los usos que los hombres han hecho de la Naturaleza..." (66).

Alejados están los ilustrados de la idea de un "evolucionismo", de pensar los seres como resultados de procesos temporales (67), o las acciones humanas como productos históricos. Lejos se está de la concepción historicista del siglo XIX. El tiempo es ajeno a la gradación de los seres y no constituye principio de desarrollo. Se hace, entonces, más patente la filiación historia-memoria, en tanto se centraliza un sólo uno de sus aspectos, el de recolección en detrimento del de repetición. Se comprende la memoria en una de sus dimensiones, precisamente en aquella en que el pasado aparenta no tener edad y se confunde con el presente. Memoria es testimonio, facultad que nos proporciona conocimientos directos que son "los que recibimos directamente sin ninguna operación de nuestra voluntad" (68). Se la relaciona, fundamentalmente con el ver. La historia, entonces, no debe ser entendida ni como un desarrollo ni como un proceso; sino como un determinado orden desplegado sobre las cosas puesto que "el país de la erudición y de los hechos es inagotable" y si no se lo ordena caería en un caos. Se retorna al primitivo sentido griego de la memoria. Luego de años de oscuridad en que la labor

67. Cfr. Foucault, op.cit..

68. Discours, XV

del historiador consistía en copiar, comentar y traducir a los antiguos y que "se creía que, para ser sabios, bastaba con leer, y es mucho más fácil leer que ver", luego de años de repetir lo heredado, se retoma el sentido -presente en Heródoto y Tucídides- de recolectar lo observado (69). Es el auge de la historia reciente.

69. De lo anterior no se desprende que la "recolección de lo observado" sea el único sentido que los griegos atribuyeron a la memoria. Encontramos en Tucídides, por ejemplo, el aspecto de repetición, tal como se desprende del siguiente párrafo de la Historia de la guerra del Peloponeso:

Pero me daría por satisfecho con que cuantos quieran tener ante sus ojos la imagen verdadera de los eventos que han ocurrido, así como de eventos semejantes que se espera han de ocurrir de aquí en adelante en el orden de los asuntos humanos, pronuncien que lo que he escrito es útil. Mi historia es una adquisición perenne y no una obra de concurso para ser escuchada y olvidada. (Historia I, 22).

Esta acentuación del aspecto de repetición supone un retorno -frente a Heródoto- a la posición substancialista. Al respecto, Cassani-Amuchástegui afirman: "Mientras éste Heródoto escribe historia con el único objeto de conocer el pasado, Tucídides introduce la noción extra-histórica de la inexorable repetición de los hechos en forma más o menos circular, y con ello se pone "a tono" con el pensamiento de su época que sólo aceptaban el conocimiento () de aquello que fuera inmutable, permanente, substancial", Del "epos" a la historia científica. Una visión de la historiografía a través del método, Bs. As., ed. Abaco, 1980, p.73.

Pero este orden espacializado (es corriente la comparación con el *mappamundi*) (70), impone una determinada jerarquía de seres. Y aquí pasamos a la segunda cuestión a la que aludíamos anteriormente. Diderot y d'Alembert colocan a la historia natural luego de la historia del hombre y muestran su asombro ante el hecho de que "el autor célebre que nos sirve de guía en esta distribución ha situado en su sistema a la Naturaleza antes que al hombre, parece, por el contrario, que todo induce a colocar al hombre en el punto intermedio que separa de los cuerpos a Dios y los espíritus" (71). Este orden no llamaría mayormente la atención a no ser por la jerarquía interna a partir de la que se organizan los seres que forman la historia natural.

La historia natural se divide en **Uniformidades de la Naturaleza, Desviaciones de la Naturaleza y Usos de la Naturaleza.** Y en este último ítem se incluyen todas las "artes y oficios" que son resultado de "los diferentes usgs que los hombres hacen de la Naturaleza". Al respecto, d'Alembert dice:

70. Cfr. Darnton, R., La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa, México, F.C.E., 1987, p. 196.

71. Discours, XVII.

"He aquí el método que se ha seguido para cada arte. Se ha tratado:

1° De la materia, de los lugares en que se encuentra, de la manera cómo se prepara ...

2° De las principales obras que con ella se hacen ...

3° Hemos dado el nombre, la descripción y la forma de las herramientas ...

4° Hemos explicado y representado la mano de obra ...

5° Hemos recogido y definido lo más exactamente posible los términos propios del oficio ..."(72).

La pregunta que surge inmediatamente es, ¿qué hacen "las artes y oficios" formando parte de la historia natural? ¿no es acaso un tema más propio de la historia del hombre ya que ésta tiene por objeto "sus acciones o sus conocimientos"? Diderot en el *Prospectus*, da cuenta de que con la parte de la historia natural "obligada a diferentes usos" podría hacerse una rama de la historia civil, pero despacha la cuestión sin darle mayor trascendencia.

Era, sin duda, la parte más original de la *Enciclopedia*, pues "entre los que han tratado sobre [el tema] el uno no estaba lo bastante enterado de lo que tenía que decir ... y el otro no ha hecho más que tocar la materia, tratándola como gramático más que como artista" (73). Era la parte más engorrosa puesto que " como hay poca costumbre

72. *Discours*, XXXIX.

73. *Prospectus*, p.116

tanto de escribir como de leer escritos sobre las artes, las cosas han resultado difíciles de explicar de una manera inteligible (74). En suma, una de las partes por la que se define la **Enciclopedia**, insta su espacio sobre el objeto sobre el que recae (Naturaleza) y no sobre el sujeto que la efectúa (hombre). Y todo esto resulta inexplicable si no caemos en la cuenta que todavía no ha nacido nuestro moderno concepto de historia (75). Concepto que implica, entre otras cosas, un tiempo histórico como verdaderamente humano y las actividades humanas como resultados de procesos históricos. La historia como lo propio del hombre. Era necesario otro orden para prestarle un nuevo sentido a los seres.

El primer volumen de la **Enciclopedia**, dedicado al conde D'Argenson, aparece

74. Prospectus, p.117.

75. La inclusión que la historia natural hace del hombre supone un rechazo del paradigma mecanicista-cartesiano con el abismo infranqueable que establece entre el hombre y los animales, y el triunfo de la física experimental newtoniana. Siendo el hombre objeto de la historia natural cobra relevancia el principio de continuidad de la naturaleza: el orden verdadero de los seres expresa la relación objetiva del mundo vegetal, animal y humano. Sin embargo, tal como veremos en lo que sigue, para Voltaire si bien el hombre forma parte de la naturaleza y se encuentra cómodo en ella, lo propiamente humano se define como aquello que poco a poco, en el transcurso de los siglos, se ha sobreañadido a la simplicidad natural original. De allí que Voltaire, reivindicando un espacio propio para la naturaleza humana, la separe del contexto de la historia natural.

en París en 1751, y el 28 de diciembre de 1756, Voltaire envía a D'Alembert su artículo "histoire", temiendo "que sea demasiado largo" pues es un tema sobre el cual "vale la pena hacer un libro" (76). Para ese entonces el pensamiento histórico volteriano había llegado a su completa madurez. Ya había publicado *El Siglo de Luis XIV*, y acababa de aparecer el *Ensayo*. Sin embargo, todas nuestras expectativas son -de algún modo- frustradas cuando abordamos la lectura del artículo, si es que queremos encontrar allí el hilo teórico que nos conduzca en sus obras históricas. Es un trabajo en el que prima, básicamente, una actitud escéptica, y el balance que arroja es claramente negativo. Voltaire no nos habla ni del "espíritu" de los pueblos, ni de los usos ni costumbres, ni de leyes, ni de las revoluciones que condujeron a la "época más ilustrada" de los tiempos. Por el contrario, se ocupa de mostrar -casi con parsimonia- cómo de una historia derivada enteramente de la memoria, cuyo objeto es el recuento de hechos, no obtenemos nada más que probabilidades. Del fin principal de este tipo de historia -los hechos- nunca tendremos certeza, sólo probabilidad. Esta es, a mi entender, la crítica de Voltaire a una larga

tradición que emparenta la historia con la memoria. Y la ruptura se encuentra en el seno mismo de la **Enciclopedia**.

Lo que Voltaire entiende por historia no encuentra un espacio epistemológico adecuado. En primer lugar, saca a la historia del dominio de la memoria. Quiere una historia "que hable a la razón". Su objeto es la historia "del espíritu humano", y no es detalle de hechos "casi siempre desfigurados" (77). Y, en segundo lugar, la historia "debe ser escrita por filósofos" y no por historiadores comunes acostumbrados a "reunir una multitud enorme de hechos que se sobreponen unos a otros" (78). Y esta historia presidida por la razón que busca discernir entre los hechos, el "espíritu" que los anima, pertenece a un género diferente que no encuentra cabida en el "árbol del conocimiento". Un nuevo espacio ha sido instaurado, y tan conciente es de ello, que Voltaire acuña el nuevo nombre de "filosofía de la historia".

De este modo ya no importa para Voltaire que los hechos históricos sean meramente probables y que esta falta de certeza arroje una sombra de escepticismo sobre la historia. Ya no

77. Remarques, p. 47.

78. Loc. cit.

importa pues el objeto de la historia es distinto, no es historia de hechos fundada en la memoria, sino una historia de "espíritu" dirigida a la razón, o como lo expresa Voltaire: es "la historia del espíritu humano y no el detalle de hechos desfigurados". Una historia plagada de hechos cuya veracidad no se puede comprobar y que no resisten la prueba del argumento "de la regularidad" es una historia falsa, una fábula -en tanto relato de hechos falsos. Y la "falsedad es casi siempre más que el error; la falsedad cae sobre los hechos, el error sobre las opiniones" (79). Sin embargo, el nuevo género de historia no puede caer nunca en fábula, a lo más en el error, puesto que "hay muchas falsedades en los historiadores, (pero) errores en los filósofos.

Si en el artículo "histoire" de la *Enciclopedia* buscamos el hilo que nos conduzca a lo que Voltaire entiende por historia, paradójicamente nos lleva en la dirección contraria. Es allí, donde asumiendo el concepto de la tradición, lo critica y lo enfrenta. Pero si la "filosofía de la historia" no tiene cabida en el "árbol enciclopédico", no es sólo por el nuevo rol que le asigna a la razón en un ámbito que hasta ahora estaba

79. *Dictionnaire*, vol.7, art. "histoire", p.568.

reservado a la memoria. Se trata, además, de un viraje que conduce a lo que la modernidad comienza a entender por historia. Sólo una alusión - aparentemente marginal- nos indica la magnitud de la ruptura: "La historia natural {la parte más importante de la Enciclopedia}, que impropiamente se llama historia; no es más que una parte esencial de la física"(80). La historia, fundamentalmente humana, acaba de nacer.

80. Encyclopédie, vol. XII, art. "histoire", p.221.

CAPITULO II
PROVIDENCIA, PROGRESO Y NATURALEZA

1. Las interpretaciones de la concepción moderna de historia

- La historia moderna como secularización de la escatología cristiana: a) adopción del tiempo lineal, b) desacralización de los acontecimientos históricos, c) conversión de la fe en la Providencia por la fe en el Progreso.

- La modernidad como ruptura y oposición a la interpretación cristiana: la idea de progreso, necesidad un futuro abierto, el hombre como agente histórico.

2. La dependencia moderna con la tradición hebreocristiana

- La novedad del pensamiento cristiano acerca del tiempo: ruptura con la concepción griega.

- Progreso y Providencia: el sentido de la historia

3. La historia progresiva como producto original de la modernidad

- El valor negativo del obrar humano en la tradición cristiana y el sujeto agente en el pensar moderno.

- Afinidad de la tradición hebreocristiana con la concepción griega del mundo.

- Insuficiencia de ambas interpretaciones

4. La idea de Naturaleza como marco conceptual

- El ámbito epistemológico y objetual determinado por el concepto naturaleza.

- Consecuencias del cartesianismo

- La imagen newtoniana del universo: la

vertiente estática y la dinámica.

- La "Cadena del Ser" y la categoría de continuidad.
- Los tres estadios de la idea del Progreso (Bury) y las tres etapas de la idea de Naturaleza.

Las interpretaciones de la concepción moderna de historia

Se pueden reducir a dos los intentos por esclarecer la génesis de la interpretación iluminista de historia. De un lado, se trata de mostrar que es resultado de la secularización del entramado escatológico de la concepción cristiana de la historia; de otro, se rescata la originalidad de la nueva concepción haciendo imposible su derivación teológica. En el presente capítulo intento mostrar las ventajas y desventajas que acarrearán ambas teorías tomadas aisladamente. El objetivo será poner en evidencia que el concepto iluminista de historia muestra una riqueza categorial que es difícil de pensar que provenga (ya sea por derivación u oposición) sólo del esquema cristiano. La imposibilidad de derivar enteramente una teoría progresiva de la historia secular de un marco teológico nos llevó a buscar en otro suelo la procedencia tal esquema conceptual. Se propone la idea de Naturaleza como trasfondo a partir del que son traspuestas las categorías básicas al ámbito de lo humano. Si no podemos negar un proceso

de secularización del horizonte cristiano, éste revierte en la historia previo paso por la naturaleza.

En primer lugar, según señalamos, se ha tratado de derivar el pensamiento moderno de la historia, del mesianismo judío y la fe cristiana en la salvación a partir de la secularización de su entramado religioso. "...nos atrevemos a decir que nuestra conciencia histórica moderna se deriva del Cristianismo, ello puede solamente significar que la concepción escatológica del Nuevo Testamento ha abierto la perspectiva de una consumación final, originalmente más allá, y al fin dentro de la existencia histórica. Por consecuencia de la conciencia cristiana, nosotros poseemos una conciencia histórica, tan cristiana por derivación como no cristiana por consecuencia" (81). En general, se ha puesto el acento en la procedencia cristiana de nuestra conciencia histórica, más bien que en sus consecuencias no cristianas. Es más, es común el señalar que el pensamiento histórico moderno se constituye a partir de la secularización de la fe cristiana en la escatología. Con esto se afirma que el esquema moderno de la historia se corresponde -

81. Löwith, El sentido de la historia, Aguilar, p.223

básicamente- con el esquema cristiano lo que supone, al menos, tres cosas: a) adopción de la concepción lineal del tiempo, b) desacralización de los acontecimientos históricos y c) conversión de la fe en la Providencia por la fe en el Progreso. Esta perspectiva comienza a prevalecer a partir de 1932 cuando el historiador norteamericano Carl Becker describe la idea de Progreso corriente en el siglo XVIII como una versión secular de la idea de redención (82). Es sostenida también por Collingwood (83) y se torna una interpretación clásica a partir de la obra de Löwith, **El sentido de la historia**. Esta teoría define una continuidad entre las concepciones cristiana y moderna de la historia.

Anterior a esta "nueva ortodoxia" -entre fines del siglo XIX y la década del 30- prevalece la idea de que la modernidad concibe la historia a partir de la idea del progreso, y que ésta representa una adquisición propia del iluminismo dieciochesco. Según esta perspectiva, la modernidad entiende a la historia de un modo fundamentalmente distinto de las concepciones pre-modernas, y la

82. Becker, C., The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers, New Haven, Conn., 1932. Cfr. Ritter, H., Dictionary of Concepts in History, Greenwood Press, Inc., Connecticut, 1986, p.340.

83. Collingwood, op.cit., F.C.E., México, 1981, p.58.

diferencia está signada por el rol que juega la idea de Progreso en la configuración del tiempo histórico. "La idea de universo que prevaleció en la Edad Media y la orientación general del pensamiento humano eran incompatibles con algunos de los postulados fundamentales que requiere la idea de Progreso" (84). El ya clásico libro del historiador inglés, J. Bury, *La idea del progreso*, constituye el exponente más claro de esta teoría. Bury considera a la teoría histórica del siglo XVIII como el resultado de un proceso que se inicia en el siglo XVI y que consiste en rebelarse contra la tiranía que la Antigüedad y el Medioevo ejercían en ámbitos diferentes. Así, Copérnico contra Galileo; la anatomía de Vesalio contra Galeno; Bruno contra Aristóteles y los seguidores de la doctrina del Progreso contra los partidarios de la Providencia.

Para Bury, erigir el progreso como eje de la historia supone un cambio en el modo de concebir la estructura del tiempo histórico y una diferente interpretación de la praxis histórica. En primer lugar, el progreso supone "una síntesis del pasado y una previsión del futuro" . La historia progresiva necesita de tiempo y tiene el futuro como

84. Bury, La idea del Progreso, Madrid, Alianza, p.30.

condición de posibilidad. Es una teoría para la que el presente histórico constituye la perspectiva privilegiada a partir de la cual se dirige una mirada retrospectiva que evalúa las mejoras sucesivas de la sociedad humana y proyecta en el futuro un avance acumulativo en la dirección deseada. Es el futuro, en su condición de abierto y temporalmente distante, el que hace posible -entre otras cosas- la idea de progreso. Esto último es de vital importancia, pues si hubiere alguna razón para pensar que "el tiempo de que dispone la humanidad llegará a su final en un futuro próximo" la idea del desarrollo progresivo de la humanidad perdería vigencia y "desaparecería automáticamente" (85). Con respecto a la praxis histórica, esta debe ser "el resultado necesario de la naturaleza psíquica y social del hombre, y no debe hallarse a merced de ninguna voluntad externa"(86). Es la sociedad humana la que se instala como agente histórico y sus productos constituyen el único patrón que da cuenta del incremento positivo de los adelantos, dejando prever un futuro mejor que el pasado. Para Bury es el progreso continuo del conocimiento humano de su entorno el que funda la fe en el progreso histórico, ya que hay menos evidencia

85. op.cit., p.17

86. op.cit., p.16

en favor de la "perfectibilidad" moral y social del hombre.

Esta interpretación de la historia a la luz de los logros progresivos del hombre no podría haber surgido -según Bury- ni en la antigüedad clásica ni en el medioevo. Con relación a la estructura del tiempo, los griegos carecían de suficiente perspectiva temporal para elaborar semejante síntesis y poseían demasiada veneración por la antigüedad. Las ideas de la Moira, la teoría de los ciclos y la creencia en el cambio continuo conspiraron contra la doctrina del progreso. Por otro lado, tampoco el medioevo ofreció un ambiente propicio para que se desarrollara esta concepción histórica. En principio, la doctrina de la Providencia, ordenando e interviniendo en los acontecimientos históricos; el pecado original como impedimento de mejora moral en el hombre; y el día del Juicio como fin inminente querido por los cristianos, operaron como elementos en contra. Bury sólo rescata la concepción lineal del tiempo, que permitió que la teología intentara elaborar un significado para la sucesión de acontecimientos y la noción de *ecumene* con la idea de unidad y totalidad que supone, como únicos elementos que la doctrina

cristiana aportaría para favorecer -con el transcurrir del tiempo- la aparición de la teoría del Progreso.

**La dependencia moderna de la tradición
hebreocristiana**

Por el contrario, la "nueva ortodoxia" acentúa la dependencia moderna de la tradición hebreocristiana. Esta dependencia estaría dada, en la adopción de la estructura lineal del tiempo y en la transmutación de la fe en la Providencia por la fe en el Progreso. Fundamentalmente, se piensa en la concepción cristiana del tiempo en términos de ruptura con respecto al tiempo circular de los griegos. De este modo se intenta poner de manifiesto lo irreconciliable de ambas perspectivas para acentuar así, la novedad del pensamiento cristiano. El tiempo fue creado simultáneamente con el mundo, tiene un comienzo y un fin absolutos . Ha dejado de ser el tiempo indefinido de los griegos; es lineal, se inicia con la Creación y finaliza el día del Juicio Final.

El tiempo cristiano es irreversible y otorga a la historia puntos fijos: "1) la creación, inicio absoluto de la historia; 2) la encarnación, inicio de la historia cristiana y 3) el juicio universal, fin de la historia"(87). La historia adquiere una dirección y en la sucesión de hechos, Dios interviene personalmente: el acontecimiento se transforma en teofanía (88). La revelación es histórica. No lo es solamente porque la huella de Dios puede leerse en los acontecimientos fundadores del pasado o en un acabamiento futuro ,sino porque la revelación orienta "la historia de la práctica y engendra la dinámica de las instituciones"(89).

Es esa dirección, considerada desde el fin, lo que otorga un sentido a la historia, y es este proceso lineal, controlado por la Providencia divina, el que se transforma -al secularizarse- en la moderna idea de progreso. Progreso y Providencia coinciden al proponer dirección a los acontecimientos. En la idea de Progreso habría desaparecido la meta preestablecida,

87. Le Goff, Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso, Barcelona, Paidós, p.65.

88. Mircea Eliade, Lo sagrado y lo profano, Barcelona, Labor, p.98

89. Ricoeur, Fe y Filosofía, Buenos Aires, Docencia, 1990, p.169.

trastocándose en un fin abierto e indefinido. Las intervenciones sagradas son sustituidas por acontecimientos fundantes indicativos de las adquisiciones acumulativas de la humanidad.

De este modo, la continuidad entre las concepciones cristiana y moderna estaría dada por la adopción por parte de la modernidad de la estructura temporal del Cristianismo: adquisición definitiva para Occidente. Sin embargo, esta linealidad no es una dirección vacía. Progreso y Providencia operan como puntos *ad quen* y *ab quo* por los que la sucesión adquiere sentido. Esta interpretación no desconoce el abismo que separa ambas concepciones con relación a la praxis, pero esta orientada a resaltar su continuidad.

La historia progresiva como producto original de la modernidad

Ambas corrientes interpretativas ponen el acento en aspectos diferentes. Se señala la continuidad a partir de la estructura temporal; por el contrario, se considera la ruptura al atender a la dimensión pragmática.

En este último sentido se afirma que el Cristianismo introduce una nueva dimensión, la fe, instauro un enorme abismo entre la comprensión humana y los designios divinos. Abraham debe sacrificar a Isaac pues Dios se lo ha pedido. Abraham no comprende el por qué del sacrificio, pero lo intenta llevar a cabo por un acto de fe. Esta nueva dimensión religiosa revela a un Dios personal, inmiscuido en los asuntos humanos y para el que "todo es posible". Frente a esta experiencia religiosa queda establecida la praxis del hombre. El obrar humano, dentro de la tradición cristiana, queda caracterizado como pecado, como culpa y como libertad (en tanto libertad de obedecer). El mal no es algo que llega al hombre desde fuera, sino que es "destino interiorizado". Es lo que Ricoeur llama "tradición penitencial" (90), algo presente en el hacer, en tanto que es humano. El pecado es de toda la humanidad, y define nuestra situación ante Dios. No se puede resolver racionalmente pues la conciencia, la razón, también engañan. El pecado "habita" en el hombre, y revela la radical impotencia del obrar humano, la limitación fundamental entre el obrar y el poder. El pecado se manifiesta en la conciencia

90. Ricoeur, Introducción a la simbólica del mal, Buenos Aires, Megápolis, 1976, p.9

culpable. "La culpabilidad revela, de este modo, la maldición de una vida bajo la ley" (91).

Hay una valoración negativa de la naturaleza humana y su obrar dentro de la tradición cristiana. El mal es resultado de la actividad del hombre y a partir del pecado original, toda la humanidad se encuentra cautiva. Nos reconocemos miembros de la clase universal en tanto somos partícipes del mal. No se es verdaderamente libre en este mundo, de allí la esperanza cristiana que abre al futuro. Pero no a un futuro histórico como ámbito del accionar humano; sino a una dimensión que podemos denominar transhistórica, posterior al Juicio Final. Sólo fuera de este mundo puede el cristiano pensar la bienaventuranza. El temor y la resignación definen su actitud ante el futuro mundano. Es la revelación la que orienta la historia pero sus designios últimos permanecen desconocidos para el hombre. Los que gobiernan "sienten que no pueden prever el curso que el futuro tomará, mucho menos pueden forzarlo" (92). La historia no es tiempo moldeado por el hombre, de allí que su trama sea inextricable. Cristo es el "Señor de la historia" (93), único desde cuya

91. Ricoeur, Op.cit., p.173

92. Bossuet, Discours sur l'histoire universelle, Flammarion, 1966, p.404

93. Löwith, op.cit., p.211

perspectiva adquieren sentido los hechos singulares, cuya sucesión en el orden natural se presentan como un enigma inagotable.

Se ha querido ver en esta visión negativa de la dimensión práctica humana el obstáculo principal que señala la ruptura entre el pensamiento cristiano y moderno. Se acentúa que la visión histórica que engendra la idea de progreso se instaure a partir del reconocimiento de un ámbito fundamentalmente humano en el que el hombre, en su sentido plenamente positivo -ya sea como sujeto individual o colectivo- es el protagonista desde el cual se concibe el desarrollo histórico. Bury ve en esta idea de sujeto que origina la red conceptual que funda la realidad histórica moderna, el resorte principal que permite pensar la historia como progreso. Pues sujeto es aquel capaz de proponerse fines, promover iniciativas, elegir alternativas, en definitiva, de actuar. Las acciones promovidas por objetivos nos introducen, a partir de este momento teleológico de la conducta humana, en la noción de libertad y ésta se plantea dentro del marco de lo posible. Ante la dicotomía obedecer/desobedecer de la libertad cristiana, la posibilidad abre un futuro cuya única determinación depende del accionar humano,

y cuya valencia positiva es consecuencia de la confianza en una razón que propone fines. Y si dejamos al individuo para abarcar la humanidad, se reconoce este gran momento teleológico en el proceso histórico, como lo que le otorga sentido y a partir del cual se ordenan los acontecimientos histórico-mundiales.

Otra de las estrategias a utilizar para resaltar la discontinuidad entre el pensamiento histórico iluminista y el cristiano, consiste en señalar las afinidades de este último con la concepción griega . En este sentido se reconoce que la idea de progreso no podría haber surgido ni entre los griegos ni entre los cristianos, dado que existe en ambos pensamientos una desvalorización del momento histórico actual, decadente con respecto a los momentos históricos precedentes.

En efecto, hay en el cristiano un desprecio por el mundo producto de la creencia en el reinado de los mil años de Cristo de acuerdo al texto apocalíptico. Así para el pseudo-Bernabé:

"El mundo durará seis mil años,
significados por los seis días de la

semana, ya que el día del Señor es mil años (Sal 90,2; 2 Pe 3,8). En el séptimo milenio aparecerá el Hijo de Dios, destruirá el anticristo, todo será renovado y los justos reinarán con él sobre la tierra. Todo será una preparación para el día octavo, que es el de la resurrección".(94)

Con la venida de Cristo estamos viviendo la última de las etapas, más allá de la cual espera el Reino de los Cielos, fuera de todo tiempo histórico. El hombre se encuentra en la vejez del mundo, de cuyas vicisitudes no vale la pena ocuparse ante la perspectiva de la salvación (95). En el comienzo del mundo, Adán es colocado en el Paraíso, lugar de beatitud perfecta, pero después del pecado la humanidad queda sujeta a la muerte y a una marcha progresiva hacia la destrucción.

Esta creencia en un estado de cosas mejor, ubicado en el pasado y que luego entra en un período de corrupción, también se encuentra presente entre los griegos. Platón lo expresa en el

94. Caturelli, El hombre y la historia. Filosofía y teología de la historia, Guadalupe, Buenos Aires, 1956, p.43

95. A pesar de que los Padres no hubieran aceptado, el cristianismo convertido en religión oficial del Imperio Romano, condena al milenarismo. Esto significará no considerar al eschaton como acontecimiento inminente y aceptar la historia. Se quizo ver en esto a la primera manifestación de la idea del progreso. Cfr. M.Eliade, Mito y realidad, Madrid, 1978, p73

Político (296c) donde se refiere a una Edad de Oro en que el universo giraba bajo la dirección de una inteligencia divina por lo que todo marchaba bien. Por el contrario, ahora marcha ciegamente engendrando desorden. Tanto cristianos como griegos proponen una salida a este estado de decadencia. Entre estos últimos, la única esperanza de volver a un estado mejor, la proporciona la creencia de que todo devenir es cíclico, que la sucesión de los acontecimientos gira en forma de círculos, por lo que -a intervalos regulares- se volverá al punto de partida. Para los cristianos la promesa de salvación eterna se encuentra fuera del mundo y del tiempo.

Ambos -griegos y cristianos- consideran que los eventos históricos son controlados por otros factores, además de la voluntad humana. Esto debe ser entendido selectivamente, en el sentido de que implica sólo que "ciertas cosas necesariamente ocurrirán, y no que todo ocurre necesariamente" (96). Este factor "no-humano" está representado en el pensamiento griego por el concepto de Moira y en los cristianos por la Providencia. Platón hace aparecer a las moiras como hijas de Ananké (necesidad) (Rep.617c) y son las que introducen la ceguera en la

16. Dray, On history and philosophers of history, New York, 1989, p. 105

acción, precipitando al hombre a la perdición. La Moira hace inseguros los esfuerzos humanos pues no puede ser prevista, alcanza a buenos y malos por igual. Esta idea de destino o *fatum* que se precipita sobre los hombres y contra lo que nada pueden los afanes humanos es recogida posteriormente por la tragedia:

"Nosotros, mortales, buenos y malos, pensamos que alcanzamos lo que esperamos; pero viene la desdicha y nos lamentamos. El enfermo espera llegar a sano, el pobre a rico. Cada cual se esfuerza en alcanzar dinero y bienes, cada cual a su manera: el comerciante y el marino, el campesino, el artesano, el cantante o el vidente. Por mucho que sean sus previsiones, no puede apartar su desventura" .(97).

En el cristianismo encontramos un elemento similar que Collingwood denomina "un sentido de la ceguera humana en la acción"(98). Para San Agustín , la naturaleza humana luego del pecado original está tan corrompida y débil que no puede llevar a cabo ninguna acción buena sin el auxilio de la gracia que proviene de Cristo. Hay una concepción pesimista del hombre puesto que éste abandonado a sí mismo, no puede perseguir fines que merezcan alcanzarse. Pero el hombre no sólo necesita del

97. Jaeger, *Paideia*, México, FCE, 1971, p.145.

98 Collingwood, *op.cit.*, p.53

auxilio de Dios en la ejecución de sus acciones sino también, los designios divinos le permanecen ocultos. Esto último trae como consecuencia que el hombre sea ignorante de sus propias acciones ya que sólo Dios comprende su sentido último y su necesidad dentro del concierto de los sucesos mundiales.

Este sentimiento de que el mundo de la praxis se halla gobernado por una fuerza ajena al hombre y que escapa a su comprensión origina - entre griegos y cristianos- una actitud compartida de temor y resignación ante el futuro. El futuro es algo que no se puede controlar puesto que hay un poder que puede torcer cualquier proyecto propuesto, pero no por ello el futuro es indeterminado e incognoscible. Si el futuro es obra de los dioses o forma parte del plan divino es también por voluntad divina como accedemos a su conocimiento. El oráculo en Grecia y los profetas en la tradición judeo-cristiana cumplen esa función. Era Apolo el que hablaba a través de la pitonisa en Delfos y revelaba el futuro a quien supiera interpretar sus palabras. Y es la revelación divina, "una acción extraordinaria o sobrenatural por la cual Dios comunica a su profeta ciertas luces o conocimientos con la misión de transmitirlos a los

otros hombres (99). Pero este conocimiento sobre el futuro no da poder sobre él, los hombres no pueden forzarlo ni mucho menos torcer su curso. Temor, resignación y esperanza son las únicas actitudes posibles. Temor y resignación ante eventos que no dependen de la voluntad humana, y esperanza por la salvación que arribará al final.

Más, por otro lado, si abandonamos el mundo de la praxis para atenernos al esquema temporal, varios estudios tienden a revertir la interpretación convencional que atribuye a los griegos una concepción cíclica que los cristianos habrían superado. Así, Momigliano sostiene que ningún historiador pensó en términos de recurrencia y concluye afirmando que aunque "los filósofos griegos pensaron en términos de ciclos, los historiadores griegos no lo hicieron ... Ningún historiador antiguo, según yo recuerdo, escribió alguna vez la historia de un Estado en términos de nacimientos y muertes" (100). Y en otro sentido, Le Goff argumenta que la concepción cíclica también se encuentra presente en el pensamiento cristiano, sobre todo en

99. Manguet, La fin des temps, Paris, 1953, p.36 citado por Caturelli, El hombre y la historia. Filosofía y teología de la historia, Bs. As., 1956, p.237

100. Momigliano, "Time in Ancient Historiography" en History and Theory Beih. 6: 1966 p.13-14

"el tiempo circular de la liturgia, vinculada con las estaciones y que recuperaba el calendario pagano" (101).

Pero más allá de las disparidades en las interpretaciones todos concuerdan en que la idea de recurrencia constituye un intento de explicar los fenómenos históricos en términos de regularidades naturales (año solar, fases lunares, ciclo vital), mientras que la concepción lineal cristiana se construye en términos de escatología. Lo que sí está en discusión es si la idea de progreso es una creación de la modernidad o una secularización del entramado escatológico de la concepción cristiana. En ambos casos el patrón temporal propuesto (ciclos naturales y escatología) operan como marcos externos a los propios fenómenos históricos y a partir de lo que éstos últimos se ordenan.

Con relación a esto último el progreso supone cambio, en tanto proceso cuyos resultados son evaluados a partir de hechos anteriores. Se relaciona con conceptos tales como desarrollo o movimiento, e introduce la idea de continuidad que está dada a partir de un eje temporal que atraviesa las situaciones humanas. Ni griegos ni

101. Le Goff, op.cit., p.57

cristianos tenían las categorías adecuadas que les permitiera pensar el tiempo "desde dentro". Si el cosmos es "eterno e inmutable" para los filósofos atenienses el orden presente no podía ser resultado de un cambio progresivo. El concepto de creación dentro del cristianismo supone una limitación similar. La creación se relaciona con irrupción, como lo que acontece súbitamente y no como fruto de evolución. Para cristianos y judíos, el tiempo histórico es una sucesión de acontecimientos únicos, individuales, significantes en sí mismos. "Si el nacimiento de Cristo hubiera representado el resultado natural de una fase del desarrollo histórico, habría habido un motivo para estudiar sus antecedentes" (102). Cada intervención de Dios es personal y no se reduce a una manifestación anterior ni deriva de ella. El acontecer histórico se convierte, entonces, en teofanía (103).

La idea de Naturaleza como marco conceptual

Continuidad y cambio son dos elementos que supone el progreso pero que no

102. Toulmin, El descubrimiento del tiempo, Buenos Aires, 1968, p.56

103. Crf. M. Eliade, Lo sagrado y lo profano, Labor Barcelona,, 1983, p.98

encontramos en la categoría de tiempo tal como era pensada por griegos y cristianos. El intento de derivarlo de un proceso de secularización del esquema providencialista cristiano deja sin respuesta a esta cuestión. Por otro lado, llama la atención de que la idea de progreso -tan central a la concepción iluminista de historia- no sea usada corrientemente sino recién en la segunda mitad del siglo. Así Bury, refiriéndose a los enciclopedistas afirma:

"La creencia en el Progreso era la fe que los mantenía aunque, preocupados por los problemas de mejoras inmediatas, dejaran aquella noción más bien vaga y poco definida. La palabra aparece poco en sus obras. La idea recibe un tratamiento subordinado a otras ideas entre las que había crecido: Razón, Naturaleza, Humanidad, Ilustración (lumières).(104)

Pero es precisamente la idea de naturaleza la que -a mi entender- domina el pensamiento de las luces, y de la que se derivará -en definitiva- el intento de trazar la historia como progreso. Y esto en dos sentidos. En primer lugar, "naturaleza" delimita un ámbito epistemológico, un determinado horizonte de saber. "Natural" es aquel conocimiento que se obtiene a la luz de la sola razón y en este respecto se opone a conocimiento revelado,

104. Bury, op.cit., p.151

a aquella esfera del saber que pertenece al reino de la Gracia. Es así que debe entenderse el término tal como es usado por Hume en dos de sus obras, **Natural History of Religion** y **Dialogues concerning Natural Religion**, que provocan el elogio de Voltaire. De este modo, historia natural se opone a historia revelada, en tanto las explicaciones de los acontecimientos no introducen elementos de los que la razón no puede dar cuenta (105). Pero por otro lado, el término naturaleza determina un ámbito objetual al que se accede a través de un esquema categorial propio y que va a sufrir -durante el siglo XVIII y sobre todo en su primera mitad profundas modificaciones que serán trasladadas al ámbito de lo humano. Es en el reino de la naturaleza donde primero eclosionan los conceptos de continuidad, cambio y futuro como posibilidad abierta, que al ser traspuestos al dominio de lo social permiten entender la historia como progreso. La naturaleza constituye -al decir de Foucault- ese a priori histórico de la época que actúa como condición de posibilidad para que determinados temas sean vistos como problemas y para que ciertos

105. Cfr. Antonia Fintos Ramos, "'Histoire Naturelle" un concept problematique", 1986-1987-1988 philosophie XII, XIII, XIV, Toulouse Cedex, France, p.370, y Cassirer, La Filosofía de la Ilustración, México, FCE, p.57

conceptos delimiten un espacio ontológico diferente. Si cambiamos el giro de la argumentación y en vez de hacer derivar la concepción que el iluminismo tiene de la historia del marco escatológico cristiano, y atendemos a esta fundamentación "desde abajo", quizá se expliquen mejor aquellas falencias que aludíamos al comienzo.

Hacia fines del siglo XVII y comienzos del XVIII, el término "naturaleza" había caído en un relativo descrédito producto de la interpretación animista del Renacimiento. Se lo emparentaba con el panteísmo, vitalismo y ciencias ocultas. Esta situación comienza a revertirse por influencia del mecanicismo cartesiano que intenta delimitar lo que es ciencia de lo que no lo es. La oposición se planteaba entre un universo inteligible para la ciencia mecánica o un mundo gobernado por la magia y el misterio. Descartes, Newton y Leibniz van a contribuir desde perspectivas diferentes a forjar esa idea que los ilustrados poseen de la naturaleza y que encuentra su espacio epistemológico en lo que se llama "historia natural". Un universo que funciona como una máquina perfecta bajo leyes universales del movimiento que rigen el mundo de cuerpos extensos cuyo conocimiento -la geometría pura- preside a la

física, es el legado cartesiano que extiende sus raíces hasta bien entrado el siglo XVIII. Así sentimos su eco en la definición que la Enciclopedia da a la palabra naturaleza:

"Cuando se habla de Naturaleza no se entiende hoy ya otra cosa más que la acción de los cuerpos entre sí, en conformidad con las leyes que estableció el Creador. En ello consiste el sentido total de la palabra, la cual no es sino un modo abreviado de explicar la acción de los cuerpos, y aún estaría mejor explicada si dijésemos en su lugar la frase mecanismo de los cuerpos"(106).

El impacto cartesiano es dispar entre los ilustrados. Mientras que Voltaire condena su desapego a los hechos (107), Montesquieu expresa respeto y admiración:

Ese gran sistema de Descartes, que no puede leerse sin asombro; ese sistema, que vale él solo por todo aquello que han escrito hasta ahora los autores profanos; ese sistema, que alivia a la Providencia de un peso tan grande, que la deja actuar con tanta simplicidad y grandeza; ese sistema inmortal, que será admirado a través de todos los tiempos y las revoluciones todas de la filosofía, es una obra cuya perfección habrán de

106. Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres, Genève, T.22, pp 756-769

107. Cfr. Voltaire, Dic., art. "cartesianismo"

considerar con una especie de envidia todos los que razonan"(108).

Dos son los puntos del sistema cartesiano que tienen consecuencias directas sobre nuestro tema: el rol de Dios y el fenómeno del tiempo. El universo -máquina de Descartes necesita de un artífice que lo ponga en movimiento: Dios. Su existencia garantiza la del mundo que se comporta según leyes mecánicas por El establecidas. Atrás queda el Dios bíblico inmiscuído en los asuntos naturales en cuyo curso intervenía a voluntad. Las leyes de la mecánica son inteligibles a la razón humana. La Mano de Dios se restringe a la acción de poner en marcha el universo . La física mecanicista conduce paulatinamente a un mundo cuyos encadenamientos se pueden explicar matemáticamente. La naturaleza comienza a ser transparente.

El segundo punto a señalar es la consecuencia que trae aparejada la doctrina de la extensión infinta del mundo en el espacio. Tal como lo señala Toulmin esto constituye el inicio para transferir la misma cualidad al tiempo; tampoco éste tendría ni principio ni fin (109). Paulatinamente

108. Montesquieu, Observations sur l'histoire naturelle, Pleiade, p.39

109. Toulmin, op.cit., p. 855

esto opera en la dirección de destruir la organización tradicional del mundo: "El fantasma que durante siglos había acosado la mente de los cristianos, el de la inminente destrucción de todo el cosmos, comenzó a debilitarse. Quizá los principios matemáticos en los que se basa la naturaleza no pudieran ser alterados por los pecados del hombre y continuarían operando sin cambios durante un futuro previsible (110). Comienza a ser posible, un futuro abierto, segundo rasgo esencial señalado por Bury, de la teoría del progreso.

Sin embargo, la crítica volteriana a Descartes recoge ese sentir de los ilustrados que se remonta a las enseñanzas de Bacon, pasa por Locke y desemboca en Newton. Los hechos son fuente de verdad y aunque su dinámica obedezca a leyes universales, éstas -de ningún modo- poseen espíritu geométrico. Newton invierte el planteo cartesiano: son la observación y la experimentación los nuevos principios de las ciencias. El universo de Newton no es un mecanismo que el físico deba desentrañar, sino un conjunto de relaciones matemáticas que expresan el encadenamiento empírico de los fenómenos. Esta imagen matemática de la

110. loc.cit.

realidad expresa su estructura eterna. Hacia mediados del siglo, la generalización del paradigma newtoniano es evidente. Hume considera que la "única fundamentación sólida que podemos dar a esa misma ciencia del hombre deberá estar en la experiencia y en la observación"(111). Un programa similar -pero aplicado a la historia- emprende Montesquieu:

"Primero estudié a los hombres y me pareció que, dentro de esa diversidad infinita de leyes y costumbres, no se dejaban llevar sólomente por sus fantasías. He fundamentado los principios, y he visto que los casos particulares se acomodaban a ellos por sí solos: que las historias de todas las naciones no eran sino su resultado; y que cada ley particular se entrelazaba con otra, o dependía de alguna otra ley más general"(112).

La insuficiencia de la explicación mecanicista para entender el dominio de los seres vivos y la acentuación de las bondades de la observación y de la experimentación van a confluír para facilitar el pasaje de un orden estático a una imagen dinámica del universo. Esta transición que se opera en la primera mitad del siglo XVIII se puede reconstruir en la utilización que hace Buffon del

111 Hume, Treatise, Introduction, XX

112. Montesquieu, Esprit des Lois, Préface, Pléiade, II, p.229

aspecto dinámico de la filosofía newtoniana haciéndolo operar sobre la Cadena del Ser. Es ésta vía la que debemos transitar para ver cómo eclosionan las categorías epistemológicas que hacen posible entender de qué modo los ilustrados comprenden al hombre y su historia.

El principio de atracción era el cuarto elemento -luego de la materia, el movimiento y el espacio- que constituía el universo de Newton. A este principio, Newton lo entendía matemáticamente pues "se guardará el lector de pensar que mi intención fue la de designar por medio de tales palabras una especie de acción, de causa o de razón física" (113). Sin embargo, esta actitud no fue conservada por sus discípulos más cercanos, quienes lo interpretaron como una auténtica propiedad de la materia. Si bien es cierto que esto reintroduce el concepto de "fuerza oculta" de la naturaleza y que a partir de 1740, la divulgación de la filosofía newtoniana desemboca en un neopanteísmo; no es menos cierto que rescata -frente a la naturaleza mecánica de los cartesianos- una imagen más dinámica cuyas prolongaciones se pueden rastrear en el interior

113 Newton, Principia Mathematica, Definición VIII

mismo de ese saber que constituye la historia natural.

Por otro lado, en el espíritu de la discusión científica se registra la idea de la Gran Cadena del Ser que se enlaza a esa red semántica que se entreteje en el siglo. Este concepto -cuyos orígenes se remontan hasta la Gran Escala de la Naturaleza aristotélica- domina el esquema teórico iluminista de una manera tal que autores como Lovejov llegan a afirmar que lo definen (114). Naturalistas, filósofos y científicos sociales se ocupan de este concepto. "Desde Leibniz y Locke, a través de Addison, Bolingbroke, Pope, Buffon y Diderot, hasta Kant, Herder y Schiller, uno después de otro, hallamos que las más influyentes figuras del siglo XVIII, aceptaban indiscutiblemente esta noción"(115). Si bien Voltaire la ataca, su crítica apunta a la transformación que sufrió la escala de la naturaleza aristotélica en el medioevo, en la que se la interpretó como una jerarquía religiosa de seres creados: "Esta jerarquía complace a las buenas gentes, que creen ver en ella al Papa y a sus

114. Lovejov, The Great chain of Being. A Study of the History of an Idea, Cambridge, Mass. Harvard University Press, p.183. Citado por Iglesias, El pensamiento de Montesquieu, Alianza, 1984, p.189

115. Toulmin, op.cit., p.95

cardenales, seguidos de los arzobispos y de los obispos, tras de los que van los curas, los vicarios, los sacerdotes, los diáconos y los subdiáconos, cerrando la marcha de los frailes."(116).

La cadena se extendía de los seres superiores a los inferiores, cuya partida era el hombre. Así la describe Lockè:

"En todo el mundo corpóreo visible no vemos vacío o abismos. A partir de nosotros el descenso se produce por pasos graduales, y una serie continúa en que cada paso difiere muy poco del siguiente. Hay peces que tienen alas y no son extraños en las regiones aéreas; hay algunas aves que son habitantes del agua ... Y cuando consideramos el poder y la sabiduría infinitos del Hacedor, tenemos razón para pensar que es adecuado a la armonía del universo ... el que las especies de los seres también asciendan, por grados suaves, desde nosotros hasta su infinita perfección, así como vemos que descienden gradualmente a partir de nosotros"(117).

La jerarquías se establecía a partir de una continuidad y una discontinuidad entre los seres: el ser más perfecto de una clase se relacionaba con el ser menos perfecto de la clase superior. Las clasificaciones de Buffon y Linneo toman uno u otro aspecto respectivamente. Si las

116. Voltairte, Dictionnaire, art. "cadena de seres"

117. Locke, An essay concerning Human Understanding, Book III, Chap. VI, Routledge and Sons. London, p.362

especies de Linneo se basaban en aspectos discontinuos, organizadas a partir de una sola característica de diferenciación, Buffon, por el contrario, clasificaba agrupando en familia y atendiendo a la mayor cantidad de características que permitieran establecer una continuidad. Pero aun Linneo, al agrupar al hombre junto a los monos superiores en el orden de los primates, reconoce una continuidad entre éstos y aquel. Esto supone una ruptura con respecto a la concepción cristiana que establece un hiato al hacer del hombre la imagen de Dios. Sucesivamente, unos tras otros aparecen los seres ordenados en una red continua. La Ilustración toma de la naturaleza el sentimiento de continuidad.

Ya señalamos que el paradigma mecanicista resulta insuficiente como único modelo epistemológico para explicar el mundo de los seres vivos. La observación newtoniana se transforma en precepto que es condición de posibilidad de la historia natural. Observar y describir para ordenar y clasificar. La inclusión del hombre como objeto de la historia natural permite la transferencia del concepto naturaleza -originariamente aplicado al mundo vegetal y animal- a un ámbito objetual que queda determinado como naturaleza humana.

Sin embargo, en esta jerarquía de seres las especies son fijas. El tiempo, a comienzos de siglo, no era una dimensión a tener en cuenta. La fijeza de las especies ya había sido establecida por Aristóteles y se afirma en el siglo XVII, cuando el naturalista John Ray establece que cada especie de plantas estaba determinada por las simientes. Esto concuerda con el concepto de mundo creado: Dios crea el universo de una vez para siempre, los seres no pueden transformarse ni tener historia, son perpetuamente iguales a sí mismos. Este fijismo de las especies se traslada a la especie humana: Hume, Voltaire, Montesquieu, todos coinciden en afirmar la invariabilidad de la naturaleza humana. Donde primero estalla la posibilidad de la existencia de un dinamismo temporal es con la antigüedad de los fósiles y la evidencia de diferentes estratos en la corteza terrestre.

Según el relato del Génesis, la antigüedad de la tierra era sólo de 6000 años, pero fósiles y testimonios geológicos demostraban una antigüedad mayor. La inmutabilidad y la inmovilidad comienzan a ser cuestionadas. La tierra comienza a tener su historia. Se hace evidente que su aspecto actual es resultado de cambios lentos y que hay seres

que se han transformado y que han desaparecido. Es Buffon quien introduce este dinamismo en la Escala de los Seres. En su *Escala Natural*, que empieza a publicarse a partir de 1749, introduce la acción del tiempo y fija el origen de los fósiles y estratos geológicos. Sin embargo, aunque la idea de cambio lento comienza a hacer mella en el pensamiento ilustrado, no va acompañada -en principio- por una valoración positiva. Las transformaciones no deben ser entendidas como mejoras progresivas. La imagen de perfección va unida a la de decadencia, lo que constituye un obstáculo para poder pensar el progreso. La idea de decadencia deriva del marco teológico en el que hay una dirección inversa: lo inferior procede de lo superior. Habrá que esperar la obra de Bonnet para poder romper este círculo:

"Habrá un progreso continuo y más o menos lento de todas las especies hacia una perfección superior, de modo que todos los grados de la escala serán continuamente variables en una relación determinada y constante ... El hombre, transportado a una morada más adecuada a la eminencia de sus facultades, dejará al mono y al elefante ese primer lugar que ocupaba entre los animales de nuestro planeta ... Habrá Newtons entre los monos y Vaubans entre los castores. Las ostras y los pólipos serán, en relación con las especies más elevadas, lo que los pájaros

y los cuadrúpedos son con respecto al hombre" (118).

Si bien, tal como reconoce Foucault, no debe interpretarse el párrafo en una dirección evolucionista ya que se trata del "desarrollo constante y global de una jerarquía ya establecida", es suficiente como para entender su proyección al plano social y posibilitar la idea de progreso que impera en la segunda mitad del siglo.

Bury reconoce tres estadios en la historia de la idea de progreso:

"Hacia 1860, la Idea de Progreso entró en el tercer período de su historia. Durante el primer período, hasta la Revolución francesa, había sido utilizada incidentalmente ...En el segundo período se intuyó su inmensa significación y se iniciaron investigaciones para encontrar una ley general que la definiera y la fundamentara ... Alrededor de 1850, la idea era familiar en Europa pero no era aceptada universalmente como una verdad obvia ... Entonces, como un nuevo Galileo, intervino Darwin en 1859. La aparición del Origen de las Especies cambió la situación al desmentir definitivamente el dogma de la inmutabilidad de las especies ...El Origen de las Especies condujo al tercer estadio en los avatares de la idea del progreso"(119).

118. Bonnet, *Falingénésis philosophique, Oeuvres complètes*, T.VII, pp 149-150.citado por Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo Veintiuno, 1981.

119. Bury, *op.cit.*,299-300)

Los tres estadios que señala Bury coinciden con las tres etapas que podemos indicar para la idea de naturaleza.

A este fin reconocemos un primer período que se extiende desde fines del siglo XVII hasta 1740 aproximadamente; caracterizado por la transición del paradigma cartesiano al newtoniano. Dios se retira fuera de los límites del universo, la naturaleza es transparente a la explicación racional, comienza a pensarse el futuro como posibilidad abierta, y se concibe a los seres como un *continnum*. Sus figuras representativas son, en un primer momento, Fontenelle, y luego Voltaire y Montesquieu. El segundo período, bajo la influencia de Buffon y Bonnet. Con Buffon se afianzan los conceptos de cambio continuo y futuro abierto: "en lugar de encerrar los límites de su poderío de la naturaleza, hay que hacerlos retroceder, ensancharlos hasta la inmensidad; no ver en ella nada imposible, esperar cualquier cosa, y suponer que todo lo que puede ser, es" (120).

Con Bonnet -tal como señaláramos- se comienza a revertir la idea de decadencia, último obstáculo epistemológico para poder pensar el

progreso. El camino queda abierto para Condorcet. El tercer estadio es el señalado por Bury.

Esta filiación del concepto de Progreso con la idea de Naturaleza se pone de manifiesto en la producción de los *philosophes*. Así D'Alambert en su *Ensayo sobre los elementos de filosofía* afirma que su época no merece llamarse sólo siglo filosófico sino también, época de la ciencia natural (121). Fontenelle divulga en sus *Entretiens sur la pluralité des Mondes* (1686), la física y la astronomía basada en el mecanicismo, conforme a los principios de Descartes, Copérnico y Galileo. Por otro lado, Voltaire se encarga de difundir la obra de Newton (*Eléments de la Philosophie de Newton*) y dedica gran cantidad de artículos en su *Dictionnaire* a temas de la ciencia natural. Los *Penseés philosophiques sur l'interprétation de la nature* (1754) constituyen la defensa de Diderot a la observación y la física experimental. Pero quizá el exponente más claro del entrecruzamiento entre hombre y naturaleza sea Montesquieu. Sus intereses abarcan la ciencia, física, geología, geografía botánica, medicina y ciencias del hombre. En 1721 publica

121. D'Alambert, "Elements de Philosophie" I., Mélanges de Litterature, d'histoire et de philosophie, Amsterdam, 1758, IV, pp.155

Observations sur l'histoire naturelle en donde propone una clasificación de plantas e insectos a partir de una descripción muy detallada de ambos.

Fontenelle -bajo la influencia de los principios cartesianos- publica en 1686 *Conversaciones acerca de la pluralidad de los mundos*. Comienza a pensarse la tierra como una más entre una multitud de mundos posibles. Espacio y tiempo pierden los límites impuestos por el esquema cristiano. Si el universo es infinito, el tiempo también lo es.

El puente hacia el siglo XVIII queda tendido. Allí Voltaire y Montesquieu explotan -cada uno a su modo- la herencia bifronte del newtonismo. Apoyándose en una dirección estática, Montesquieu abstrae de los fenómenos sociales su dimensión temporal. Si correlaciona leyes con instituciones es con independencia de las circunstancias históricas. Por lo que "cualquiera sea el valor de la idea de Progreso, podemos estar de acuerdo con Comte en que, si Montesquieu la hubiese captado, habría producido una obra de mayor valor"(122).

Por otro lado, Voltaire -defensor moderado de la idea de Progreso- es exponente de la

122. Bury, op.cit.p.137

confluencia de las vertientes estática y dinámica de la naturaleza de la primera mitad del siglo. La consideración de la invariabilidad de las leyes que rigen el universo y su defensa del fijismo de las especies lo llevan a interpretar la naturaleza humana como invariable. Sin embargo, la idea de cambio lento -tomadas de las transformaciones geológicas -"Lo mismo ha sucedido en China y Egipto ... y han tenido que pasar multitud de siglos para poder abrir canales en ellas y desecar los campos"(123)- y la idea de desarrollo considerada a partir de la cadena del ser -"si del pasado nace el presente, del presente nace el futuro"-, son aplicados a los productos humanos. La razón, la industria y las artes libres mejorarán y la filosofía será difundida. El objetivo del *Ensayo* era mostrar los pasos en que el hombre había avanzado "desde la rusticidad bárbara" de los tiempos de Carlomagno "hasta la gentileza de los nuestros".

Hacia mediados del siglo XVIII, las diferentes vertientes que vienen actuando tienden a perfilarse en una concepción dinámica de la naturaleza. La afirmación buffoniana de "todo lo que puede ser, es"; y la concepción progresiva de la cadena del ser de Bonnet hacen posible concebir el

123. Voltaire, *Dic.*, art. "cambios sucedidos en el globo"

desarrollo progresivo de las instituciones humanas. El dominio conceptual estaba ya preparado para que hiciese su aparición la teoría del progreso.

Tradicionalmente se toma la obra de Bossuet, **Discours sur la Histoire Universelle**, aparecido en 1682, como el referente a partir del cual -por relación de oposición- se define la concepción iluminista de historia. Bossuet representa la última versión teológica de la historia universal, mientras que el **Ensayo** de Voltaire constituye su versión secular. La constante referencia a Bossuet por parte de Voltaire, y otros ilustrados avalan esta interpretación. Sin embargo, la obra histórica de Voltaire no puede explicarse sólo como una epojé de los elementos teológicos del **Discours**. En el concepto iluminista de historia eclosionan categorías para cuya explicación resulta insuficiente recurrir a la secularización de la visión cristiana de la historia. La vía debe recorrerse por otro lado.

Si debemos tomar una fecha como punto temporal, elegimos 1680, año en que aparece la obra de Burnet, **Teoría sagrada de la Tierra**, que constituye el primer "intento cabal por relatar la historia bíblica del mundo en términos de los nuevos

descubrimientos de la físicas del siglo XVIII"(124). El objetivo de Burnet era compatibilizar las palabras de Dios (La Sagrada Escritura) con la obra de Dios (la Naturaleza). La independencia de este marco teológico que opera sobre la naturaleza -por obra de Descartes, Newton, Linneo, Buffon, Bonnet- permite que ésta sea interpretada como resultado de la acción del tiempo. Es en éste ámbito donde primero se comienza a hablar de tiempo infinito, cambio lento, sucesión continua, desarrollo progresivo y desde donde se trasladan estos conceptos a las disciplinas humanas. Y si todavía se ve en el intento moderno de trazar la historia como progreso, la secularización de la interpretación cristiana , debe hacerse la salvedad que no es sino a través de la idea de Naturaleza como logra dicho cometido.

Esta filiación directa que proponemos entre el modo en que la modernidad piensa la historia, y la teoría de la naturaleza encuentra su confirmación en el programa propuesto por la *Enciclopedia*. En el *Discours préliminaire* las artes y oficios comparten el espacio epistemológico asignado a la historia natural. Una cosa es cierta: el suelo

124. Cfr. Toulmin, op.cit., p.90

originario desde donde los ilustrados "leen" la historia. El siguiente paso es establecer su ruptura.

CAPITULO III

**UNIFORMIDAD Y DIVERSIDAD EN LA HISTORIOGRAFIA
VOLTERIANA**

1. Naturaleza, ley natural y naturaleza humana

- Hombre/naturaleza: oposición y continuidad
- Ley natural: su connotación normativa en la obra volteriana
- Voltaire: entre Locke y Descartes

2. La vertiente estática en la uniformidad de la naturaleza humana

- El argumento de la uniformidad en **La Filosofía de la Historia**
- Voltaire: la teoría diluvial y la teoría de la monogénesis de las razas humanas

3. El orden dinámico: la cuestión de la diversidad

- La consideración de "la diversidad que reina en el mundo"
- El tiempo como factor del desarrollo moral
- *Civiliseé, Politesse, police*

4. El nuevo objeto de la historia

- La historia del hombre como diferente de la historia natural
- La historicidad de lo humano
- Rousseau y Voltaire: la naturaleza frente a la civilización

5. Fijismo y evolucionismo en **El Siglo de Luis XIV**

Naturaleza, ley natural y naturaleza humana

Si el siglo XVIII entiende la historia con categorías traspuestas desde la Naturaleza, es en la primera mitad cuando - fundamentalmente- se comienzan a fijar los límites conceptuales que a partir de la década del 80 delimitan campos teóricos definidos. A tal punto el concepto naturaleza forma parte del bagaje intelectual de la Ilustración, que constituye una de esas nociones más corrientemente utilizadas pero menos cuestionadas. Lo natural engloba tanto los aspectos descriptivos como los normativos en los asuntos humanos y es aquí donde se opera el cambio lento desde su orden estático al dinámico.

El Siglo de las Luces elaboró sus respuestas a partir de vertientes -muchas veces- contrapuestas. El empirismo constituía una buena ocasión para poner en escena aquellos factores que - como las costumbres, las tradiciones y el medio geográfico en que se desarrollan- habían permanecido fuera del campo de atención de los historiadores. Sin embargo, este siglo que se enorgullece de su culto a los hechos, no deja atrás al "fantasma" del hombre

universal. La idea de la Naturaleza parece, entonces, que se filtra y opera desde espacios diferentes.

Si para dar cuenta de la diversidad presente del mundo físico se recurre a causas que operaron en un tiempo remoto, del mismo modo, la variedad del mundo moral requiere de una explicación que aluda a su génesis en el tiempo. De otro lado, a un universo regido por leyes inmutables y simples, le corresponde una naturaleza humana igualmente eterna y poco sujeta al devenir. Lo estático y lo dinámico coexisten en el orden "natural" y esta ambigüedad se transmite al campo de lo humano.

La concepción volteriana de la historia acusa el impacto de la confluencia de ambos aspectos. El pasaje se efectúa entre conceptos tan relacionados como son los de naturaleza, leyes de la naturaleza, ley natural y naturaleza humana.

En el artículo "naturaleza" que aparece en el **Diccionario Filosófico**, Voltaire acentúa el carácter de "gran todo" y señala la pertenencia del hombre a este espacio conceptual. El texto se desarrolla bajo la forma de un diálogo entre la Naturaleza y el filósofo. Ante una pregunta de

éste acerca de "su enigma", la Naturaleza responde:

"Soy el gran todo; no sé nada más",

"...Ya que soy todo lo que es, ¿cómo un ser como tu, que es una parte exigua de mi misma, ha de poder asirme? Satisfacedos, hijos míos, siendo como sois átomos, de ver algunos átomos que os rodean, de beber algunas gotas de mi leche, de vegetar algunos momentos sobre mi seno y de morir sin llegar a conocer a vuestra madre y a vuestra nodriza"(125).

Estas características también se le adscriben a la naturaleza en el artículo del mismo nombre firmado por D'Alembert que se edita en la Enciclopedia y que intenta clasificar los distintos usos que del concepto se hacían. Entre otras acepciones, se entiende por naturaleza tanto el "conjunto de cosas creadas" como "cada una de las cosas creadas o no creadas; espirituales y corporales, como cuando se habla, por ejemplo, de la naturaleza humana" (126). Voltaire, al igual que el resto de los ilustrados descubren en lo natural un sentido de unidad y totalidad al que pertenece el hombre. Considerar a la naturaleza como "enemiga" del

125. Dictionnaire, vol.8, art. "nature", p.86.

126. Encyclopédie, T.IX, art. "nature".

hombre como en cierto pasaje de Diderot era realmente excepcional.(127).

Señalar la oposición hombre/naturaleza o acentuar la continuidad entre ambos no es una cuestión que se agota meramente a los fines de una clasificación. La diferencia no se diluye en lo trivial. Oponer el hombre a la naturaleza es señalar la peculiaridad humana, ya sea enfatizando su racionalidad, su producción o su libertad. Por el contrario, identificarlo en un campo compartido por los otros dominios naturales, es reconocer que los asuntos humanos requieren de la misma clase de investigación que el resto. Un ejemplo de esto último se encuentra -tal como lo señalamos anteriormente- en el "árbol del saber" de la *Enciclopedia*, en donde los productos humanos forman parte del campo articulado por la historia natural.

Si hombre y naturaleza comparten el mismo espacio epistemológico, la transición de las características de ésta a la "naturaleza humana" es fácilmente previsible. Es así que la regularidad y uniformidad que la ciencia atribuye al mundo natural y en la que basa sus progresos son traspuestas al

127. Ehrard, L'Ideé de Nature en France dans la première moitié du XVIII Siècle, SEVPEN, Paris, 1963, T. II, p. 546.

ámbito de lo humano. Se ha hecho un lugar común dentro de la literatura especializada señalar la universal uniformidad con que los ilustrados caracterizaban a la naturaleza humana. Y Voltaire no fue la excepción. La física de Newton y la teoría del fijismo de las especies son elementos a partir de los que Voltaire deriva su concepción de un universo gobernado por leyes fijas e inmutables. De este modo, las leyes de la conducta humana son tan inmutables como las de la gravedad.

Sin embargo, esta actitud volteriana no está exenta de una cierta ambigüedad que se trasluce según se comporte como teórico o como historiador. Como teórico se encuentra fuertemente influenciado por la ciencia newtoniana que lo lleva a trasladar al hombre el concepto de invariabilidad de las leyes científicas de la naturaleza. El universo físico ordenado tiene su correlato en el campo humano en el concepto de "ley natural". A diferencia de las leyes de la naturaleza, Voltaire le da al término "ley natural" una connotación claramente normativa. Escribe en 1766:

"Llamo leyes naturales aquellas que la naturaleza... ha grabado en nuestros corazones. En todas partes el robo, la violencia, el homicidio, la ingratitud hacia nuestros

benefactores paternos, el perjurio que se comete al herir y no ayudar a una persona inocente, la conspiración contra la patria, son crímenes evidentes, más o menos suprimidos severamente" (128).

Esta ley natural es lo que Voltaire denomina "moral universal" que consiste básicamente en la idea de lo justo y de lo injusto que todos los hombres reconocen cuando siguen a la "sana razón" (129). Esta razón y esta moral son las que están universalmente distribuidas por el mundo y fundan la uniformidad de la naturaleza humana:

"¿A qué edad conocemos lo justo y lo injusto? A la edad en que conocemos que 2 + 2 es cuatro.(130).

Estos principios emparentan la naturaleza humana con el mundo físico pues establecen la regularidad necesaria que hacen posible predecir un hecho futuro sobre la base de lo conocido o explicar un suceso pasado a partir de la evidencia presente. Esto último le permite a Voltaire afirmar

128. cfr. "Commentaire sur le livre Des dédits et des peines", Œuvres complètes, vol.9, p.231.

129. "Los agricultores, los artesanos no han estudiado ningún curso acerca de moral, pero saben lo que es justo e injusto" , Dictionnaire, vol.8, art. "mores"

130. Le Philosophe ignorant, vol.5, p.40

que "todos los pueblos fueron pues durante algunos siglos, lo que son actualmente los habitantes de varias costas meridionales del Africa, de algunas islas y de la mitad de las Américas"(131).

Tal como reconoce Collingwood, en Locke hay una reorientación de la filosofía en dirección a la historia (132). El rechazo a las ideas innatas y la insistencia acerca del origen empírico de nuestro conocimiento supone empezar a pensar a éste como un producto histórico. Más allá de la cuestión de si Locke fue conciente o no de las implicaciones que poseía para la historia su filosofía, cabe preguntarse si los que la adoptaron - Voltaire y los enciclopedistas- desarrollaron todas sus consecuencias. En *El Filósofo Ignorante*, Voltaire -a pesar de haber negado la existencia de las ideas innatas- en las secciones tituladas "Contra Locke" afirma que todo hombre posee una idea de lo que es justo e injusto. Esto último ha llevado a autores como Brumfitt a afirmar que "aunque sería una exageración llamar cartesiana a la concepción de Voltaire acerca de la historia es, sin embargo,

131. Voltaire, Essai, Introduction, "Des Sauvages", vol. 3, p.8.

132. Collingwood, Idea de la Historia, México, FCE, 1981, p.78.

verdadero decir que se acuerda más completamente con la teoría de Descartes que con los aspectos más originales de Locke" (133). Sin embargo, el discurso volteriano no es siempre consecuente. Escribe en 1734 en el **Tratado de Metafísica**: "La virtud y el vicio, el bien moral y la maldad, en cada país es ... lo que es útil o dañino para la sociedad" (134). La precariedad de su defensa de la unidad de la naturaleza humana se hace evidente en el art. "Gregorio VII" que escribiera para el **Diccionario**. En lo que constituye un relativismo cultural, afirma: "cada cosa ... depende del tiempo histórico, del lugar en que las personas han nacido y de las circunstancias en las que ellas se encuentran" (135).

133. Brumfitt, Voltaire Historian, Oxford, Oxford University Press, 1958, p.103.

134. Traité de Metaphisique, vol.5, p.336.

135. Dictionnaire, vol.7, art. "Gregoire VII", p.143

La vertiente estática en la uniformidad de la naturaleza humana

La permanencia de la naturaleza humana es defendida por Voltaire en aquellos casos en que como teórico se encuentra motivado por fines propagandísticos. Tal es el caso de *La Filosofía de la Historia* que publica en 1765 y que a partir de 1769 comienza a ser una Introducción al *Ensayo*. Brumfitt lo califica como uno de los trabajos de "propaganda deísta en los que la elección y, a veces, la distorsión de los hechos por fines polémicos es claramente visible" (136).

En el ardor de la lucha contra el *infâme* utiliza el argumento de la uniformidad de un modo contradictorio, ora se la atribuye a los ritos y costumbres, ora a la moral que los sustenta. Tal es el caso cuando Voltaire compara las diferentes religiones. En la sección titulada "De los usos y de los sentimientos comunes a casi todas las naciones antiguas", Voltaire infiere que "los hombres han debido adoptar necesariamente las mismas verdades y los mismos errores" a partir de que "la naturaleza

136. Brumfitt, op.cit., p.85.

{es} por todas partes la misma"(137). Los ritos y las prácticas eran -en el origen de todas las religiones- similares, fundados en los mismos temores y satisfaciendo las mismas necesidades. El argumento se dirige a menoscabar la originalidad de la religión cristiana al emparentarla en un origen común con las demás. Sin embargo, más adelante en la sección "De la India", Voltaire cambia el ángulo de ataque pues enfatiza la disparidad entre los ritos de los diferentes pueblos y traslada la uniformidad a la ley moral que los origina:

"Se ve evidentemente que la moral es la misma en todas las naciones civilizadas, mientras que los usos los más consagrados por un pueblo, parecen a los demás o extravagantes u odiosos. Los ritos que se hallan establecidos dividen, hoy en día al género humano y la moral lo reúne (138).

En otras ocasiones la finalidad fuertemente propagandística lo lleva a alejarse de la premisa empirista de "atenerse a los hechos" y postular teorías contrarias a aquellas más avanzadas en cuestiones naturales. Tal es el caso de las dos secciones con que inicia *La Filosofía de la Historia*.

137. Essai, Introduction, "Des usages et des sentiments communs à presque toutes les nations arciennes", vol.3.

138. op.cit., "De l'Inde".

En la primera, titulada "Variaciones del Globo", Voltaire trata el controvertido problema de la existencia de los fósiles que, desde el siglo XVII viene preocupando a los científicos y religiosos. La teoría ortodoxa cristiana recurría a la teoría diluvial que conciliaba el dogma de la Creación, los relatos bíblicos con la presencia de los fósiles. Sin embargo, la fecha del Diluvio Universal no coincidía con la antigüedad de los depósitos encontrados. Voltaire era contrario a la opinión de que la Tierra pudiera haber sido cubierta por el mar y acusa a la teoría de ser un conjunto de "ideas imaginarias que deshonoran la física, y una charlatanería ... indigna de la historia" (139). Esta actitud a la que se ve arrastrado en su deseo de demostrar la falsedad del relato bíblico, le acarrea la crítica de Buffon, quien con Maillet habían concebido la posibilidad de un gran movimiento de las aguas oceánicas (140).

En la segunda sección a que aludíamos, Voltaire se opone firmemente a la teoría de la monogénesis de las razas humanas. Nuevamente se tiene la impresión de encontrarse ante una

139. op.cit., "Changements dans le Globe".

140. Aludiendo a esta de Voltaire, escribe Buffon en su Histoire Naturelle: "¿Cómo puede ser que personas ilustradas, que se dan incluso de filósofos, sostengan todavía ideas tan falsas sobre este tema?, citado por Iglesias, op.cit., p.277.

argumentación arbitraria, alejada de todo contexto empírico y guiada sólo por su pasión anticristiana:

"Sólo puede permitirse a un ciego dudar de que los blancos, los negros, los albinos, los Hotentotes, los Lapones, los Chinos y los Americanos sean razas enteramente diferentes" (141).

La impugnación de la monogénesis le cierra el camino para teorías como la que Maupertius desarrolla en el **Ensayo sobre la formación de los cuerpos organizados**, que con su concepto de "variación hereditaria" permiten pensar la diversidad actual de los seres vivos como resultado de una lenta evolución histórica (142).

Si sacamos a **La Filosofía de la Historia** de su contexto polémico y la consideramos como obra de madurez, la obra histórica volteriana perdería coherencia. En efecto, luego de haber considerado en el **Siglo de Luis XIV**, a la época de Pericles como uno de los cuatro grandes períodos de la humanidad, Voltaire, en **La Filosofía de la Historia** apenas si hace mención a los logros culturales de los griegos, dedicando la mayor parte de las secciones a cuestiones religiosas (143). La

141. Essai, "Des différentes races d'hommes", vol. 3.

142. Cfr. J. Ehrard, op.cit., p.136

143. Cfr. Brumfitt, op.cit., p.92.

finalidad polémica y propagandística -que el propio Voltaire reconoce en una carta fechada en 1764 dirigida a Damilaville- lo conducen a hechar mano de argumentos que privilegian una imagen estática del universo y de la naturaleza humana. Sin embargo, el universalismo ético que Voltaire propone y que los críticos mucho citan, no es enteramente autómo ni deja de tener una aplicación restringida, tal como acabamos de ver.

El orden dinámico: la cuestión de la diversidad

La vertiente estática de la naturaleza se traslada al mundo humano de Voltaire a través del concepto de "ley natural", generando un espacio aparentemente inmóvil y uniforme. Sin embargo, Voltaire y los filósofos del siglo XVIII, más allá de la preocupación teórica por la "naturaleza" humana, no eran ajenos a la increíble diversidad de costumbres que pueblos diferentes presentaban a través del tiempo y del espacio. Eran los relatos de los viajes los que constituían los éxitos de librería. En 1688, Maximilien Misson escribe en su *New Voyage to Italy*: "Tan pronto como uno cambia de país, tiene la ocasión de darse cuenta de la diversidad que reina en el mundo ... La costumbre y el prejuicio son los tiranos que gobiernan el mundo"(144). Los chinos y persas, los americanos y los turcos, los africanos y los esquimales muestran todos, costumbres diversas. Lo

144. Cfr. A. Vyverberg, Human Nature, Cultural Diversity, and the French Enlightenment, New York Oxford University Press, 1989, p.64. Vyverberg también refiere al *Anné Litteraire* "editado por el conservador Elie Catherine Fréron (que) frecuentemente conducía la atención de sus lectores a narraciones de viajes y exploraciones, tanto como historias de tierras lejanas"

exótico y lo pintoresco son objeto de curiosidad. La diversidad estimula a considerar el entorno histórico-geográfico. Si en tanto teórico y en su hostilidad contra el dogmatismo de la teología, Voltaire traduce en sus argumentaciones el orden inmutable de la naturaleza, en cuanto historiador, por el contrario, se aleja del fantasma del hombre universal para tratar de plasmar la variedad del mundo moral. A la idea de "naturaleza humana" le sobrepone una concepción pluralista del hombre cuyo marco categorial Voltaire delimita con el concepto de "costumbre". Un pasaje muy citado del *Ensayo* refleja esta situación:

"Resulta de este cuadro, que todo lo que pertenece íntimamente a la naturaleza humana se asemeja de un extremo al otro del universo, que todo lo que puede depender de las costumbres es diferente y que es una casualidad si se asemeja. El infierno de las costumbres es mucho más vasto que el de la naturaleza, se extiende sobre todos los hábitos y todos los usos. Si la costumbre reparte la variedad sobre la escena del universo, la naturaleza distribuye la unidad y establece en todas partes un pequeño número de principios invariables. De este modo el fondo es en todas partes el mismo, y el cultivo produce frutos diferentes"().

145. Foucault, op.cit., p.150.

Este reino de la diversidad es lo que Voltaire somete al tiempo. El mundo humano y el mundo natural comparten esta característica: la convivencia de la uniformidad con la diversidad. Así como "han tenido que pasar multitud de siglos" para que el Globo adquiriera la fisonomía que posee actualmente (146), lo mismo ha debido de transcurrir para que el hombre consiga "pan o a su equivalente, una cabaña y un mal vestido, ... {y} algunos siglos más ¡hasta que! llegó al estado en que la encontramos" (147). Tiempo se necesita para poder "abrir canales y desecar los campos", antiguamente cubiertos por el mar y tiempo también se necesita para que los hombres aprendan a cultivarlos.

Pero ese tiempo que la naturaleza exige para poder explicar sus transformaciones y que el hombre necesita para poder producir un orden moral, es una serie sucesiva pero -muchas veces- discontinua de acontecimientos cuya característica fundamental es el cambio. Este último permite entender la dimensión temporal como el pasaje de un estado concreto a otro diferente del mismo sujeto. En ocasiones Voltaire explica la presencia de fenómenos

146. Cfr. Dictionnaire, vol.7, art. "Changements arrivés dans le Globe", p.320.

147. Cfr. Dictionnaire, vol.7, art. "homme", p.691.

naturales por medio de catástrofes, es decir, grandes cataclismos separados por períodos prolongados de tiempo; en otras, no deja de aludir a la idea de un cambio lento que permitiría a la Tierra presentar la fisonomía actual. Vemos así como en la primera mitad del siglo conviven y se superponen ambas perspectivas temporales y "cómo resulta superficial oponer, como dos opiniones diferentes y rivales en sus opciones fundamentales, un "fijismo" ... y una especie de evolucionismo" (148). Esta convivencia de la dualidad temporal también se traslada al terreno de lo histórico, cuyo exponente más claro sea quizá el Siglo de Luis XIV.

El nuevo objeto de la historia

La parte humana sujeta al devenir es lo que Voltaire denomina "costumbres" y constituye el objeto propio de la historia: "Historia verdadera es aquella de las costumbres y la moral, de leyes y de artes y del progreso de la mente humana" escribe en 1767 (149). Si bien reconoce la continuidad entre el hombre y la naturaleza (150), el "reino de la

148. Foucault, op.cit., p.150

149. Correspondance, Vol.XII, p.785.

150. "El hombre parece encontrarse en su puesto en la naturaleza, superior a los animales, a los que es

costumbre" marca un punto de inflexión que le permite generar un espacio epistemológico nuevo del que es enteramente conciente. Tal como señalamos, la ruptura se encuentra en el artículo "historia" que escribiera para la **Enciclopedia**. La historia del hombre -sus productos, sus costumbres, sus leyes- sólo impropriamente forma parte de la llamada "historia natural". Sin embargo, el camino que conduce a lo que la modernidad va a entender por historia posee sentidos diversos. Si la historia humana comienza a leerse con categorías que son traspuestas desde la Naturaleza, fue necesario -también- un movimiento de oposición para reconocerse en su carácter distintivo. Este movimiento es lo que le permite a Voltaire empezar a pensar el tiempo humano a partir de la historicidad.

El imperio de la costumbre es el de la diversidad y abarca "los hábitos y los usos" de los pueblos, tanto las ciencias y las artes como las leyes "que se contrarían tan visiblemente" de un pueblo a otro (151). Los "usos y costumbres" constituyen en Voltaire el antecedente de lo que en la 2° mitad del siglo XVIII comenzará a llamarse

semejante por sus órganos, inferior a los otros seres, a los que se asemeja probablemente por el pensamiento", Penseés de Pascal, vol. 6, p.85.
151. Traité de Metaphisique, vol.5, p. 20

"civilización". La palabra "civilización" en su acepción moderna se retrotrae -según Febvre- a 1766, en que M. Boulange la utiliza en su obra *Antiquité dévoilée par ses usages* para designar el proceso por el que un pueblo salvaje puede alcanzar un grado más elevado de vida (152). El término no aparece en la *Enciclopedia*, en su lugar se define "police" que alude a cualidades de refinamiento en la ley, la administración y el gobierno. Recién en 1798 lo encontramos en el *Diccionario de la Academia* cristalizando en un concepto un campo semántico propio. La palabra civilización condensa un nuevo orden empírico que viene conformándose desde fines del siglo XVII. Orden que fija un espacio para las cosas humanas, aquellas en que el hombre realiza su "naturaleza propia": la política, la economía, la ciencia, el arte y la técnica. Si bien Voltaire no utiliza el término "civilización", (en su lugar, "politesse"); hace, en cambio, un uso enteramente moderno de su forma verbal y adjetiva.

"Politesse" es tanto un grado o condición, como el proceso por el cual se alcanza dicha condición. "Polie" o "civiliseé" es lo opuesto

152. cfr. Ritter, op.cit., p.40, Febvre, Civilisation-evolution d'un mot et d'un groupe d'ideés, Paris, 1930, p. 222

a "bárbaro o salvaje", y en tal sentido para Voltaire señala el estado de refinamiento que han alcanzado los usos y costumbres en un pueblo determinado. Así en *Sur les mœurs* escribe: "...par quel degré on est parvenu de la rusticité barbare de ces temps a la politesse de notre" (153); y en el artículo "hombre" del *Diccionario* encontramos: "En général, l'espece humaine n'est pas de deux ou trois degrés plus civilisé que les gens du Kamschatka".

Dada la oposición politesse/barbarie y el valor positivo que le asigna a la primera no encontramos en Voltaire la connotación neutral que el término adquiere a fines del siglo y que designa el modo entero de la vida material, intelectual y espiritual de una sociedad dada (154). En otros casos, los menos, indica el proceso mediante el cual un pueblo alcanza ese estado: "Avec quelle lenteur -exclama Voltaire- avec quelle difficulté le genre humain se civilise et la société se perfectionne!" (155). En 1763 en *Remarques sur l'Essai* y luego de considerar el curso general de la acción humana, se asombra "comment tant de peuples

153. *Oeuvres complètes*, vol.5, p.47.

154. Jamás Voltaire utilizaría el término "politesse" para designar los usos y costumbres de una tribu africana, por ejemplo.

155. *Essai*, Cap.XXXVI

ont passé tour à tour de la politesse à la barbarié!
(156).

La historia de los hombres -"la que vale la pena escribir"- es aquella que da cuenta de los cambios en las costumbres y en las leyes" (157) que conducen a un grado mayor de "politesse", entendiéndolo como un alejamiento del estado de la naturaleza. Si bien para Voltaire el hombre forma parte de la naturaleza y se encuentra cómodo en ella, lo propiamente humano se define como aquello que poco a poco, en el transcurrir de los siglos, se ha sobreañadido a la simplicidad natural original. De allí que Voltaire, reivindicando un espacio propio para la historia humana, la separe del contexto de la "historia natural". Este alejamiento de la "voz de la naturaleza" supone -para Voltaire- un proceso social de perfección gradual. Se acerca, entonces, al concepto de historicidad concibiendo un tiempo humano que se despliega a partir de lo que las sociedades heredan de su pasado y desechando el devenir del mundo natural como tiempo que ordena lo humano.

A pesar de que la idea del "buen salvaje" que ilustraría la bondad natural del hombre,

156. Oeuvres, vol.5, p.46.

157. Nouvelles considérations sur l'histoire, en Oeuvres historiques, p.48. Se cita: Nouvelles considérations.

es utilizada a menudo por los enciclopedistas como argumento anticristiano, Voltaire se encuentra entre los defensores más entusiastas de los beneficios de la civilización. Evita caer así en el pesimismo histórico -común en el siglo XVIII- que veía en la historia un proceso de degradación de la naturaleza humana. La perfección que alcanza una determinada sociedad es, para Voltaire, resultado de un proceso social que supone una temporalidad inmanente. Si el hombre viviera hoy en el estado de pura naturaleza, sería un "animal muy inferior a los primeros iroqueses que encontramos en el norte de América"(158). Sólo un "gracioso de mal gusto" -dice Voltaire refiriéndose a Rousseau- puede afirmar la naturaleza frente a la civilización.

En 1753, ante un nuevo concurso de la Academia de Dijón, Rousseau escribe **El Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres**, en el que continúa las ideas desarrolladas en el primero (159). Reinvienda allí a la Naturaleza como ideal de perfección y señala la

158. Dictionnaire, vol7, art. "homme", p.691

159. En 1750 escribe su Discurso sobre las ciencias y las artes en respuesta al tema propuesto a concurso por la Academia: "Si el renacimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido a la corrupción o a la purificación de las costumbres". La respuesta de Rousseau fue negativa.

bondad natural del hombre que la sociedad ha corrompido con sus mentiras y sus artificios, arrojando a los individuos unos contra otros. Las ideas allí expresadas le acarrearán no pocos disgustos, generando una áspera polémica con Voltaire, la ruptura de amistades (Diderot, Grimm, D'Holbach), como así también perturba sus relaciones con las damas protectoras (Mme. d'Espinay, Mme. de Luxembourg) (160). Voltaire -que ve en esta actitud roussoniana una renovación de los valores del cinismo- le escribe el 30 de agosto de 1755:

"Nadie ha puesto jamás tanto ingenio en querer convertirnos en animales; se sienten deseos de caminar en cuatro patas cuando se lee vuestro libro. Sin embargo, como hace más de 60 años que he perdido el hábito de hacerlo siento desgraciadamente que me sería imposible volver a él, y dejo esta marcha natural a los que son más dignos de ella que vos y yo"

La respuesta de Rousseau no se hace esperar: "No tratéis nuevamente de caer en cuatro patas; nadie en el mundo lo conseguiría menos que vos. Sabéis muy bien enderezarnos sobre nuestros dos pies para que dejéis de teneros sobre los vuestros".

160. Cfr. Mondolfo, Rousseau y la conciencia moderna, Bs. As., Eudeba, 1962, p.15.

Para Voltaire, el instinto del hombre "lo impulsa a vivir en sociedad"; el hombre "abandonado a la naturaleza" sólo sería "un niño robusto ... sin más idioma que unos sonidos mal articulados ... sería inferior la especie de los castores" (161). Únicamente en sociedad se desarrollan las ciencias las artes y las leyes -"que muchas veces son malas pero que no podemos vivir sin ellas"- en un proceso para el que "ha sido preciso que pasaran siglos".

Sin embargo, la defensa volteriana de la civilización no debe ser entendida de un modo simple. Su agudeza le hace ver las insuficiencias de la cultura de su tiempo y en el cuento *El Ingenuo* (162) efectúa una crítica oportuna a la corrupción presente en las costumbres. En la figura del salvaje, Voltaire sintetiza los beneficios de la civilización, desprovistos de los errores y prejuicios que encuentra en el hombre de la época. Pero, en todo caso, tiene siempre presente que constituye un mero recurso ficticio, puesto que la cultura, "el estado en que se encuentran los usos y las costumbres", no deja de ser un resultado de un

33. loc. cit.

162. El cuento trata acerca de un salvaje que arriba a Francia y es educado en los principios de la civilización europea, sin vicios ni excesos.

proceso que supone al presente como heredero de un pasado. De este modo, puede Voltaire decir del siglo de Luis XIV- por el que siente profunda admiración- que se "ha enriquecido con los descubrimientos de los otros tres" (163). Sin embargo, el discurso volteriano no es del todo consecuente. En ocasiones, muchos de sus principios teóricos no operan en la praxis historiográfica. En otras palabras, sus trabajos históricos contradicen la propuesta teórica.

Fijismo y evolucionismo en El Siglo de Luis XIV

El Siglo de Luis XIV constituye - quizás- el ejemplo más claro de esta confluencia de las vertientes estática y dinámica en la historiografía volteriana. La periodización propuesta por Voltaire -el siglo- puede llevar a pensar en un modo estático de concebir el tiempo. Así lo considera Ehrard, por ejemplo, ya que la historia -de este modo- estaría en función de una naturaleza inmóvil que se "fragmentaría en episodios discontinuos, en lugar de ser un movimiento

163. Le siècle, p.617.

progresivo hacia el fin que le asigna la naturaleza" (164).

Si bien la "continuidad" es un elemento esencial para concebir el cambio social en tanto proceso, no es menos cierto que los historiadores usualmente dividen el pasado en épocas o períodos con propósitos de análisis, en una práctica que bien puede ser considerada "arbitraria" o "artificial". Actualmente se acepta que el hecho de periodizar la historia no atenta con el hecho de concebirla en tanto proceso continuo, puesto que sin divisiones de tiempo o relaciones entre hombres e ideas, el historiador se reduciría a considerar una mera sucesión cronológica (165). Lo que cuenta, entonces, es destacar qué tipo de estructura interna poseen los períodos delineados y qué relación se establece entre éstos y el continuo temporal histórico.

Para Voltaire, "sólo cuentan cuatro siglos en la historia del mundo" (166). El criterio de selección reside en el grado de perfección alcanzado por las artes y sólo esas

164. Ehrard, op. cit., p.773

165. Cfr. Starr, Chester, "Historical and Philosophical Time", en History and Theory. Beih.6. Wesleyan University Press, p. 24-35.

166. Le siècle, p. 616

"cuatro edades felices, son las verdaderas épocas de la grandeza del espíritu humano" (167). Los siglos toman su nombre de acuerdo a las personalidades que Voltaire considera que le otorgan su impronta. Así reconoce el siglo de "Filipo y de Alejandro, o el de los Pericles, los Demóstenes, los Aristóteles, los Platón, los Apeles, los Fidias, los Praxiteles"; "...la segunda edad es la de César y de Augusto, llamada también la de Lucrecio, Cicerón, Tito Livio, Virgilio, Horacio, Ovidio, Varrón y Viturno"; "La tercera es ... la de los Médicis" y "el cuarto siglo es el llamado de Luis XIV" (168). Aunque la novedad de la clasificación propuesta podría residir en el criterio elegido (la perfección de las artes), la organización de la estructura temporal, alrededor de grandes personalidades lo emparenta a Voltaire con la tradición humanista. Es la denominada "teoría de los grandes hombres", concepción de la historia "cuya tendencia es considerar el desarrollo histórico esencialmente como el resultado del impacto sobre el entorno, de una sucesión de genios" (169). Esta teoría tiene en la Ilustración sus adeptos, siendo **El Siglo de Luis XIV** uno de sus exponentes. Luis XIV es

167. loc.cit.

168. loc.cit.

169. Brunfitt, op.cit., p.105

la figura alrededor de la cual Voltaire construye la grandeza de la época, el genio de rey es suficiente para explicar los logros alcanzados:

"Hoy no existe nada en el mundo como existió en la antigua Roma y en el imperio de Augusto, y esto no obstante /hay que meditar también/ la Europa reunida es superigr a todo el imperio romano. No hubo en la época de Augusto más que una sola nación y hoy existen muchas, guerreras y civilizadas; que poseen artes que los griegos y los romanos desconocieron; y de esas naciones, no existe ninguna de mayor brillo en todo, de un siglo a esta parte, que la nación creada, hasta cierto punto, por Luis XIV" (170).

Ahora bien, a pesar de que la periodización por siglos sea una propuesta sincrónica, queda por señalar si el tipo de relación que establece Voltaire entre las épocas privilegiadas y el continuo histórico corresponden o no a una concepción estática. En este sentido el esquema temporal aparece como segmentos privilegiados a partir de una serie temporal con la que no mantienen una relación de desarrollo o evolución. Estas unidades temporales -los siglos- son relativamente autónomas. Voltaire no presenta al siglo de Luis XIV como resultado de un proceso anterior o señala su "influencia" o "impacto" sobre eventos subsecuentes.

170. Le siècle, p.983.

Los siglos representan segmentos -"picos" de perfección- seguidos de períodos de declinación: "El genio sólo tiene un siglo, después del que es preciso que degenerare" (171). La teoría de los siglos en la historia tendría su correlato en la teoría de las catástrofes (períodos de cambios violentos separados por intervalos más o menos prolongados), es decir, una categoría que piensa los cambios terrestres en función de una naturaleza inmóvil (172).

De la obra en su conjunto , sólo menos de la tercera parte está dedicada a lo que Voltaire había propuesto como objeto de la historia. En numerosas oportunidades Voltaire critica a la

171. Le siècle, p.989.

172. La teoría de las catástrofes intentaba, de algún modo, conciliar los nuevos descubrimientos geológicos con la Biblia, en la que no sólo se mencionan varios actos de creación, sino también una catástrofe: el Diluvio. Esta concepción suponía que la historia de la historia de la Tierra se compone de una sucesión de épocas tranquilas separadas de grandes cataclismos que transformaban violentamente la superficie terrestre. Esta teoría fue sostenida hasta comienzos del siglo XIX por científicos como Cuvier en Francia y Buckland en Inglaterra. Al respecto Cuvier afirma: "Es más fácil demostrar esto en el caso de la última de las catástrofes, ..., Así, la muerte de los animales y la glaciación de las tierras que habitaban se produjeron en el mismo momento. Este suceso fue repentino, instantáneo, sin grados, y lo que de este modo puede demostrarse claramente con respecto a esta última es también cierto con respecto a las que la precedieron", citado por Toulmin, El descubrimiento del Tiempo, Buenos Aires, Paidós, 1968, p.162. Cfr. también, White, A., La lucha entre el dogmatismo y la ciencia en el seno de la Cristiandad, Siglo XXI, 1972.

historia de "reyes y cortes", "batallas e intrigas" puesto que sólo son eventos, hechos "pequeñas miniaturas que se conservan una generación o dos y luego mueren" (173). Por el contrario, es necesario leer la historia como "ciudadano y como filósofo", buscando "saber cómo las artes y las manufacturas se han establecido" y "tratando de "seguir su pasaje y su retorno de un país a otro" (174). Sin embargo, toda la primera parte está dedicada a las guerras, a los problemas de la diplomacia y a las intrigas de la corte de Luis XIV; impugnando -aparentemente- el propósito inicial. En el capítulo I Voltaire establece lo que puede constituir el manifiesto del Siglo:

"... no debe esperarse encontrar aquí sino la relación sin cuento de las guerras, de los ataques a ciudades, tomadas y recuperadas por las armas, entregadas y devueltas por tratados ... No todo lo acontecido merece ser escrito. En la historia me interesaré sólo por lo que merece la atención de todos los tiempos, que puede pintar el genio y las costumbres de los hombres, servir de ejemplo y fomentar el amor a la virtud, a las artes y a la patria."(175)

173. Nouvelles considerations, p.47.

174. op.cit., p.48.

175. Le siècle, p.620.

De acuerdo a su propuesta, en el capítulo II presenta -de un modo contextualista- lo que constituiría una novedad para la época: un relato de la situación económica, política y social de los estados de Europa antes de Luis XIV. Las breves narraciones de cada uno de los estados coexisten simultáneamente sin que Voltaire desarrolle relaciones causales entre sus respectivas situaciones político-sociales. Si queremos buscar una teoría del desarrollo histórico, no es en la primera parte donde la encontraremos.

A partir del cap. XXIX encontramos el aporte más original para la nueva historiografía: Voltaire trabaja el material propio de la historia social. Pero más allá de su novedad, el tratamiento que Voltaire le dispensa no es muy amplio. Brumfitt atribuye la falta de una presencia mayor de las artes y ciencias a que Voltaire sentía hostilidad por algunos de los filósofos y científicos, Pascal y Descartes entre ellos (176). Sin embargo, es aquí donde Voltaire intenta explicar los fenómenos como desenvolvimiento de las sociedades en el tiempo. El mejor ejemplo lo encontramos en los capítulos que dedica a las cuestiones religiosas. A

176. Brumfitt, op.cit., p. 54

pesar del tema, Voltaire no se enreda en disputas teológicas, tratando de mantener la "imparcialidad y justeza" que han de caracterizar al buen historiador y abordando la cuestión desde una perspectiva social.

Cuando se pregunta -por ejemplo- por el origen del "donativo gratuito" que recibía el rey por parte del clero de Francia, se esfuerza por explicarlo como el desarrollo de una costumbre antigua que involucraba no sólo aspectos religiosos sino también económicos y políticos. El proceso social se considera desde un desarrollo unitario:

"Esta palabra y este privilegio de donativo gratuito se han conservado como una huella de la costumbre observada desde tiempos remotos, por todos los señores feudales de acordar donativos gratuitos a los reyes en las necesidades del Estado. Los obispos y los abates, señores de los feudos por un antiguo abuso, debían contribuir sólo con soldados en la época de la anarquía feudal, cuando los reyes no poseían más que sus dominios como los demás señores. Todo cambió más tarde, menos el clero, que conservó la costumbre de ayudar al Estado con donativos gratuitos" (177)

Esta costumbre ha tenido -según Voltaire- graves consecuencias económicas para el clero francés y hubiese sido más ventajoso, tanto para el estado como para el clero, que "ese cuerpo

hubiera subvenido a las necesidades de la patria con contribuciones proporcionadas al valor de cada beneficio" (178). Sin embargo Voltaire señala que en cuestiones de costumbres rara vez prima lo racional que es "dejado a un lado frente al peso de la tradición".

Más adelante el interés de Voltaire se centra en saber "cómo y por qué ese espíritu dogmático {de la religión}, que dividió a las escuelas de la antigüedad pagana sin causar los menores trastornos, los produjo entre nosotros tan terribles" (179). Nuevamente Voltaire abandona la perspectiva interna -cual hubiese sido atribuir al fanatismo la única causa y adoptando una perspectiva genética, trata de seguir el desarrollo de la iglesia, como institución, desde los tiempos de Constantinopla, incorporando los aspectos sociales y, sobre todo, los económicos. La hipótesis de Voltaire es que el origen de las guerras civiles provocadas por el cristianismo se debe a "la lucha natural del espíritu republicano, que animó a las primeras iglesias, contra la autoridad que odia todo tipo de resistencia"(180). Las luchas por el poder político y

178. Le siècle, p. 1031

179. Le siècle, p. 1041

180. loc.cit.

las consecuencias económicas que trajeron aparejadas, son elementos que privilegia frente a razones de tipo moral o cuestiones de creencias religiosas.

Es en esta segunda parte donde la contribución de Voltaire a la nueva historiografía es evidente. Si la organización general de la obra responde a una estructura más bien estática, en la que predomina el orden de la coexistencia y de lo simultáneo; el tratamiento del aspecto socio-cultural -que Voltaire considera como lo específicamente histórico- adquiere una nueva configuración. De hecho, cuando Voltaire convierte a la cultura en objeto de la historia, lo hace en términos de desarrollo. Las costumbres religiosas presentes en el siglo de Luis XIV son la herencia de usos y costumbres que hunden sus raíces en un pasado bastante remoto. A la pregunta ¿por qué? en cuestiones socio-culturales responde con una explicación de cómo se ha llegado a un determinado estadio, a partir del desarrollo de etapas anteriores. En este ámbito, Voltaire acude a auténticas explicaciones de tipo histórico al mencionar los cambios sucesivos sufridos a través del tiempo por un determinado hecho, rebasando los límites temporales impuestos por el esquema secular. De este modo, el nuevo concepto de

historia se abre camino en la episteme moderna, imponiendo un nuevo orden temporal en los asuntos humanos que muchas veces presenta direcciones diversas.

CAPITULO IV

EL "HILO DEL LABERINTO" O LA HISTORIA "DESDE DENTRO"

1. La razón en la historia

- La aproximación racional y empírica de la historia:
Montesquieu y Voltaire.
- Montesquieu y la "razón" oculta del devenir histórico.
- La crítica de Voltaire al *Esprit des Lois*.
- La inconsistencia entre la teoría y la praxis historiográfica de Voltaire.

2. Universalidad, progreso y sociedad

- El concepto de "historia universal".
- El carácter social de la idea de progreso.
- Los "genios", los "gens de lettres" y su función civilizadora.
- De la razón teórica a la razón práctica.

3. El principio de organización o "el hilo del laberinto"

- La tolerancia como condición de posibilidad del progreso.
- El principio de las "revoluciones": la relación Estado-Iglesia.
- "Es necesario escribir la historia de la opinión".
- Las pasiones y el motor de la historia.

1. La razón en la historia: Montesquieu y Voltaire.

Tradicionalmente se ha acusado al Siglo de las Luces de falta de conciencia histórica. El cargo no sólo proviene del Romanticismo, sino también de autores que -como Collingwood (181)- poseen un reconocido sentido de lo histórico. La queja recae -mayormente- sobre la dualidad que tinte al pensamiento ilustrado; dualidad que se presenta como la convivencia de estructuras intemporales - identificadas como un mecanicismo y un idealismo moral- con una génesis histórica. Esto constituiría un obstáculo teórico para poder pensar a las instituciones humanas como resultados de procesos históricos, produciendo un conflicto entre "una aproximación racional y otra empírica de la historia" (182).

Si bien es innegable la presencia de este factor estático en el pensamiento ilustrado,

181. En Idea de la Historia, México, F.C.E, 1981, Collingwood escribe: "la perspectiva histórica de la Ilustración no era auténticamente histórica, en sus propósitos capitales era polémica y anti-histórica", p.83.

182. cfr. Meinecke, F., El historicismo y su génesis, México, FCE, 1943, p.78.

es dispar -sin embargo- el impacto que se le atribuye sobre las concepciones históricas en dos de sus mayores exponentes: Montesquieu y Voltaire. Mientras que para Brunfitt "Montesquieu es más un sociólogo que un historiador" (183), para Meinecke la sensibilidad histórica de éste último es superior a la de Voltaire puesto que advierte en él "huellas de un sentimiento tácito de respeto por el cosmos histórico" (184). Comparando de qué modo juega este elemento en la historiografía de ambos, Meinecke agrega:

"En Voltaire celebra su triunfo la concepción iusnaturalista de la vida histórica, la cual en medio de todas sus variedades, sigue como a su norte a la razón inmutable. Pero, en Montesquieu se asocian las dos grandes corrientes de los últimos siglos, la racional iusnaturalista y la empírico-realista" (185).

La cuestión de considerar de qué modo opera este factor racional en la concepción histórica de ambos, reviste un especial interés si tenemos en cuenta que es en esta primera mitad de siglo donde se encuentran los gérmenes de las dos

183. Brunfitt, op.cit., p.111.

184. Meinecke, op.cit., p.138.

185. Meinecke, op.cit., p.117

tradiciones teóricas que regirán en la próxima centuria: de un lado, el historicismo; de otro, la tendencia que se asocia comunmente a la filosofía de Comte, Marx, Spencer y Webber. En el presente capítulo intento mostrar que el "factor iusnaturalista" -como lo denomina Meinecke- no ejerce gran impacto en la historiografía volteriana. Sí, en cambio, forma parte de sus principios teóricos que no son incorporados de una forma coherente en el discurso histórico. Por el contrario, en Montesquieu encontramos la intención expresa de buscar, en las facticidades de la historia, la estructura racional que las sustenta. Su *Espíritu de las Leyes* es un ejemplo claro de correlación entre principios y fenómenos. Voltaire, más comprometido con el discurrir histórico, promueve un uso metodológico de la razón, convirtiéndola en instrumento idóneo para la selección de los hechos. Uno de los objetivos será, entonces, mostrar cómo Voltaire organiza el pasado "desde dentro" mismo de la historia. Y a partir de este eje intrahistórico, rescatar elementos novedosos que Voltaire incorpora a la historiografía -como el aspecto social del progreso y la idea de tolerancia como condición de posibilidad del mismo- que no han sido suficientemente destacados.

Tanto la publicación del **Espíritu de las Leyes** como la del **Ensayo** constituyeron -sin duda- dos acontecimientos literarios. La obra principal de Montesquieu apareció en 1748 y luego de un año y medio se hicieron veinte ediciones. La publicación del **Ensayo** tuvo un éxito similar entre sus contemporáneos, llegando Condorcet a afirmar que había "revolucionado la manera de escribir historia". Sin embargo, ambas obras se aproximan a la historia desde ángulos diferentes: para Montesquieu, la historia es racional; para Voltaire -por el contrario- no constituye más que el escenario donde la sucesión de crímenes y absurdos nos muestran la falta de razón.

El objetivo de Montesquieu se define claramente en el Prefacio:

"He comenzado por examinar a los hombres y he creído que no están dirigidos, en la infinita variedad de sus leyes y de sus costumbres, por el puro capricho y por el humor. He establecido los principios y he encontrado cómo cada caso particular se acomoda espontáneamente a ellos, de suerte que la historia de todas las naciones no es sino su consecuencia y cada ley particular se halla en conexión con otra general o depende de ella".(186)

186. Montesquieu, Esprit des Lois, en Oeuvres complètes, 2 vols, Paris, ed. Gallimard, Bibliothèque

Por su parte, Voltaire en el *Ensayo* escribe:

"También es necesario confesar que en general toda esta historia es un conjunto de crímenes, de locuras y de desgracias entre las cuales hemos visto algunas virtudes y algunos tiempos dichosos, del mismo modo que se descubren en los desiertos salvajes algunas habitaciones de cuando en cuando" (187).

Tal como señala Althusser, Montesquieu quiere mostrar "los principios universales que permiten la comprensión de la historia humana y de todos sus detalles. Cuando he descubierto mis principios, todo lo que yo buscaba ha venido hacia mí."(188). Lejos está el *Espíritu* de tener una presentación histórica (189), sólo los últimos libros están dedicados a temas propios de la historia: uno trata acerca de la evolución de las leyes romanas; otro de la manera de organizar las leyes y los restantes sobre los orígenes de las leyes feudales. Montesquieu se dirige a la historia como un medio o recurso para ejemplificar los "tipos ideales

de la Pléiade, 1950-1955 , Preface. Se cita: *Esprit*. El subrayado es nuestro.

187. Voltaire, *Essai*, vol. 3, p.606.

188. *Esprit*, Préface.

189. cfr. Brumfitt, *op.cit.*, p. 112.

políticos". Sin embargo, estos tipos ideales no deben ser entendidos como generalidades empíricas, sino verdaderas universalidades a priori que nos hacen patente la regla interna que las gobierna (190). Estas universalidades son racionales puesto que "la ley, en general, es la razón humana" y se encuentra presente, a pesar de las apariencias, en las leyes políticas y civiles de cada nación (191). Para Montesquieu el caos de singularidades empíricas posee una "razón" oculta que él quiere develar. En el **Espíritu** encontramos el germen de lo que posteriormente se conocerá como "filosofía de la historia"; si no logra formularla es porque el principio que propone para hacer inteligible a la historia es enteramente estático (192).

Si bien antes de la aparición del **Espíritu**, Voltaire parece no interesarse demasiado

190. cfr. Cassirer, op.cit., p. 237.

191. Esprit, Livre I, chap.3.

192. cfr. Cassirer, op.cit., "los tipos ideales... representan un principio explicativo del ser de los cuerpos sociales, mas no contienen medio alguno que nos permita entender y hacer patente el modo del proceso", p.238. Althusser, por el contrario, alejándose de las interpretaciones tradicionales confiere dinamismo a este principio, en Althusser, Montesquieu: la política y la historia, Barcelona, Ariel, 1979, p.62.

por la obra de Montesquieu (193), luego de su publicación se ocupa de él en diversos artículos del *Diccionario* (194) y en 1777 escribe un extenso comentario al *Esprit de las Leyes*. La primera crítica de Voltaire se dirige, precisamente, a aquella parte de la obra en que Montesquieu se dedica a establecer la estructura racional de los modelos políticos puros. En realidad, ni siquiera lo considera como tema digno a tratar:

"No discutiremos aquí la multitud de estas proposiciones que se pueden atacar y defender durante largo tiempo sin llegar a ningún acuerdo. Son fuente de interminables disputas. Los dos contendientes dan vueltas sin avanzar, como si danzaran un minué ...

No nos enredaremos en las sutilezas de esta metafísica; cuidémosnos de penetrar en este laberinto" (195).

Precisamente la crítica apunta a aquella parte de la obra en la que se expone el principio racional que hará inteligibles a las formas

193. En 1746 formula un elogio breve en su Discours à l'Académie Française.

194. En el art. "esclavage" elogia la posición de Montesquieu al respecto, luego dedica un extenso artículo "Lois (Esprit des)" al comentario de su obra.

195. Voltaire, vol.5, p. 445.

políticas concretas e históricas que se presentan en la parte final. Para Voltaire son "especulaciones vacías" resultados de "viejos dogmatismos". Por el contrario, su interés se centra en "las citas falsas del *Esprit des Lois*, de las consecuencias que sacó de ellas el autor, y de muchos errores que son importantes descubrir" (196). Con precisión analítica dedica páginas enteras a transcribir las citas falsas, anacronismos, etc., exponiendo, a continuación, la versión correcta, puesto que "este libro siempre me ha parecido un gabinete mal arreglado" (197). Envuelto en esta tarea nos recuerda a Bayle, disfrutando del sentido de lo empírico y el gusto por los hechos. Sólo la experiencia y la exploración de lo concreto es apta para la elaboración de un método positivo para la historia, el resto sólo metafísica que conduce a especulaciones arbitrarias. De las vertientes racional y empírica, es ésta última la que domina en la historiografía volteriana. Si Voltaire es incoherente, la contradicción se produce entre su teoría y su praxis historiográfica, y no en el interior de ésta última. Carece de la suficiente profundidad filosófica que le

196. loc.cit.

197. loc.cit.

permita formular las bases teóricas de la nueva historiografía, que -sin embargo- concretó en la praxis llevado por su intuición de lo histórico y su pasión por lo empírico.

Los tres factores que menciona Meinecke que influyeron en el pensamiento histórico de Voltaire -el nuevo sentimiento venturoso de la vida de acá abajo, los descubrimientos matemáticos y científico-naturales y su moralismo- son precisamente aquellos que gravitan negativamente en su teoría favoreciendo los rasgos a-temporales y a-históricos. Es más, difícilmente podamos hablar de formulaciones teóricas coherentes. Si muchas veces Voltaire -llevado por el goce de su época- parece usarla como patrón para evaluar otras culturas; otras muchas -también- muestra sensibilidad para captar el sentido de una alteridad temporal. En el artículo "génie" del **Diccionario** dice -refiriéndose al sentido mágico del mundo antiguo: "Nos burlamos hoy de aquellos pueblos en los que prevalecían semejantes ideas; si nos pudiéramos poner a su nivel, si empezáramos como ellos a cultivar las ciencias, haríamos lo que ellos hicieron" (198). En el **Ensayo** cap. 80 afirma: "Mi objeto es siempre observar el espíritu de una época;

198. Dictionnaire, vol. 7, p. 598.

es él quien lleva los grandes acontecimientos del mundo" y más adelante, en el cap. 82, agrega: "todo hombre es una hechura de su siglo, muy pocos pueden alzarse sobre las costumbres de su época".

La influencia de los descubrimientos matemáticos y la teoría de la gravitación universal de Newton y su relación con el determinismo volteriano no puede establecerse en forma directa. Si bien tanto en Montesquieu como en Voltaire encontramos una teoría del determinismo, nuevamente en éste último su formulación no está exenta de contradicciones. Voltaire fluctúa entre la creencia en el libre albedrío, sostenido en su juventud -principalmente en el Tratado de Metafísica, y un determinismo extremo tal como se refleja en el artículo "filosofía" del Diccionario:

"El azar es una palabra vacía, nada puede existir sin causa. El mundo está arreglado siguiendo leyes matemáticas, por lo que está arreglado por una inteligencia".

Por lo que respecta al determinismo volteriano coincidimos con Brumfitt en el sentido de que cuando se aplica a la historia es la antítesis de una doctrina unificada:

"Puede ser un fatalismo desesperado, puede estar basado sobre leyes universales, puede tener mucho el aspecto de un relativismo histórico, al explicar los hechos de la historia en términos de condiciones materiales, formas de gobierno y creencias religiosas"(199).

Lo mismo ocurre con su moralismo. El concepto de "ley moral universal" que lo llevara a oponerse a Locke (200), generalmente es dejado de lado cuando su interés se mueve de la teoría a la historia. Por ejemplo, cuando habla de los nativos de la India, afirma que "dado que su naturaleza física difiere de la nuestra, su moralidad debe, necesariamente, ser también diferente de la nuestra".

2. Universalidad, progreso y sociedad

De lo anterior no se desprende que el gusto de Voltaire por lo empírico se deba a un interés de anticuario que lo conduzca a la acumulación sin relación de multitud de hechos pasados. Voltaire, al igual que Hume, Gibbon y

199. Brumfitt, op.cit., p.124

200. Le philosophe ignorant, vol.6, p.40.

Robertson en Gran Bretaña, marcan el punto de transición entre la mera erudición y la historia entendida como reconstrucción de los aspectos relevantes del pasado por medio de conexiones significativas entre los eventos. A diferencia de Montesquieu que se dirigió a la historia en busca de leyes sociales, la tarea de Voltaire no se orienta al descubrimiento de verdades universales. En el desorden aparente de la historia, hay un orden que el historiador impone para hacerla inteligible. Si para Descartes la selección de hechos que efectúa el historiador es indicio de su parcialidad (201); para Voltaire -por el contrario- es señal de una historia escrita por filósofos. El historiador debe mostrar "el hilo que conduzca a través del laberinto" de la multitud de hechos y detalles desfigurados y componer -de este modo- una historia que hable a la razón (202). Pero el principio que ordena y da sentido es -para Voltaire- intrahistórico. Lejos está de postular estructura alguna que se convierta en una "camisa de

201. Descartes, op.cit., párrafos 7-8 "incluso las historias más fieles, aunque no cambien ni aumente el valor de las cosas para hacerlas más dignas de ser leídas, omiten, por lo menos, las circunstancias más bajas y menos ilustres: de aquí procede que el resto no parezca tal cual es" p.140.

202. Sur les Moeurs, vol.5, I-II, p. 45-47.

fuerza transhistórica" a la manera de un Bossuet o un Hegel.

Voltaire emprende el Ensayo con la intención expresa de comenzar por Carlomagno, punto en el que concluía la obra de Bossuet. Pero, sin embargo, termina reescribiendo el período de la historia que Bossuet había tratado, paradójicamente, el período que menos quería. La razón de esto último no sólo se debe a la hostilidad por la concepción teológica de la historia presente en el Discours Universelle, sino a que también Voltaire quería escribir una historia que fuese verdaderamente universal. Al respecto escribe en el Prólogo del Ensayo:

"Su pretendida Historia Universal, no es sino la de 4 ó 5 pueblos, y sobre todo de la pequeña nación judía, ignorada o despreciada por el resto de la tierra a la que él relaciona todos los eventos y por la que dice que todo ha sido hecho, como si un escritor de Cornouailles dijera que todo lo que ha alcanzado el imperio romano ha sido en vista a la provincia de Gales".

El pueblo judío debe ser tratado como cualquier otro pueblo, sólo "pesando las probabilidades y discutiendo los hechos" (203). En una historia verdaderamente universal se debe de hablar de todos los pueblos, aún los más lejanos como Arabia, India o China, evitando hacer lo de "ciertos autores" que "olvidan las tres cuartas partes de la tierra" (204). Sin embargo, este principio de universalidad no lo aplica con un criterio meramente cuantitativo. Cada país tiene su historiador y "no existe pueblo que no quiera tener su historia", por lo que abarcar a todos es tarea imposible. El historiador debe, en primer lugar, "dedicarse a la historia de su patria, estudiarla, poseerla, reservar para ella todos sus detalles, y dar una visión más general sobre las otras naciones: su historia no es interesante sino por la relación que tienen con la nuestra o por las grandes cosas que han hecho" (205). Ahora bien, la

203. Essai, Introduction, XXXVIII, "Des Juifs au temps ou ils commencèrent a être connus", p.50.

204. Essai, Introduction, XV, "De l'Arabie". También en el art. "histoire" del Dictionnaire, "Sin embargo, esta nación China y la India que son las más antiguas de las naciones que subsisten hoy, las que poseen territorio más hermoso y más vasto, las que inventaron casi todas las artes antes de que nosotros conociéramos algunas, se han omitido hasta el siglo XVIII en las historias universales .

205. Phyrronisme, XI, p.78.

organización así instaurada pertenece al orden de la coexistencia; es necesario, entonces, encontrar "el hilo" que -a través de los siglos- nos conduzca por medio de los grandes acontecimientos a atrapar "en la multitud de las revoluciones, el espíritu de los tiempos y las costumbres de los pueblos" (206).

Comúnmente se presenta a la concepción volteriana de la historia como el drama en que se desarrolla el combate entre la Razón y la Superstición. Si la lectura se efectúa desde esta perspectiva es inevitable señalar el conflicto entre la Razón y la historia; y la dualidad entre una aproximación racional y otra empírica. El esquema histórico queda representado como una sucesión de facticidades ("una colección de crímenes, locuras e infortunios"), a partir de los que se distinguen segmentos privilegiados en los que prevalece una razón intemporal ("esas cuatro edades felices"). Numerosos textos donde Voltaire hace consideraciones teóricas acerca de la naturaleza del desarrollo histórico avalan esta interpretación (207). Sin

206. loc.cit.

207. Esta actitud es particularmente visible en un trabajo que escribiera casi al final de su vida, El Elogio Histórico de la Razón (1774) cuando se acentúa su determinismo pesimista, que termina por convertirlo en un representante contradictorio de la idea de progreso.

embargo, Voltaire no formula una teoría coherente acerca de la historia en el sentido de una "filosofía de la historia", tal como la entendemos hoy. Considerar la historia como filósofo (208), significa -para él- que el historiador debe rescatar al pasado no con la memoria sino con la razón. Esto implica separar al discurso histórico de la erudición y reconocer en la razón la facultad que permite seleccionar los grandes acontecimientos. Esta selección eleva a la historia de lo puramente fáctico, capta "el espíritu de la época" y el de "las naciones"; y, además, hace manifiesta la conexión que subyace a "las revoluciones". Tradicionalmente se ha interpretado que la idea de progreso constituye este eje temporal que organiza los acontecimientos en la historiografía volteriana (209). Sin embargo, la importancia que reviste la idea de progreso no reside en su función de principio estructurador de la historia sino en una característica que Voltaire le

208. Correspondance, vol. 10, p.722: "Hay que escribir la historia como filósofo".

209. Una frase comúnmente citada para avalar la interpretación de Voltaire como defensor del progreso está tomada de Las leyes de Minos: "El mundo marcha lentamente hacia la sabiduría", cfr. Brumfitt, op.cit., p. 126. Sin embargo, difícilmente hallamos en él una teoría consistente acerca del progreso.

adscribe y que no ha sido suficientemente destacada: su carácter social.

Tal como señalamos anteriormente (210), la historia humana -la que debe ser escrita por filósofos- es la que da cuenta de los cambios en "las costumbres y en las leyes" que conducen a un grado mayor de "politesse". Y estos cambios se refieren a un proceso social de perfección gradual. En Voltaire el progreso tiene sentido social. No se puede hablar de progreso si el grado de "politesse" no se expande a la mayor parte de la sociedad, de cuya responsabilidad debe hacerse cargo los gobernantes. A aquellos que imploran constantemente los beneficios del pasado, Voltaire les replica:

"Respondo que estábamos mucho peor. Pero digo a los hombres que hoy están a la cabeza de los gobiernos, siendo mucho más instruidos de lo que eran entonces, es vergonzoso que la sociedad no se haya perfeccionado en proporción a estas luces (*lumières*) adquiridas. Digo que estas luces no son aún más que un crepúsculo" (211).

210. Cap.III, p.88 y ss.

211. Des Singularités de la Nature, Vol.XX, p.528, citado por Sonet, Voltaire et l'influence anglaise, Genève, 1970, p. 198.

Ahora bien, esto se relaciona directamente con el tipo de historia que Voltaire quería escribir. Si hay algo que repita frecuentemente es que no escribirá historia "de reyes" (212) , ni "la relación sin cuento de las guerras". Su interés no se dirige a la historia individual sino a lo que la historiografía moderna denomina historia colectiva, la que "merece la atención de todos los tiempos, y que puede pintar el genio y las costumbres de los hombres" (213). Dentro de este contexto debe entenderse el alcance universal que posee la idea de progreso en Voltaire. No es condición suficiente para hablar de progreso en una sociedad determinada, el hecho de que en alguna etapa hayan existido "un puñado de hombres civilizados". El 12 de mayo de 1766, Voltaire le escribe al Conde de la Touraille:

"Nosotros no tenemos hoy ni Racines, ni Molières ni La Fontaines ni Boileaux, y creo que no los volveremos a tener jamás: pero prefiero un siglo esclarecido (eclairé) que un siglo ignorante que ha

212. "La historia de Europa se ha convertido en una inmensa acta de contratos de casamientos, de genealogías y de títulos discutados", Essai, chap.LXXXIV

213. Le Siècle, p.620. Cfr. en este sentido, Sakman, "The Problems of Historical Method and of Philosophy of History in Voltaire (1906)", History and Theory, Beiheft 11,1971, p.40.

producido siete u ocho hombres de genio"(214).

Está aludiendo -directamente- al siglo de Luis XIV. Cuando Voltaire distingue los cuatro períodos de gran civilización, no duda en atribuir al último la superioridad sobre los demás. Y refiriéndose a éste como "el más cercano a la perfección" afirma -en una frase que bien podría tomarse como contraria a la idea de progreso- que "el genio no puede, por tanto, darse más que en un siglo, después tiene forzosamente que degenerar".

El concepto de genio proviene del campo de la estética. Si bien dentro de la estética clásica se lo emparenta con la razón "le génie est la raison sublime" (215); a partir del siglo XVIII comienza a desarrollarse la línea que influirá directamente sobre el romanticismo y que vincula al genio con el que produce algo "ingenioso", es decir, alejado de lo regular y cotidiano. En este sentido lo interpreta Voltaire; quien vincula al genio con la persona de talento (216). Tanto los "genios" como los

214. Correspondance, vol. 12, p.656-7.

215. cfr.Cassirer, op.cit., p. 348.

216. cfr. Dictionnaire, art. "génie".

gens de lettres (217) son aquellos que han alcanzado el mayor grado de politesse en una época dada y poseen la misión de "instruir y pulir a la nación". Estos últimos contrastan especialmente con el "sabio" de la antigüedad centrado, fundamentalmente, alrededor de la noción de razón teórica y alejados de los "problemas mundanos". Por el contrario, en el siglo XVIII hay un desplazamiento de la razón teórica a la razón práctica. Los que más saben tienen un deber para con la sociedad, expandir "sus luces" a la mayor parte de sus miembros. Esta preocupación social revierte en la historia. El objeto de la historia no son los individuos, sean reyes o genios; la historia verdaderamente valiosa es aquella que descubre "cómo era entonces la sociedad de los hombres, cómo se vivía en el seno de las familias, qué artes cultivaban" (218). Se debe escribir la historia de los hombres y no la de aquel o éste individuo:

217. En el artículo "gens de lettre" que escribiera para la Enciclopedia, Voltaire los caracteriza como aquellos que "pueden transitar por los diferentes terrenos sin poderlos cultivar a todos". Dado que "la ciencia universal rebasa la capacidad de cualquier hombre" un "verdadero gens de lettre" conoce "sin profundidad" todas las ciencias y "el espíritu del siglo los ha hecho tan apropiados para el mundo como para el despacho". Son los que luego serán conocidos como "philosophes". Encyclopédie, vol.7, p.599.

218. Essai, chap. LXXXI, "Moeurs, usages, commerce, richesses vers les treizième et quatorzième siècles", p. 277.

"Yo considero pues en general la suerte de los hombres más bien que las revoluciones del trono. Hubiera sido necesario el haber hecho atención al género humano, tratándose de escribir historia, y en este caso cada escritor debió haber dicho homo sum, pero la mayor parte de los historiadores sólo tratan de las batallas" (219).

3. El principio de organización o el "hilo del laberinto"

Si acentuamos el aspecto social que tiene la idea de progreso en Voltaire, quizá cobre menor importancia el contraste entre la razón intemporal y el devenir histórico; y permita señalar la relevancia de una idea que resulta directriz en la historiografía volteriana ya que opera como condición de posibilidad del progreso: la idea de tolerancia. Dentro del contexto laico del siglo XVII jugó un papel fundamental en la filosofía social de Las Luces; y siguiendo un camino que va desde Bayle y pasa por Locke, revierte en la concepción histórica de Voltaire.

Para Bayle, el problema de la tolerancia se centra -fundamentalmente- alrededor del campo moral y religioso. Es condición de concordia

entre los hombres y causa de infinitos bienes (220). En 1689, un año después de la revolución, se publica en Inglaterra, la *Toleration Act*, y ese mismo año, Locke publica su primera *Letters on Toleration*. El principio sobre el que se funda es la separación del Estado y la Iglesia, trasladando el problema del terreno moral y religioso, al terreno social y político (221). El Estado tiene por fin el "bien público" y velar por la paz y bienestar de los ciudadanos (222). Su objetivo es proteger los derechos naturales y civiles de los hombres. La Iglesia, por el contrario, "es una sociedad libre de hombres que se unen espontáneamente para servir a Dios en público " (223). Se organiza fundamentalmente sobre el libre acuerdo de las conciencias. La

220. cfr. Goyard-Fabre, La philosophie des lumières en France, Paris, 1972, p. 257.

221. "El problema de la tolerancia no es, para Locke, un problema religioso, ni aún un problema de conciencia, sino exclusivamente un problema político. Es entonces necesario dar a la palabra política su sentido pleno y cuidarse de olvidar aquí que Locke no ha concebido jamás la política sino como la expresión y la aplicación de una filosofía y por lo tanto, como el esfuerzo emprendido para prolongar y perfeccionar una moral" R.Polin, Introduction a La Lettre sur la Tolérance, p. XCVIII.

222. Locke, Letters on Toleration, p.11 , citado por Goyard-Fabre, p.259.

223. Letters, p.17.

tolerancia, entonces, se impone entre ambos. El estado, por un lado, no debe atentar contra la libertad religiosa, utilizando la fuerza de que dispone en contra de sus adeptos. La Iglesia, de otro, no debe imponer la religión por medios coercitivos, debe obrar por persuasión. Locke funda la tolerancia en la razón y abre, de este modo, "el combate que todo el siglo XVIII sostendrá por el reconocimiento de los "derechos del hombre"" (224).

Voltaire recoge la herencia de Locke y si bien su *Traité sur la Tolerance* no tiene nada en común con las *Letters* de Locke (225), la influencia de este último se deja sentir sobre dos puntos principales: el principio de separación entre Iglesia y Estado, y el reconocimiento social de la pluralidad de sectas. Con respecto a este segundo punto es bien conocida la admiración que provoca en Voltaire la convivencia pacífica en Inglaterra de gran cantidad de sectas. Tal es así que dedica siete de las doce *Cartas Filosóficas* a la discusión sobre los anglicanos, cuáqueros, presbíteros y anti-trinitarios. Lejos de contribuir al germen del

224. Cfr. Goyard Fabre, *op.cit.*, p. 260.

225. Voltaire se dedica a presentar casos concretos de injusticias cometidas por la intolerancia.

fanatismo y de la debilidad, contribuyen a limitar el poder temporal de la Iglesia:

"Si hubiese en Inglaterra sólo una religión, su despotismo sería para temer; si sólo hubiese dos, se cortarían la garganta, pero como hay treinta, ellas viven en paz y felices.(226)

La tolerancia que reina entre esta cantidad de sectas y el Estado que las abarca bajo las mismas leyes, es condición de posibilidad del progreso y enriquecimiento de las naciones. Y contra los que en Francia se pronuncian a favor de la intolerancia, Voltaire les responde:

"Es terrible insinuar que la tolerancia es peligrosa cuando vemos a nuestras puertas Inglaterra y Holanda pobladas y enriquecidas por la tolerancia, y bellos reinos despoblados e incultos por la razón contraria" (227).

De estos principios nacidos a partir de la observación de la realidad social, se desprenden esquemas de acción: la lucha que emprende contra la intolerancia la lleva a cabo convencido que es el medio más eficaz para alcanzar el progreso de

226. Lettres sur les Anglais, vol.5, p.10-11.

227. citado por Sonet, op.cit., p. 191.

la razón. Si la libertad de conciencia es un derecho natural del hombre, la intolerancia religiosa resulta insostenible, por lo que los teóricos del Siglo de Las Luces "van a encontrar en la propaganda volteriana de qué alimentar la lucha política" (228).

En el cap. III del **Ensayo** Voltaire analiza la relación de los judíos con los diferentes países europeos y concluye que "el odio y el desprecio" que todas las naciones han sentido por los judíos se debe -precisamente- a su intolerancia:

"es la consecuencia inevitable de su legislación, era preciso, o que lo subyugasen todo, o que fueran aplastados ...

Conservaron todos sus usos, que son precisamente lo contrario de los usos sociales; fueron pues, con razón tratados como una nación opuesta en todo a las demás ...".

Aquellas etapas en las que reina la tolerancia -cuando los fanatismos se aquietan y los individuos conviven bajo las mismas leyes- son las que permiten "florecer" a la razón. Por lo que cuando Voltaire dirige su mirada al pasado, el principio que le permite ordenar la gran masa de

228. Goyard Fabre, op.cit., p. 260.

hechos inconexos es la relación entre la Iglesia y el Estado. En *Remarques pour servir de supplément a l'Essai sur les moeurs et l'Esprit des nations* que escribiera en 1763, Voltaire dice:

"Se observaba, entonces, que, después de Carlomagno, en la parte católica de nuestra Europa cristiana, la guerra entre el imperio y el sacerdocio fue hasta nuestros últimos tiempos, el principio de todas las revoluciones; es éste el hilo que conduce en el laberinto de la historia moderna" (229).

Vuelve a reiterar el mismo principio de selección en el cap.XXV del *Pirronismo de la Historia* (230). Aparentemente no diferiría del anunciado por Bossuet en su *Discours* -"mi intención es de hacerle observar, en esta continuidad de los tiempos, la continuidad de la religión y de los grandes imperios" (231)-; sin embargo, el principio de organización propuesto por Voltaire tiene una realidad empírica que lo emancipa de las causas finales. El "encadenamiento de los asuntos humanos" se libera de la tutela teológica. Introduce un eje que estructura los acontecimientos

229. Sur les Moeurs, p.47.

230. "es este el nudo de toda la historia del imperio de Occidente después de Carlomagno hasta Carlos V. Este es el hilo que condujo al autor del Essai sur les moeurs, etc, en este gran laberinto", Phyrronisme, cap. XXV, p.89.

231. Bossuet, op.cit., p. 42.

"desde dentro" mismo de la historia; el orden desplegado pertenece a las cosas mismas y su ley interior. La historiografía se libera así, de un lado, del marco transhistórico que le impone la Providencia, y, de otro, del eje cronológico como único principio de orden en los relatos. La relación Estado-Iglesia o, entre el papado y el imperio -como la denomina Voltaire- constituye un auténtico principio dinámico y como tal, determina los límites de la aplicación de las categorías restantes. De allí que la razón y la moral que definen a la naturaleza humana desde siempre, no se alcanzan de una vez para siempre, sino en forma gradual y dentro del desenvolvimiento de aquel principio, "... la humanidad no puede rebasar las fronteras de su naturaleza; pero ... esta naturaleza no se da de golpe, sino que va lográndose de a poco y debe afirmarse continuamente contra obstáculos y resistencias. La razón como fuerza fundamental del hombre nos es dada desde el principio y es por todas partes una y la misma. Pero no se manifiesta al exterior en su ser fijo y unitario, sino que se oculta entre el cúmulo de usos y costumbres y cede a la pesadumbre de los prejuicios. La historia muestra

como poco a poco va venciendo las resistencias y llega a ser lo que por naturaleza es" (232).

Tal como lo había establecido Locke, el ámbito de competencia de la Iglesia se circunscribe a las conciencias mientras que el Estado vela por "el bien público" y puesto que funda la tolerancia en la razón es posible hacerla reinar entre los hombres. Sin embargo, Voltaire observa que si esto último es condición de posibilidad del progreso, de hecho, en muy pocas épocas en la historia de los hombres "el sacerdocio y el imperio" convivieron en paz. El problema reside, a su juicio, en las apetencias temporales de la Iglesia a partir de Carlomagno, puesto que hasta ese entonces "el papa estaba bien lejos de tener alguna pretensión sobre la soberanía de Roma" (233). Pero dado el principio de orden que impone a los fenómenos, debe extenderse en el tiempo para ofrecer una explicación del desarrollo temporal de las instituciones políticas. Es así que Voltaire retrocede más allá del 800 A.C. con la finalidad de trazar la declinación gradual del Imperio Romano y el surgimiento del Papado (234).

232. Cassirer, op.cit., p.246-7.

233. Sur les Moeurs, p. 52.

234. El mismo principio de explicación utiliza en los Annls de l'Empire.

Esta lucha por la hegemonía entre el Imperio y el Papado, Voltaire la entiende como la historia de la opinión. Se asombra de como "un simple cura", residiendo en Roma, "desprovisto de soldados y de plata, no teniendo por armas, sino la opinión, se eleva por encima de los emperadores, les fuerza a besarle los pies, los casa y los establece", de este modo, concluye, "es, entonces, la historia de la opinión que es necesario escribir, y por ella, este caos de eventos, de facciones, de revoluciones y de crímenes, llegará a ser digno de ser presentado a los sabios" (235). Por opinión, Voltaire entiende las creencias de los hombres que no tienen fundamento racional, ni se derivan de su naturaleza moral o de su situación física. Tal como señalamos anteriormente (236), son prejuicios -"opiniones sin juicio"- que necesariamente aparecen cuando "una nación empieza a civilizarse"; en general son falsas, pero una vez arraigadas en el pueblo "se necesita el transcurso de siglos para erradicarlas". La opinión es "la reina del mundo" y la razón es totalmente ineficaz contra ella, "necesita renacer veinte veces de sus propias cenizas para expulsar blandamente a los usurpadores"

235. Sur les Moeurs, p. 47.

236. Cap.I

(237). Las opiniones religiosas pertenecen enteramente al ámbito de la fe; y nadie suficientemente civilizado las sostendría, sólo el interés o la ignorancia nos mueven hacia ella. Como historiador, y sobre todo en el *Ensayo*, Voltaire hace un verdadero esfuerzo por comprender el impacto de las creencias religiosas en la vida de los pueblos. Las religiones no son meros factores de causación histórica, son "hechos" de cultura que expresan - junto a otras costumbres- el espíritu de un pueblo en una época determinada. Hablará -entonces- acerca de los judíos del mismo modo que lo hará con los griegos y los escitas, pesando las probabilidades e investigando los hechos (238). Si bien puede ser exagerado descubrir en Voltaire a "un escritor de mentalidades" o "un psico-sociólogo" (239), no se puede dejar de reconocer que intenta fundar un estudio objetivo de las religiones.

La opinión constituye en la historia uno de los factores que se resisten a una explicación racional y que Voltaire introduce, a diferencia de muchos de sus contemporáneos. La opinión es la que colabora tanto en la grandeza de

237. *Dictionnaire*, art. "opinión".

238. *Essai*, Introduction, chap. XXXVIII, "Des Juifs au temp ou ils commencèrent a être connus", p. 50.

239. Goyard Fabre, *op.cit.*, p. 118.

papas como de califas, es la responsable de su poder temporal y ha sido -en general- sujeto de la guerra en Europa (240). El Islam fue -para Voltaire- el más grande cambio que la opinión "haya producido en nuestro globo" (241) y el efecto más memorable lo constituyeron las Cruzadas. Si a la opinión se le adhieren signos públicos se convierten en estandartes bajo los que se reúnen las naciones y en nombre de los que se lucha. Sin embargo, Voltaire advierte que las creencias, por sí solas, resultan ineficaces para empujar, por ejemplo, a los pueblos de Oriente a cruentas batallas. Tanto la opinión como la razón no pueden promover acciones; es necesario otro componente: las pasiones. En 1734, en el *Tratado de Metafísica* Voltaire escribe: "las pasiones son las ruedas que hacen mover todas las máquinas "del mundo humano" (242). Son las pasiones que -como motor de la historia- se unen a la opinión y engendrando fanatismo, han desparramado "la masacre en los siglos":

**"Después de Carlos V hasta la paz de
Wesfalia, las querellas teológicas han
hecho correr sangre en Alemania: el mismo
azote ha desolado a Inglaterra después de
Enrique VIII hasta los tiempos del Rey**

240. Sur les Mœurs, p. 50.

241. Sur les Mœurs, cap. IX.

242. Traite de Metaphisiqué, cap. VIII.

Guillermo, cuando la libertad de conciencia se estableció" (243).

Una vez que reina la tolerancia, la "única arma contra este monstruo es la razón": son entonces las épocas en que los hombres se cultivan, la razón prevalece y se acallan las disputas teológicas.

La razón, entonces, no se desempeña como principio activo en el proceso histórico y, por lo tanto, lejos está de constituir la versión secular de la Providencia como factor de causación histórica, tal como algunos han dejado entrever. El aporte novedoso de Voltaire en este sentido -y del que es enteramente conciente- reside en hacer de la razón un principio metodológico que permite seleccionar en "la enorme multitud de hechos ... los principales y los más verídicos, que puedan servir de guía al lector y a hacerlo juzgar por sí mismo de la extinción, del renacimiento y de los progresos del espíritu humano, a enseñarle a reconocer a los pueblos por sus propias costumbres" (244).

Las cuestiones de opinión, las apetencias temporales y los asuntos de Estado son los que dominan el escenario histórico. Y en la medida en

243. Sur les Moeurs, p. 57.

244. Essai, p. 47-8.

que reine la tolerancia entre el plano religioso y moral, de un lado; y el político y social, de otro, es posible que artes y ciencias florezcan. Una sociedad se civiliza con artistas, poetas y pensadores, más que con reyes, monjes y papas. Pero lo que realmente importa es el impacto social de la clase intelectual; de nada sirve la existencia de un conjunto de "genios" si no contribuyen a "civilizar" a la masa del pueblo. En este afán civilizador se centra su idea de progreso, que sin embargo, no llegó a concebir como un proceso gradual y continuo pues no estaban dadas aún las categorías que lo permitiesen. El énfasis de Voltaire en el aspecto social lo lleva a considerar las "costumbres" y el "espíritu" de los pueblos en el pasado. Lejos está de querer reconciliar el hecho con el derecho, de buscar el trasfondo racional bajo las apariencias de la historia, como ocurre en Montesquieu. Situado en el recodo de dos épocas, la permanencia de elementos "iusnaturalistas" de la tradición anterior le impidieron formular el programa conceptual de la nueva historiografía, cuyas bases -sin embargo- sentó en la práctica.

CAPITULO V

EL "TACITO DE LOS INGLESES" O EL "ALUMNO DE VOLTAIRE"

1. Hume: el impacto de la History en Francia

- Las Lettres Philosophiques y la influencia de Inglaterra.
- El "Tácito de los ingleses": uso de la History en el ambiente intelectual francés.
- El ideal iluminista de imparcialidad.
- La recepción volteriana de la History.

2. La "naturaleza humana" y la historia

- El cargo de "la uniformidad de la naturaleza humana" en la concepción histórica de Hume.
- "Ciencia del Hombre" e historia en el Treatise.
- La ecuación iluminista: razón y dominio empírico.

3. El "eco" de Voltaire

- Los "usos y las costumbres" en la History.
- La continuación del "catálogo volteriano de las barbaridades medievales" .
- La History como legitimación del nuevo orden político post-revolucionario y el Ensayo como preparación de 1789.

4. El factor económico en el desarrollo histórico

- El "nudo indisoluble" de la ciencia, la industria y la humanidad.
- Una versión cíclica de la historia.
- La precaución humeana ante el futuro.

1. Hume: el impacto de la History en Francia

Si intentamos definir las redes conceptuales de la historiografía iluminista tomando como eje la obra volteriana, no se puede dejar de aludir al aporte que -en este sentido- efectuara Hume. Aunque los *philosophes* nunca le reconocieron originalidad en su práctica histórica, ejerció -sin embargo- una marcada influencia en el ambiente intelectual francés. A pesar de que el programa de Hume aparece como más sólidamente formulado, con una articulación clara entre filosofía e historia, careció de la eficacia del pensamiento volteriano. Entre sus contemporáneos fue considerado como un integrante de la nueva legión de historiadores liderada por Voltaire. En el presente capítulo desarrollaremos el impacto de la **History** sobre el pensamiento iluminista francés y los aspectos más relevantes de la historiografía humeana y su relación con la historiografía volteriana.

Desde fines del Renacimiento en adelante, las relaciones entre Francia e Inglaterra han sido bastante estrechas. Durante los siglos XVI y XVII es Francia la que provee los aportes

intelectuales a Inglaterra; sin embargo, a partir del siglo XVIII, Europa comienza a ver en Inglaterra la vanguardia política, social e intelectual (245). Pero, sin duda, este país adquiere todo su prestigio luego del regreso de Voltaire a Francia. Las *Lettres Philosophiques* constituyen un ejemplo excelente de la influencia que Inglaterra ejerció sobre el pensamiento volteriano. La idea de tolerancia religiosa fue la cuestión dominante de las *Lettres*: "si no hubiese más que una religión, se podría temer el despotismo; si hubiera dos, las gentes se desgollarían mutuamente, pero hay treinta y todos viven en paz y dichosos" (246). Tampoco estuvo ausente el elogio político de Inglaterra: "La nación inglesa es la única que ha llegado a regular el poder de los reyes resistiéndoles, y que, de esfuerzo en esfuerzo, ha establecido ese gobierno sensato en el

245. Cfr. en este sentido Sonet, E., Voltaire et l'influence anglaise, Slatkine Reprints, Genève, 1970, que enumera numerosas causas de este contacto entre ambas naciones: "las relaciones incesantes entre protestantes franceses e ingleses, la afluencia de "scholars" ingleses en las universidades francesas, el rol importante jugado por el colegio inglés de Douai, relaciones políticas. De otra parte, la obra de los grandes escépticos franceses como Bodin, Montaigne y Charron, ha sido leída y comentada en Inglaterra y ha ejercido una bastante fuerte influencia, porque ella contiene el germen del deísmo inglés y su llamado a la tolerancia" p.8.

246. Voltaire, Letters, vol.5, p.9-10.

que el príncipe, todopoderoso para hacer el bien, tiene las manos atadas para hacer el mal" (247).

La xenofilia volteriana le lleva a afirmar -en una carta que escribiera a M. Ffolkes- que uno de sus más fuertes "deseos era ser naturalizado en Inglaterra. La Royal Society, impulsada por usted, me concedió la mejor de las cartas de naturalización ... El título de hermano con el que usted me honra es el más caro de todos los títulos" (248).

Inglaterra es presentada ante los ojos de los franceses como la nación más tolerante, más civilizada, y más emancipada política y religiosamente. Sin embargo, esta anglofobia francesa tiene un paralelo en una francofilia inglesa. Para Hume -por ejemplo- Francia constituye "el único pueblo, excepto los GRIEGOS, que ha tenido al mismo tiempo filósofos, poetas, historiadores, pintores, arquitectos, escultores y músicos" (249). Y en una actitud en todo semejante a la de Voltaire, escribe desde París: "Soy un ciudadano del mundo, pero si

247. op.cit. p.13

248. Correspondance, vol.10, p.272

249. Essays, "Of Civil Liberty", p.91.

tuviera que adoptar algún país, podría ser aquél en el que estoy viviendo en el presente" (250).

Hume fue -sin duda- uno de los autores más leídos en Francia durante el período de la Ilustración. En 1763, cuando arriba a París, ya era conocido como el "Tácito de los Ingleses" nombre con que fue bautizado por Gibbon. Ese mismo año su *History of England* se publica por primera vez en forma completa (8 tomos) (251). En 1759 aparece una segunda edición de la *Historia de los Estuardos* -"ahora rara"- pero los franceses no esperan la traducción que Hume le encargara a Le Blanc (252), ya que se publican en diarios franceses numerosos extractos de los *Estuardos* y circulaban en París varias ediciones de su versión inglesa.

La *History* de Hume debería haber confirmado la imagen tolerante de la nación inglesa

250. Hume a Gilbert Elliot, 22 de september 1789, *Letters*, Tomo I, p.470 citado por Schlereth, T., *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought*, Notre Dame Press, 1977, p.4.

251. Cfr. Introducción de Duncan Forbes a *The History of Great Britain (The Reigns of James I and Charles I)*, London, 1823.

252. Hume le encomienda la tarea de traducción de la *History* a Le Blanc, que ya había realizado dicha tarea con los *Political Discourses*. La traducción fue terminada por el Abbé Prévost y se publica en 1760. Cfr. la carta de Hume a Abbé Le Blanc del 5 de noviembre de 1755 en J.T. Greig (ed.), *The Letters of David Hume*, Oxford, Claredon Presss, 1969, Vol.II, p.225.

que Voltaire desplegara en sus *Lettres*. Contrariamente, esta obra fue utilizada para mostrar el desacierto volteriano. La descripción que Hume efectúa del período de la Guerra Civil desalienta cualquier intento de tomar a Inglaterra como ejemplo político y religioso. Y muy a menudo, éstas y otras partes de su *History* son citadas como contrapartes del modelo "utópico" defendido por los *philosophes*. En este sentido y contra la libertad republicana se expresa Beauvray:

"Se queja todos los días contra la poca libertad que poseemos bajo un gobierno monárquico ...

Para cerrar la boca a todos estos "frondeurs", le pedimos solamente que reflexionen sobre las palabras siguientes, expuestas de buena fe por M. Hume, en su Histoire de la Maison de Stuart, tome 3°, página 427: "El gobierno se instituye para refrenar la furia y la injusticia del Pueblo. Siendo siempre su fundamento la opinión, no la fuerza, es peligroso debilitar por temerarias especulaciones, el respeto que el pueblo debe a la autoridad... se debe reconocer que la doctrina de la obediencia es la única que debe ser seguida, y que sus excepciones, que son extremadamente raras, no deben jamás ser remarcadas en los discursos, y en los escritos públicos" (253).

253. Lefebvre de Beauvray, Dictionnaire social et patriotique ou précis raisonné des connaissances relatives à l'économie morale, civile et politique,

L.E. Bongie efectúa un excelente estudio acerca del uso que los tradicionalistas franceses hicieron de los escritos de Hume para defender la política del *ancien régime*. Al respecto, señala: "Es una extraña ironía que los *philosophes*, quienes alabaron a Hume por su espíritu afín, hayan fallado en reconocer su originalidad en epistemología aún cuando apologistas cristianos, aunque insinceramente, estaban usando la teoría del conocimiento de Hume para atacar las bases de la filosofía Iluminista" (254), y más adelante agrega "apologistas como Bergier y Gerdil citaban a Hume tan naturalmente como a Bossuet. De hecho, algunas veces citaban a Hume y a Bossuet juntos sobre el mismo punto. Sin embargo, mientras que la autoridad de Bossuet significaba mucho menos para los *philosophes* del siglo XVIII que la de Hume, había otra razón para preferir a Hume. Aquí estaba un Bossuet protestante, aunque un Bossuet ateo, diciendo aparentemente las cosas correctas y siendo miembro del campo enemigo y altamente apreciado por Voltaire y d'Holbach" (255).

par M.C.R.L.F.D.B.A.A.P.D.P., Amsterdam, 1770, p.141, citado por L.Bongie, David Hume: Prophet of the Counter-Revolution, Oxford, Clarendon Press, 1965, p.31.

254. Bongie, op.cit., p.35.

255. Bongie, op.cit., p.45.

La reacción francesa -ya sea de parte de los tradicionalistas o de los *philosophes*- ante la *History* de Hume se debió, en gran medida, a que la obra estuvo siempre rodeada por un halo de imparcialidad. El culto por el historiador imparcial y su correlato de historia verdadera, constituía una de las convicciones básicas de la concepción iluminista de historia. Pierre Bayle -uno de los maestros intelectuales de la Ilustración- había ya ejemplificado este ideal: el historiador "debe atender sólo a los intereses de la verdad, a la que debe sacrificar resentimientos de injurias, memorias de favores recibidos, aún el amor a su patria". Hume asume este ideal como uno de los objetivos centrales de su empresa historiográfica, y en una carta fechada el 28 de junio de 1753 -dirigida a James O. of Dumikier- afirma:

" Más avanzo en mi empresa, más me convenzo que la historia de Inglaterra no ha sido aún escrita, no sólo por el estilo, que es notorio a todo el mundo, sino también por la cuestión; tal es la ignorancia y parcialidad de nuestros historiadores. Rapin, por el que tengo una gran estima, es totalmente despreciable. Se me puede acusar de ignorancia, pero estoy seguro de escapar del reproche de parcialidad: la verdad es que hay tanta razón para alabar como para criticar alternativamente al Rey y al Parlamento, y me temo que la mezcla de ambos en mi composición sea tan igual,

que pueda pasar algunas veces por afectación, y no como el resultado del juicio y la evidencia."(256).

Pero la imparcialidad para Hume va más allá de la de Voltaire. Si para éste seguir los dictados de Bayle -consagrarse a "la historia sin pasiones"- significaba denunciar la superstición para desterrar al *infâme*; para Hume consistía en equilibrar la balanza tanto tiempo inclinada a favor de los whigs por Rapin Thoyas (257). Voltaire mismo la elogia en este sentido en el número de La Gazette Litteraire del 2 de marzo de 1764:

"No puede añadirse nada a la fama de esta Historia, posiblemente la mejor que se haya escrito nunca en cualquier lengua ... M. Hume, en su Historia no es ni parlamentarista, ni realista, ni anglicano, ni presbiteriano: es, simplemente, imparcial ...

La furia de los partidos ha privado a Inglaterra, desde hace largo tiempo, lo mismo de un buen historiador que de un buen gobierno. Lo que ha escrito un tory lo desmiente un whig, que, a su vez, son tachados de mentirosos por los tories... En cambio, en el nuevo historiador

256. Greig, J. (ed.), op. cit., Vol.I, p. 179.

257. Crf. en este respecto Baridon, M., "Les historiens des Lumières et leur problématique" en Mason Hayden (ed.), Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, Vol. 264 (Transactions of the Seventh International Congress on the Enlightenment. II), Oxford, 1989, p.972.

encontramos una mente superior a los temas de que se ocupa: habla de debilidades, desatinos y crueldades igual que un médico habla de enfermedades" (258).

Si fue unánime en Francia el juicio de imparcialidad de la *History* de Hume (259), no ocurrió lo mismo en Inglaterra. Hume mismo, en su *Autobiografía*, se queja de la poca fortuna y del "clamor de los prejuicios populares" que desató la publicación del primer tomo ("ingleses, escoceses, irlandeses, whigs y tories, eclesiásticos y sectarios, librepensadores y partidarios de la religión, patriotas y palaciegos se unieron en su rabia contra el hombre que se había atrevido a derramar una lágrima generosa por el destino de Carlos I y el Conde de Strafford" (260). Sin duda alguna, los franceses -plenamente concientes de su discrepancia con los ingleses- tratan de mostrar su error y no dudan en seguir señalando que la *History* constituye "la única buena historia que se conoce en

258. Voltaire, *Mélanges Historiques*, p.640.

259. A excepción de l'Abbé de Mabbly quien en *De la manière d'écrire l'histoire* (Paris, 1789) se expresa de la siguiente manera: Hume "no conoce su nación y uno no descubre la influencia del caracter nacional en los eventos que él relata. Cuando sus reflexiones le pertenecen, ellas son comunes y muchas veces de una falsa política que la moral no puede aprobar", p.57.

260. Hume, *Autobiografía* en *Tratado de la Naturaleza Humana*, Editora Nacional, 1981, p.61.

inglés, una de las mejores sin duda que haya en ninguna lengua" (261).

Sin embargo, a pesar de todos los méritos que se le atribuyen, los *philosophes* no dejan de considerar a la *History* una imitación de la obra de Voltaire. Hume lo reconoce en una carta que dirigiera a l'Abbé Le Blanc:

"Si usted tuviese más de una copia de mi Historia y tiene correspondencia con M. Voltaire, lo consideraría un gran favor, que se lo hiciese llegar. En su país ellos me llaman su alumno y piensan que mi Historia es una imitación de su Siglo de Luis XIV. Esta opinión halaga mucho mi vanidad, pero la verdad es que mi historia fue planeada y en gran medida compuesta, antes de la aparición de ese agradable trabajo" (262).

Si bien aunados en un emprendimiento común -escribir una historia filosófica- la obra de Voltaire fue considerada pionera en su género. Hume, Montesquieu, Gibbon y Robertson coincidían en que "la historia debe ser escrita por filósofos". Sólo una mente filosófica puede descubrir la "naturaleza", "causas naturales",

261. Cfr. Bongie, *op.cit.*, p. 14.

262. Letters, Vol.II, p. 226. Horacio Walpole, escribiendo a Bentley el 27 de marzo de 1755 acerca del primer volumen de la History dice: "...su estilo, que es el mejor que tenemos en historia, y su modo, imitado del de Voltaire, son muy agradables" (*ibidem*)

"razón" o "ligazón" de los fenómenos pasados. "Nunca la humanidad está siendo mejor servida que cuando los filósofos escriben historia" -decía Voltaire. En numerosas ocasiones éste demostró su admiración por Hume como "historiador filosófico" y en *Remarques pour servir de supplément a l'essai sur les moeurs* compara su propio método historiográfico con el de Hume:

"Se debe menos reunir una multitud enorme de hechos que se confunden los unos con los otros, que transmitir los más principales y confirmados que puedan servir para guiar al lector y hacerlo juzgar por sí mismo acerca de la extinción, renacimiento y progreso del espíritu humano, y a hacerle reconocer los pueblos por las costumbres mismas de los pueblos. Este método, el único que pueda convenir a una historia general ha sido también adoptado por el filósofo que escribe la historia particular de Inglaterra." (263).

Más allá de la discusión acerca de a quién le corresponde la vanguardia, cabe señalar el aire común que los encuentra en la misma empresa. Aunados por un fuerte sentido de identidad se reconocen como miembros de una élite intelectual a la que Voltaire se refiere como "el mundo de los seres pensantes" y que Hume denomina "sus amigos comunes de la mente".

2. La "naturaleza humana" y la historia

La idea de naturaleza constituye uno de los topoi básicos a partir del que los ilustrados piensan el orden del mundo. Según ya señaláramos anteriormente (cap. II), es desde este concepto que son traspuestas las categorías básicas que configuran el ámbito de lo humano, delimitando el espacio de juego de lo que se denomina "naturaleza humana". Hasta el siglo XVIII "naturaleza humana" es sinónimo de "criatura humana". Dios, por su voluntad todopoderosa crea al hombre, que en su naturaleza profunda es aquello que Dios ha querido. Luego de la ruptura del orden teocéntrico, la "naturaleza humana" se presenta como resultado de otra opción epistemológica, la que se hereda de Newton, y junto con ella, el supuesto de la uniformidad de la naturaleza, ya sea física o humana.

El pensar la naturaleza humana como siendo esencialmente la misma en todo tiempo y lugar, traería aparejada una dificultad para dar cuenta del desarrollo histórico. Y es ésta convicción iluminista la que promovió -fundamentalmente- el

calificativo de antihistórico con que se reconoce al Siglo de Las Luces. Tanto Hume y Voltaire como Montesquieu y Gibbon aparecen sosteniendo la tesis de la uniformidad. En el cap. III se señaló de qué modo se conjugan -en Voltaire- lo que denominamos una vertiente estática de la uniformidad de la naturaleza humana con un aspecto dinámico.

También Hume compartiría este supuesto de la uniformidad de la naturaleza humana. Al respecto numerosos pasajes del *Treatise*, del *Enquiry* y de la *History* avalan esta interpretación. Así en un texto muy citado del *Enquiry* Hume dice:

"¿Se desean conocer los sentimientos, inclinaciones y forma de vida de los griegos y de los romanos? Estúdiese bien el temperamento y acciones de los franceses e ingleses. No puede uno andar muy descaminada al proyectar sobre los primeros la mayoría de las observaciones realizadas a propósito de los últimos. Hasta tal punto la humanidad es la misma en todo momento y lugar que, en este sentido, la historia no nos da a conocer nada nuevo e extraño. Su principal utilidad es tan sólo descubrir los principios universales y constantes de la naturaleza humana" (264).

264. Hume, Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals, ed. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1961, p.84.

Muchos son los que acusan a los ilustrados de haber malinterpretado la naturaleza de lo histórico (265). Con relación a Hume, esta posición quedaría sintetizada en la apreciación de Meinecke:

"Hume aspiraba, pues, a conocer en la historia, no la esencia de lo individual, sino tan sólo lo típico y lo general que se da en ella en abundancia, pero que nunca alcanza para comprender la historia en lo profundo. ... no ha desarrollado estas ideas que apuntaban al problema de la individualidad. Su deliberado propósito se endereza más bien a hacer comprensible el espectáculo de la diversidad de la cultura humana, que a él tan profundamente le conmovía, no a través de lo individual, sino mediante leyes generales" (266).

Hay -sin embargo- muchos otros que se han dedicado a revisar la base interpretativa anterior y defienden una posición en la que la idea humeana de historia se revela como más sofisticada y atendiendo a lo individual, de lo que la primera pudiera sugerir (267). Así Wertz concluye su estudio:

265. Black, The Art of History: a Study of Four Great Historians of the 18th Century, London, 1926; Cassirer, La Filosofía de la Ilustración, México, 1984; Collingwood, Idea de la historia, México, 1981.; Schlerreth, T., The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought, London, 1977.

266. Meinecke, op.cit., p. 175.

267. En esta línea encontramos a Livingston, Hume: A Re-evaluation, New York, 1976; Danford, David Hume and the problem of the Reason, Yale University, 1990;

"El análisis anterior acerca de la historia y la naturaleza humana en Hume, ha sugerido conclusiones que son contrarias a las de Black. El resultado de esto es que la teoría de Hume acerca de la naturaleza humana y su uso en la investigación histórica es más diversificada y compleja que lo que las concepciones estándar dejan entrever. Cualquier falla por parte de Hume de proveer una adecuada concepción de la historia y una teoría de la explicación histórica no se encuentra en una inadecuada concepción estática de la naturaleza humana. Aquel concepto, en el pensamiento filosófico de Hume y la práctica histórica no es tan pobre como algunos críticos nos han dejado entrever" (268).

En lo que sigue, desarrollaremos uno de los aspectos de la relación naturaleza humana-historia según Hume la presenta en el *Treatise*. Ocupado por sentar las bases de la "nueva ciencia del hombre", Hume recurre a la historia. Y es quizá el tratamiento que le dispensa en este contexto lo que ha llevado a sus críticos a atribuirle una concepción estática de la teoría histórica. Sin embargo, esta cuestión ha ocultado otro aspecto de esta relación que tiene mayor relevancia y adquiere una especial significación en el *Treatise*.

Wertz, "Hume, History and Human Nature" en Livingston (ed.), Hume as Philosopher of Society, Politics and History, New York, 1991; Dray, "David Hume on History" en Queen's Quaterly, 90/3 (Autumn 1983) 735-745.

268. Wertz, op.cit., p. 92.

Es indiscutible la influencia newtoniana y del paradigma de la filosofía natural en el ámbito ilustrado, una de cuyas evidencias la constituye la trasposición de las categorías de orden físico al humano. Los filósofos iluministas son -como Newton- observadores y experimentadores: así como se explora la naturaleza del mismo modo se explora el universo humano. Conocer las costumbres de los turcos, persas, chinos, y americanos ayuda a conocer los principios de la naturaleza humana. Pero la formulación de estos principios supone la idea de un conocimiento sólido en asuntos históricos.

Al igual que los cuerpos externos para la filosofía natural, la mente y su funcionamiento son tan desconocidos para la filosofía moral, que la única vía de acceso para desentrañarlos resulta de "experimentos cuidadosos y exactos, así como por la observación de los efectos particulares que resultan de sus distintas circunstancias y situaciones" (269). Sin embargo, se presenta en el campo de la filosofía moral una dificultad que no existe en la filosofía natural: la imposibilidad de manipular, de algún modo los hechos, ajustándolos a la experimentación para poder observarlos. Hume

rechaza la autoobservación pues "mis principios naturales podrían distorsionar el fenómeno". La única vía de acceso posible para obtener datos es a través de "una observación cuidadosa de la vida humana, tomándolos tal como aparecen en el curso normal de la vida diaria y según el trato mutuo de los hombres en sociedad, en sus ocupaciones y placeres" (270). Y es en este punto en que la necesidad de la historia se vuelve imperiosa, ya que ésta nos permite "contemplar a toda la raza humana desde el comienzo del tiempo como si la volviésemos a ver delante de nosotros, apareciendo en sus verdaderos colores" (271). Es así que Hume se propone en el *Treatise* una doble tarea: en primer lugar, el proyecto expreso de formular la ciencias de la naturaleza humana, y en segundo lugar, justificar la validez del conocimiento histórico, de manera que pueda usarlo como base empírica de la nueva ciencia.

De este modo, en el Libro I, que engloba lo que Hume denomina "lógica" (272), muestra que la historia se funda en los mismos principios y obedece a las mismas leyes que el conocimiento

270. *Treatise*, XXII.

271. Hume, *Essays*, "Of the Study of History", p. 566.

272. Para Hume la finalidad de la lógica es "explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonar, así como la naturaleza de nuestras ideas", *Treatise*, XIX.

natural. Todas las alusiones históricas aparecen en aquellas partes que B. Stroud denomina, muy acertadamente, la "fase positiva de la creencia" (273). Hume, por ejemplo, no sólo muestra que toda inferencia que va desde las causas a los efectos es válida siempre que la existencia de las causas se establezca por una inmediata percepción de nuestra memoria o los sentidos" sino también, que lo que ha sido establecido por "el testimonio unánime de los historiadores" se fundamenta sobre las mismas bases (274). Lo mismo ocurre cuando analiza la naturaleza de nuestra creencia o el sistema de la realidad. No satisfecho con ello, ocupa gran parte de la Sección XIII de la Parte III para discutir el problema de la evidencia histórica. El objetivo de Hume es claro: si en el Libro I legitima el conocimiento histórico, es con la finalidad de ofrecer una base empírica no cuestionable a los principios de la naturaleza humana enunciados en el *Treatise*. De este modo, tal o cual hecho histórico es convocado para justificar empíricamente la validez de alguna generalización. Pero la historia no sólo ayuda a confirmar los principios generales de la ciencia del hombre, sino

273. Stroud, B., *Hume*, México, UNAM, 1986, p.105 y ss.

274. *Treatise*, Sección IV, Parte III.

también, pone de relieve aquellos casos en que se apartan de los mismos: "Nuestro conocimiento general de la naturaleza humana, nuestra observación de la historia pasada de la humanidad y nuestra experiencia de los tiempos presentes serán causas que nos lleven a la admisión de excepciones" (275). La relación filosofía e historia queda resumida entonces, en la siguiente frase " el estudio de la historia confirma los razonamientos de la verdadera filosofía ... mostrándonos las cualidades originales de la naturaleza humana" (276). Descartes, en su búsqueda de certeza destruyó la historia. Hume y Voltaire, en medio del escepticismo, la rescatan.

Esta relación que establece Hume entre filosofía e historia no está exenta de una cierta circularidad (277). Hume utiliza a la historia -como filósofo moral o político- en tanto *datum* para la formulación de los principios generales de la naturaleza humana; pero luego, como historiador, usa estas generalizaciones que efectuó a partir de la historia, para juzgar la probabilidad de un suceso o la veracidad de un testimonio. Los principios generales, conclusiones del proceso inductivo del

275. op.cit., p.562

276. loc.cit.

277. Esta objeción me fue señalada por Samuel Mónder.

filósofo moral, se constituyen en premisas de los argumentos del historiador. Sin embargo, lo anterior no constituye problema alguno para el pensamiento humeano, puesto que de existir circularidad, ésta reside en el centro mismo de las "ciencias humanas". En definitiva, una nos remite a la otra, o como lo expresa Hume en la Introducción del Tratado:

"Es evidente que todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana, y que aunque algunas parezcan desenvolverse a gran distancia de ésta, regresan finalmente a ella por una u otra vía. Incluso las matemáticas, la filosofía natural, y la religión natural dependen de algún modo de la ciencia del HOMBRE, pues están bajo la comprensión de los hombres y son juzgadas según sus capacidades y facultades de éstos". (278

La razón constituye el instrumento que -sobre un campo posible de experiencia- recorta y define los objetos tanto de las ciencias físico-naturales como de la historia. Lo que guía los debates y las investigaciones acerca de la historia es la confianza en la razón, que se convierte en principio metodológico; puesto que, abandonada a sus propias especulaciones, cae en metafísica. Los ilustrados reniegan de una razón

disociada del dominio de lo empírico. Por lo que si se quiere escribir una buena historia -al igual que sucede en la filosofía natural- los razonamientos deben ser contrastados con "el curso natural de los fenómenos humanos". Si en algo los ilustrados sintieron que estaban escribiendo una "nueva historia" es precisamente en el rol que le confieren a la razón en los asuntos del pasado. Teniendo ante sí las obras de Voltaire, Hume y Montesquieu, D'Alembert expresa la articulación entre filosofía e historia. Los géneros históricos -desconocidos para los antiguos- como son la historia universal y la "historia del ascenso y decadencia de los Estados", requieren de "espíritus filosóficos" que sepan distinguir en estas "materias oscuras, las causas y los efectos que son vistos tan de lejos": "¿Cuántos razonamientos huecos se han producido sobre las causas de las revoluciones de los Estados? Uno no puede -me parece- dejar de comparar estos razonamientos con aquellos por los que tantos físicos han explicado los fenómenos de la naturaleza ... Uno de estos sabios había hecho de esta manera una Química demostrada; la que no carecía de nada excepto de la verdad de los hechos ..."(279).

279. Oeuvres de D'Alembert, Réflexions sur l'histoire, et sur les différentes manières de

La historia sólo estaría bien construída si la reflexión filosófica se sustenta sobre un dominio de empiricidad. Sin embargo, aunque los *philosophes* tuvieran en claro la originalidad de la propuesta histórica, permanecieron ajenos a la fundamentación epistemológica de Hume. Y en lo que respecta a la historia, sus logros siempre fueron valorados como inferiores a los de Voltaire.

3. El "eco" de Voltaire

Cuando aparece la *History* de Hume, ya se había publicado el *Siglo de Luis XIV*. Y a pesar de las protestas humeanas (280), su obra fue vista como heredera de la de Voltaire, considerada pionera en su género. Dos son las razones: en primer lugar, el desarrollo que Hume le confiere a los "usos y costumbres" es considerado una imitación de *El Siglo...* y, en segundo lugar, la última parte de la *History* -dedicada a los Plantagenets- se la identifica como una continuación del tratamiento que Voltaire le dispensa a la época medieval. En lo que sigue, desarrollaré aquellos aspectos en que la

l'écrire, tome deuxième, 1^{re} partie, Paris, 1821, p.7.
280. Cfr. carta a Mably.

historiografía humeana se acerca al planteo de Voltaire.

No es sino en el mundo moral, entendido como el conjunto de convenciones sociales y políticas (arte, religión, leyes, lenguaje, costumbres en general) donde Hume acentúa la inmensa variedad de la experiencia humana. Aunque la necesidad y la uniformidad sean propias de los principios de la naturaleza humana, Hume señala la contingencia del mundo moral, que se caracteriza por el cambio constante.

En el ensayo titulado "Acerca del caracter nacional", puntualiza que "las costumbres de un pueblo cambian muy considerablemente de un siglo a otro, ya sea por los grandes cambios en el gobierno, por la mezcla de nuevos pueblos o por aquella inconstancia a la que todos los asuntos humanos están sujetos" (281). Y es precisamente del gobierno, las costumbres, las finanzas, las armas y comercio que una buena historia tiene que dar cuenta puesto que "donde no se haya formado una justa noción acerca de estos particulares, la historia puede ser muy poco instructiva y, a menudo, no será inteligible" (282).

281. Essays, p. 205-6.

282. History, Vol. Reigns of James I and Charles I), p. 219.

En estas cuestiones los principios generales -que son establecidos "con muchas reservas"- sirven para explicar mejor los fenómenos del mundo moral "una vez que han ocurrido", pero es imposible utilizarlos para predecir y prever "cuándo han de ocurrir" (283). De allí la importancia de que un historiador posea mente filosófica.

Hume se propuso reflejar "el genio de una época", teniendo siempre presente que "aún las circunstancias más triviales, las que muestran las costumbres de una época, son más instructivas y tanto más entretenidas que las grandes transacciones de guerras y negociaciones, las que son casi familiares en todos los períodos y en todos los países del mundo" (284). Al igual que Voltaire, - primero en el *Siglo*, luego en el *Ensayo...*-, también el interés de Hume se dirige a ofrecer una visión de las costumbres de los hombres en el pasado; aunque su tratamiento nunca alcanzó la amplitud que el primero le otorgara en sus obras. De este modo, luego del desarrollo correspondiente a los diferentes reinados incluye un capítulo organizado alrededor de la evolución del comercio, manufacturas, y prácticas

283. Cfr. *Essays*, "Of Some Remarkables Customs", p. 366.

284. *History*, vol. 6, p. 55-56.

legales, y de los logros alcanzados en las ciencias y las artes. Así, por ejemplo, dice de la época de Jacobo I: "Cada ciencia, tanto como la literatura civilizada, se deben considerar como que estaban en su infancia. El aprendizaje escolástico y la divinidad polémica retardó el crecimiento de todo conocimiento verdadero ... Lo mejor desde aquella época fue el estudio de los antiguos" (285). Y es en este aspecto que sus contemporáneos consideran a la *History* como un "eco de la de Voltaire".

La segunda razón a la que aludíamos anteriormente y que llevó a los *philosophes* a ver en Hume el alumno de Voltaire fue el tratamiento del Medioevo. La última parte de la *History* fue considerada como un trabajo destinado a "completar el famoso catálogo volteriano de las barbaridades medievales" (286). Hume -al igual que el resto- careció de la perspectiva histórica necesaria para comprender una época cuyo espacio se ordenaba a partir de un trasfondo religioso. Pero esta limitación es de carácter temporal, pues es -en parte- por oposición a este orden sagrado que se define la nueva opción histórica. El medioevo

285. *History*, p. 252-253.

286. Chastellux, De la félicité publique (1772) citado por Bongie, op.cit., p.72

representa la edad "oscura y bárbara". Más aún, muchos de los infortunios que plagaban su propio tiempo eran considerados resabios de aquella "Edad de superstición". Si Hume recurre al medioevo es sólo para contrastarlo con épocas más civilizadas:

"Si los aspectos de algunos períodos parecen horribles y deformes, nosotros podremos -por lo tanto- aprender a apreciar con mayor afán que la ciencia y la civilidad -que tienen una conexión tan cercana con la virtud y la humanidad y que son el soberano remedio contra el vicio y el desorden de toda clase" (287).

Los principios de cualquier nación se caracterizan como períodos "rudos", turbulentos, ignorantes, bárbaros en los que sus habitantes "como ignoraban todos los refinamientos de la vida; sus necesidades y sus posesiones eran igualmente escasas y limitadas" (288).

La *History* es -entonces- el desarrollo desde ese período bárbaro, poblado por habitantes incivilizados "donde la justicia y la humanidad eran comúnmente negadas y cuyas únicas virtudes eran el amor a la libertad y el valor" (289) hasta la sociedad civilizada de la Inglaterra de su

287. *History*, vol. 3, p. 312. Cfr. también vol.1: 63-67, 75 y vol. 3: 311-14

288. *History*, vol.1: 5

289. *History*, vol. 1.15

tiempo. Y es en este punto donde cabe mencionar una distinción importante entre la historiografía de Hume y la de Voltaire.

La Ilustración inglesa es el resultado de la revolución burguesa de mediados de siglo XVII y de 1688-9; mientras que la Ilustración francesa es la que prepara la base ideológica para la revolución de 1789. De allí se sigue que la práctica historiográfica en ambos países va a estar condicionada por fines distintos. Inglaterra era -entonces- vanguardia en lo que a libertades políticas y tolerancia religiosa se refiere: estableció los principios políticos del nuevo orden social, garantizando la libertad personal, la propiedad privada y la tolerancia religiosa. En Voltaire, la civilización -como programa social extensivo a la masa del pueblo- es un proyecto por alcanzar. No estaban dadas aún en Francia las condiciones políticas y religiosas para que la sociedad entera goce de artes y ciencias en un clima de tolerancia (290). De allí que en su práctica historiográfica se

290. En una carta fechada el 2 de abril de 1764 Voltaire le escribe al marqués de Chauvelin : "Todo cuanto veo arroja las simientes de una revolución que llegará infaliblemente y de la que yo no tendré el placer de ser testigo. Los franceses a todo llegan tarde, pero, en fin, llegan. La luz se ha expandido de tal modo, que esplenderá a la primera ocasión, y será entonces un bello alboroto. Los jóvenes son muy

dirija a aquellos aspectos del *status quo* que obrarían como frenos de su afán civilizador. Esta crítica del sistema político y religioso tiene como modelo al sistema inglés:

"¿Cuál es la causa de esta superioridad continuada? ¿No necesitan los ingleses ante todo el mar, del que los franceses pueden prescindir totalmente, y no tienen las naciones, como ya lo hemos dicho, siempre éxito en las cosas, que necesitan forzosamente? ¿No se debe también a que la capital de Inglaterra es un puerto, mientras que París conoce solamente los barcos del Sena? ¿No se deberá, finalmente, también al clima y al suelo de Inglaterra, que producen hombres con un cuerpo más fuerte y un espíritu más constante que los de Francia, como también da mejores caballos y mejores perros de presa?." (291)

Por el contrario, la Ilustración inglesa fue el resultado del ascenso de la burguesía y la victoria de los principios capitalistas sobre el sistema feudal, por lo que la misión de Hume y el resto de los ilustrados no fue la de criticar el *status quo* sino la de suministrar la legitimación del orden establecido. De este modo, Hume está preocupado en mostrar de qué modo Inglaterra ha alcanzado esta condición de civilización que el resto de Europa

felices; ellos verán cosas bellas " citado por Labriola, *op.cit.*, p. 164-5.
291. *Correspondance*, vol. 10, p.370

admira. Así, su *History* muestra el contraste entre un sistema feudal sumido en la barbarie y la superioridad de la moderna sociedad civilizada. De los Saxons nos dice:

"Tal estado de sociedad estaba muy poco avanzada más allá del rudo "estado de naturaleza": prevalecía universalmente violencia en vez de máximas generales y universales: La pretendida libertad de los tiempos, era sólo incapacidad de someterse a un gobierno: Y los hombres, al no tener sus vidas y propiedades protegidas por leyes, buscaban refugio, por medio del servicio personal y sometimiento a un jefe poderoso" (292).

La libertad política, la prosperidad económica, las leyes y la justicia son los efectos de una sociedad que, como la Inglaterra de su tiempo, goza de los beneficios de la civilización. Sin embargo, este estado no está por siempre asegurado y los ingleses deben tener siempre presente los tiempos pasados para fortalecer los logros alcanzados.

"Sobre todo, una nación civilizada, como la inglesa quien ha felizmente establecido el más perfecto y más seguro sistema de libertad que se ha encontrado compatible con el gobierno, debería ser precavida en apelar a la práctica de sus antepasados o considerar las máximas de las épocas bárbaras como reglas ciertas

para su conducta presente. Un conocimiento de la historia de los períodos remotos de su gobierno es de gran utilidad para instruirlos en apreciar su condición presente, por una comparación o contraste con la condición de aquellos tiempos distantes" (293).

4. El factor económico en el desarrollo histórico

Cabe preguntarse -entonces- de qué modo este estado es alcanzado. La respuesta de Hume es clara: la abundancia de bienes hace circular riquezas y la circulación de riquezas hace posible las artes y las ciencias, que -en definitiva- civilizan al hombre. El factor económico es la clave que -en Hume- "liga" los acontecimientos. Es así que Stockton reconoce en Hume "la única figura en el mundo de la historia intelectual que hizo primero una contribución sustancial al desarrollo de la teoría económica" para luego aplicarla a la historia" (294).

El desarrollo del comercio está relacionado directamente con la libertad política: "La grandeza de un estado y la felicidad de sus súbditos pueden considerarse en algunos casos independientes uno de otro; sin embargo, generalmente

293. History, vol. II., p. 525.

294. Stockton, "Economics and the Mechanism of Historical Progress in Hume's History" -

se les considera inseparables con relación al comercio" (295) y en la *History* agrega:

"El ascenso, progreso, perfección, y declinación del arte y de la ciencia constituyen objetos curiosos de contemplación y están íntimamente conectados con la narración de las transacciones civiles. No se puede dar cuenta de los eventos de ningún período particular si no se considera los grados de avance que los hombres han alcanzado en estos particulares" (296).

En los comienzos, la libertad casi no existía entre los pueblos rudos; pero afortunadamente, Inglaterra era una isla y el comercio comenzó a desarrollarse dado que sus habitantes se ocuparon más de "las ocupaciones y empleos civiles" que de la guerra. Esto a su vez provocó que la nobleza llevara una "vida más civilizada" y se mejoraran las costumbres. El aumento del comercio trajo aparejado el aumento de dinero, lo que conduce al desarrollo de la "ciencia legal o arte de la jurisprudencia" que garantiza la propiedad y la libertad, y como consecuencia, las artes y las

295. Essays, "Of Commerce", p.262. También Voltaire reconoce la importancia del comercio en el desarrollo de Inglaterra: "El comercio que ha enriquecido a los ciudadanos de Inglaterra ha contribuido en hacerlos libres y aquella libertad, a su vez, ha extendido el comercio del que proviene la grandeza de aquel estado", Letters, p.14.

296. History, vol. II. p. 519.

ciencias florecen. Para Hume "la industria, la ciencia y la humanidad están unidas con un nudo indisoluble" (297). El progreso y desarrollo de uno de estos aspectos inmediatamente promueve el desarrollo de los demás. En esta ecuación entre desarrollo económico y libertad política ve Hume la clave de la civilización.

En su ensayo "Sobre el refinamiento de las artes" escribe:

"Otra ventaja de la industria y el refinamiento de las artes mecánicas, es que generalmente producen a su vez ciertos refinamientos en las artes liberales, pues parece que éstas no se perfeccionan sino en la medida en que aumenta la perfección en las otras. El mismo siglo que produce grandes filósofos, buenos políticos, grandes capitanes y poetas célebres, produce también excelentes tejedores y hábiles carpinteros navales. Razonablemente no podremos esperar que una pieza de tela sea perfecta en una nación que ignora la astronomía o que descuida la moral. El espíritu de la época influye sobre todas las artes, y una vez que los hombres han salido de su letargo y se han puesto en una cierta agitación, se mueven en todos los sentidos y llevan continuas novedades a las artes y las ciencias" (298).

Las consideraciones anteriores permitirían suponer que Hume defiende una concepción

297. Essays, "Of Refinement in the Arts", p. 271.

298. Essays, "Of Refinement in the Arts", p. 270.

del progreso en tanto mecanismo lineal ascendente. Sin embargo, en numerosas ocasiones alude a una versión cíclica de la historia. A los períodos de grandes logros suceden épocas de depresiones. Estas "revoluciones generales" de la sociedad se caracterizan por presentar "un último punto de depresión, tanto como de exaltación, del que los asuntos humanos generalmente retornan en un progreso contrario y más allá del cual ellos raramente pasan ya sea en su avance o declinación" (299). En una carta que le escribiera a Turgot Hume afirma:

"Sé que es uno de los que sostienen la agradable y laudable -y por qué no- confiada esperanza, de que la humanidad es capaz de un perpetuo progreso hacia la perfección, y que el incremento de conocimiento será favorable para un buen gobierno y que el descubrimiento de la imprenta es lo que necesitamos para no caer más en el barbarismo y la ignorancia. Pero, ¿dígame si los últimos eventos en este país no son un poco contrarios a su sistema? (300).

Para Hume el mundo es todavía "demasiado joven" y la experiencia humana "demasiado corta" para permitir alguna inferencia con relación al curso futuro de los acontecimientos. Al igual que para Voltaire, las pasiones son las que "guían el

299. History, vol. II.p.508

300. Bongie, op.cit., p. 51.

mundo" y la razón debe quedar confinada a actuar dentro de sus límites. Como la razón librada a sí misma no es inmune al "error humano", es inútil querer servirse de ella para especulaciones acerca del futuro.

Hume y Voltaire estaban lejos del optimismo desmesurado a la manera de un Turgot o un Condorcet. La historia se les aparecía como un espectáculo demasiado variado en el que a épocas de apogeo sucedían períodos de profunda depresión. Inglaterra tenía la revolución en su pasado; Francia, en su futuro. Sin embargo, la inconstancia de los hombres hace peligrar hasta los buenos modelos políticos. Se avecina la época del desencanto inglés, la crisis se cierne sobre "ese maravilloso sistema de gobierno". Hume mismo lo reconoce en una carta a Gibbon, "la superstición retoma su fuerza y el gusto declina" (301). A pesar de ello la historia siempre conservará su utilidad: sus "lecciones" enseñan y en la medida en que un hombre sea versado en ella "se puede decir que ha vivido desde el comienzo del mundo" y, por lo tanto, "mantendrá correspondencia con la posteridad" (302).

301. Baudon, "Les historiens des Lumières et leur problematique" en Hayden (ed), Studies ..., p. 975.

302. Essays, "Of the Study of history", p.565.

CAPITULO VI

EL ULTIMO DE LOS DILEMAS VOLTERIANOS

1. La justificación histórica del deísmo

- Desacuerdo acerca del rol de la cuestión religiosa en la vida y obra de Voltaire.
- La historia de las religiones
- El último de los dilemas volterianos

2. El curso histórico como corrupción de la religión natural

- El tiempo como principio de explicación para que las supersticiones se expandan.
- La categoría histórica de degeneración
- El comienzo de la decadencia: la superstición.
- La superstición para someter al pueblo.

3. La historia como ocultación

- El fondo optimista del siglo XVIII.
- La *suite* de la religión y Bossuet.
- La función de los sabios de conservar la religión natural.

4. Hume "contra" Voltaire

- Hume y la negación de las tesis de Voltaire. ~~hombre~~ deísmo como creencia original de los
- Dios a partir del diseño del universo.

5. El jardín de Cándido

- La crítica de los dogmatismos providencialistas.
- La acción bajo tutela.
- El sentido humano a través de la acción.

6. A modo de conclusión: la historiografía volteriana, una invención crítica.

1. La justificación histórica del deísmo

La cuestión religiosa ha sido - sin duda- uno de los temas más polémicos y más difíciles de acotar dentro de la problemática del siglo XVIII, en general, y en la vida de Voltaire, en particular. Al respecto, Pomeau concluye su extenso estudio afirmando que:

"La religión de Voltaire fue el reencuentro entre un carácter y un siglo. No es posible colocar este deísmo o teísmo en la cuenta de la frivolidad. No fue una doctrina de burla, tomada prestada de Chaulieu y de los ingleses, y expandida por travesura, para burlarse de los sacerdotes: desde una perspectiva semejante, la pasión volteriana, ese encarnizamiento de toda una vida que se torna una manía, llega a ser incomprensible" (303).

No podemos negar la gravitación de la cuestión religiosa en la vida y obra del Señor de Ferney; sin embargo es dispar la evaluación de su impacto sobre su producción historiográfica. Corrientemente se la entiende como una "emancipación teológica ... (que) fue, en principio, antirreligiosa" (304). El acuerdo, en este sentido, está lejos de ser unánime. Si en

303. Pomeau, R., La religion de Voltaire, Paris, Nizet, 1969, p.463

304. Lowith., op.cit., p.117

ciertas ocasiones Voltaire es el "anti-Bossuet", en muchas otras pasa por ser "el más religioso de los hombres" (305). Las apreciaciones oscilan de un extremo al otro, reinando un total desacuerdo acerca del rol que jugaría el elemento religioso en la concepción histórica y en la vida de Voltaire. Sin embargo, esta falta de unanimidad que existe en la actualidad es la misma que existía en el siglo XVIII:

"Aún viviendo el mismo Voltaire, el iluminado Dutoit sabía que era el "secretario salido del abismo para escribir sobre la tierra antes de volver a entrar en ella". Pero Villaret, escribiendo el Espíritu de M. de Voltaire lo llamaba "sublime cuando él hablaba del Ser Supremo" y "pleno de respeto por las verdades de la Religión"; y el pastor Gal-Pomaret no dudaba que estuviera "dentro de la creencia de las verdades evangélicas" ... El ateo Nargeon insinúa que su doctrina secreta era el ateísmo ... El alemán Federico de Schlegel se queja de no encontrar en Voltaire "ni un verdadero sistema de incredulidad, ni en general, principios sólidos u opiniones filosóficas acabadas..." (306).

La obra de Voltaire es de una fecundidad inmensa y, sacados de su contexto, hay párrafos suficientes para transformarlo en ateo o religioso, juez imparcial o abogado de la realeza, Dios o Diablo. Esto no significa que el conjunto de

305. Pomeau., op.cit., p.7

306. Loc.cit.

su producción tenga una unidad programática. Muy por el contrario, Voltaire es contradictorio. Pero si hay algo que Voltaire defendió durante toda su vida fue su deísmo (307), y en sus últimos años se preocupó por justificarlo históricamente. Como resultado produjo tres obras, *Profesión de fe de los teístas* (1768), *Dios y los hombres* (1769) y *Filosofía de la Historia* que luego coloca como introducción al *Ensayo*. En su conjunto constituyen lo que podemos denominar la historia de las religiones de Voltaire.

Según ya señalamos anteriormente (cap. 4), si se independiza al historiador del teórico, se puede ver de qué modo "el imperio de la costumbre" está sujeto al devenir temporal y cómo la razón, en tanto herramienta metodológica, encuentra en esa "sucesión de crímenes e infortunios" un principio estructurador intra-histórico. La relación entre la Iglesia y el Estado es el "hilo" que le permite a Voltaire ordenar la gran masa de hechos inconexos y "atrapar en la multitud de revoluciones, el espíritu de los tiempos y las costumbres de los pueblos". Estas últimas serán tanto más "suaves" y más "refinadas" en aquellas épocas en que reine la tolerancia entre el poder político y el poder

307. "De una punta a otra de su larga vida, Voltaire fue deísta ardorosamente", Pomeau, op.cit., p.463.

religioso. Desde esta perspectiva, Voltaire -en el **Ensayo**- aborda el estudio histórico de la institución religiosa y su impacto social.

De lo que se trata, ahora, es ver de qué modo el Señor de Ferney justifica el deísmo recurriendo a la historia y, al hacerlo, la coloca en lo que podemos denominar el último de los dilemas volterianos. Esto no quiere decir que se intentará rastrear el sentido de la historia de Voltaire a partir de su continuidad o ruptura con esquemas conceptuales de historiografías religiosas, sean éstas cristianas o no. Por el contrario, la cuestión se propone como conciencia de un conflicto presente en Voltaire, relevante en el contexto iluminista y que provocó apreciaciones contradictorias por parte de sus contemporáneos. Abordada desde su deísmo la historia ofrece -para Voltaire- dos versiones distintas: en un sentido es un proceso de degeneración o corrupción; en otro, un escenario de ocultamiento.

"El conocimiento de Dios exige una razón cultivada" (308). El problema reside en el punto temporal del devenir histórico en el que es alcanzado, ¿ es la historia el desarrollo progresivo

308. Essai, Introduction, "De la religion des premiers hommes", vol.3., p.5.

de los pueblos hacia ese conocimiento, o, mas bien, el escenario de costumbres absurdas que lo ocultan?. Voltaire duda y no se decide. En el capítulo "De la religión de los primeros hombres" en la **Filosofía de la Historia**, cuando se refiere al establecimiento de las primeras sociedades asegura que "éstas tuvieron alguna religión y alguna especie de culto grosero". Ocupados en lograr su subsistencia, estos pueblos primitivos "no podían ascender hasta el autor de sus días", puesto que el "conocimiento de un Dios creador, remunerador y vengador es el fruto de una razón cultivada" (309). Estos "cultos primitivos" o "supersticiones" se originan en la necesidad de protección que sentían los pueblos ante las calamidades, desastres y guerras sufridas. Luego, con el desarrollo de las sociedades, las formas de creencias politeístas e idolátricas desembocan en el monoteísmo. Así, cuando se refiere a la religión de los persas en la que se sostenía la existencia de "un Dios, un Diablo, una resurrección, un paraíso y un infierno" reconoce que:

"fue establecida sobre el dogma de la
inmortalidad del alma y sobre el
conocimiento del ser creador ...
(observemos) por cuántos grados ha sido

309. Essai, Introduction, "De la connaissance de l'âme", vol. 3. p.4.

necesario que pasase el espíritu humano para concebir un sistema semejante" (310).

Por el contrario, en muchas otras ocasiones, arrastrado por su deísmo, sostiene y defiende el origen puro de las religiones. La "religión natural" es común a todos los hombres y subyace como trasfondo en los cultos, ritos y ceremonias de los pueblos. El hombre primitivo llega a concebir al Ser Supremo a partir del modelo del jefe:

"Es natural que una pequeña aldea ¡...¿, sintiendo todos los días su debilidad, sintiendo en todos lados un poder invisible, haya dicho: hay algún ser por encima de nosotros que hace el bien y el mal {...}. Ellos no examinaron nada, ellos sintieron {...}; cada villa sentía su debilidad y el deseo que tenía de un fuerte protector. Imaginaba este ser tutelar y terrible, residiendo en el bosque vecino, o sobre la montaña o en una nube" (311).

2. El curso histórico como corrupción de la religión natural

El desarrollo de la historia constituiría, entonces, "la corrupción de esta

310. Essai, Introduction, "Des Babyloniens devenus Persans", vol.3, p.15. El subrayado es nuestro.

311. Dictionnaire, art. "Religion III"

religión natural", "pura" en sus orígenes. El conflicto queda establecido entre la tesis de un culto primitivo que evoluciona hacia formas superiores de religión y aquella que sostiene la presencia de una religión natural, monoteísta, desde los orígenes. Voltaire parece no dar cuenta de la contradicción y sostiene, alternativamente, una u otra posición. Sin embargo, vence, por fin, su deísmo:

"Mi sólo fin es hacer ver que todos los grandes pueblos civilizados, y aún los pequeños han reconocido un Dios Supremo desde tiempos inmemoriales; que todos los grandes pueblos han admitido expresamente la permanencia de aquello que llamamos alma después de la muerte; excepto los chinos" (312).

Considerado desde esta perspectiva, el impacto sobre la historia no es del todo positivo. Al no poder superar la idea de una religión natural, el devenir histórico es el único recurso que le permite dar cuenta de las alteraciones que esta religión sufre. Quedan enfrentados así dos campos epistémicos diferentes: de un lado, el derecho, cuyas normas intemporales son deducidas racionalmente; de otro, la

312. Oeuvres, T. VI, "Dieu et les hommes", p.227.

sucesión de hechos que alteran ese orden natural que delimitan ese dominio propio de la historia.

"Luego de haber juzgado por la razón entre la santa y eterna religión del teísmo y las otras religiones, tan nuevas, tan inconstantes, tan variables en sus dogmas contradictorios, tan abandonadas a las supersticiones, que uno las juzga por la historia y por los hechos ..." (313).

Voltaire expulsa la religión natural del curso histórico. Este sólo constituye el escenario de creencias que de hecho se dieron en los pueblos. Las alteraciones sufridas en el devenir histórico adquieren su sentido puesto que conservan su referencia con ese fondo atemporal. De allí, dos son las posibilidades de alteración, o el proceso histórico es un proceso de degeneración de la religión natural o, de otro lado, constituye sólo un ocultamiento. El primer caso, supone una visión pesimista del acaecer histórico, el tiempo constituye el principio de explicación por el que las supersticiones, el fanatismo y los errores se expanden:

"El tiempo es requisito para el establecimiento de leyes arbitrarias pero

313. Oeuvres, T. VI, "Profession de foi des theistes", p.119.

no para impartir a los seres humanos la creencia en Dios o para volver sus oídos a la voz de Dios" (314).

De este modo, tal como devienen, "todas las cosas humanas están sujetas a la degeneración" (315) y Voltaire encuentra la causa de esta degeneración en las religiones. Usado como categoría histórica, el concepto de degeneración se opone al de progreso. Sólo podrían ser usados conjuntamente en una visión cíclica del acontecer histórico, en el que a períodos de declinación, suceden épocas de florecimiento. Sin embargo, no es éste el caso de Voltaire. Degeneración -del latín *degenerare*- supone un proceso de declinación o decaimiento del estado primitivo de algo. Así, pues, la religión natural -"la más antigua y esparcida de todas"- precede a todas las sectas y a cualquier religión revelada, aún el cristianismo (316). Estas últimas no son sino el producto indigente del espíritu humano.

En los orígenes de todos los pueblos encuentra Voltaire este estado primitivo de simpleza religiosa que con el correr de los siglos ha degenerado en una multiplicidad de "dogmas y supersticiones":

314. Essai, vol. 3, p.86

315. Essai, p.389

316. Dictionnaire, art "theism"

"Nuestra religión es tan anciana como el mundo, ya que los primeros hombres no podían haber tenido otra, se que estos primeros hombres se hayan llamado Adimo y Procriti en una parte de la India, y Brama en la otra, o Prometeo y Pandora entre los griegos, o Osireth y Iseth entre los egipcios; o que hayan tenido en Fenicia nombres que los griegos han traducido por el de Eon; sea -en fin- que se quiera admitir los nombres de Adan y Eva dadas a estas primeras criaturas en la continuidad de los tiempos por el pequeño pueblo judío. Todas las naciones acuerdan en este punto, ellas han reconocido antiguamente un solo Dios, al que han rendido un culto simple y sin mezcla" (317).

El comienzo de la decadencia se inicia con la superstición, a la que Voltaire llama "hija no natural de la religión" (318). En tanto reconoce una base racional en el origen de las supersticiones, éstas constituyen "engaños" y "mentiras" para subyugar a las masas ignorantes. En efecto, dado que la naturaleza humana ama sólo lo maravilloso y lo extraordinario" (319) los conductores de los pueblos se valen de las supersticiones para conservar su poder y su prestigio; "el pueblo es supersticioso y por la superstición se le encadena" (320). Así en la India, los primeros bracmanes fundaron una religión "muy

317. Profession de foi, p. 113.

318. op.cit. p. 119

319. Essai, Introduction, "Des Miracles", p. 45

320. Dictionnaire, art. "Superstition"

similar a la del gobierno chino" (321) basada en "el culto puro de un Ser Supremo, despojado de toda superstición y de todo fanatismo" (322). De este modo vivió el pueblo durante largo tiempo, cuando el poder político se conjugaba con el poder religioso. Estos "jefes no necesitan de errores para ser obedecidos". Sin embargo, la religión "degeneró entre los bracmanes cuando éstos dejaron de ser soberanos. En cuanto el culto a Dios se convierte en oficio, "para darle más valor como tal, se emplean con frecuencia prestigios, fraudes y crueldades". Y es a partir de este punto en que la religión se convierte en la historia en la "sucesión del fanatismo" (323). En varios artículos del **Diccionario Filosófico** -Dios, Dios I, Religión III- repite la misma idea: "los soberanos aprovecharon estas ideas para aumentar su poder" (324). Dado que las masas son "en todo lugar, tontas, imbéciles y supersticiosas" (325) y puesto que los gobernantes "ansían acrecentar su poder", instalan en los pueblos dogmas y ritos que engendran -a su vez- "los crímenes del fanatismo". Desde este punto de vista, Voltaire no puede sino repetir que

321. Essai, p. 86

322. ibidem

323. "Deuxième Homélie, XXVI, 330

324. Dictionnaire, art. "Dieu"

325. Essai, Introduction, "De la religion des premiers hommes", p.7

casi toda la historia no es sino "un conjunto de crímenes, de locuras y de desgracias" (326) y atribuye a la Iglesia toda la responsabilidad en las infelicidades europeas:

"La sangre ha corrido en la campaña y sobre los patíbulos, a causa de los argumentos de la Teología, tanto en un país como en otro, durante 500 años, casi sin interrupción y este azote ha durado tan largo tiempo porque siempre se ha olvidado la moral por el dogma" (327).

3. La historia como ocultación

Sin embargo, Voltaire no un pesimista del todo consecuente. Aún cuando en *Los viajes de Sacramento* y en el *Poema sobre el desastre de Lisboa* se queja de los "inútiles dolores" a los que "los infelices mortales" están condenados en esta "tierra deplorable" (328), pervive en su espíritu el fondo optimista del siglo XVIII:

"En medio de todos estos trastornos y de estas destrucciones que observamos en el espacio de 900 años, vemos un amor al orden, que anima en secreto al género humano y que ha prevenido su ruina total.

326. *Essai*, chap. XXIII

327. *Essai*, p.144

328. "Poème sur le Désastre de Lisbonne", III, p.509

Es uno de los resortes de la Naturaleza que retoma siempre su fuerza" (329).

Es el deísmo -como trasfondo siempre presente en el hombre- el que finalmente triunfa y que lleva a Voltaire a tratar de mostrar que todas las religiones no fueron sino puras en sus orígenes. Desde esta perspectiva, la historia se convierte, entonces, en la "ocultadora" de esta religión natural".

A partir de este nuevo ángulo, el esquema volteriano, aparentemente, repetiría el de Bossuet: a una "*suite* de la religión" le opondría una "*suite*" de la religión natural. Con la noción de *suite* Bossuet continúa aquella idea ya presente en los griegos de que la variación y el cambio son indicios de error. En su *Discours Universelle* tiene por objetivo seguir la *suite* de la religión con el fin de extraer de las Sagradas Escrituras una política apropiada para el Delfín:

"Pero como mi interés particular es de hacerle observar en esta *suite* de los tiempos, la de la religión y la de los imperios, y luego de haber hecho marchar juntos, según el curso de los años, los hechos que consideran estas dos cosas, volveré a tomar en particular, con las reflexiones necesarias, primeramente aquello que nos hace entender la duración

perpetua de la religión y aquello que nos descubre las causas de los grandes cambios alcanzados en los imperios ... Admirará la *suite* de los consejos de Dios en los hechos de la religión : verá usted también el encadenamiento de los asuntos humanos; y por aquello, conocerá usted con cuánta reflexión y previsión ellas deben ser gobernadas" (330).

Pero -en definitiva- esta *suite*, en tanto continuación o prolongación, es un intento de mostrar que nada ha cambiado desde Adán a Luis XIV.

Del mismo modo, Voltaire -sobre todo en *Dieu et les hommes* y en *La Filosofía de la Historia*- señala una *suite* de la religión natural a través de un acaecer histórico que en su superficie se muestra como politeísta e idolátrico. En *Dieu et les hommes* su preocupación se centra en mostrar que el monoteísmo no es monopolio de los judíos sino el trasfondo natural de toda religión. Coincidimos con Pomeau en que, desde esta perspectiva, hacer la historia de la religión "era necesariamente criticar la religión" y obligarla a "descender en lo relativo" (331).

Esta religión -sencilla en sus comienzos- basada en la "idea de un maestro eterno que nos ve y nos juzga hasta nuestros más secretos

330. Bossuet, *op.cit.*, p.42.

331. Pomeau, *op.cit.*, p.387

pensamientos", no tenía otra misión en los pueblos primitivos que la de frenar la "codicia y las transgresiones secretas e impuras" (332). Por el solo hecho de vivir en sociedad "tienen necesidad los hombres de adorar un dios" (333). Voltaire se lanza a buscar esta religión pura en toda la antigüedad, comenzando por los chinos y los hindúes, para desacreditar, de este modo, cualquier pretensión del pueblo judío de reivindicar privilegio alguno en estas cuestiones. La China -"la nación más antigua y la religión más vieja"- ha conservado esta religión en manos de gobernantes sabios, aunque éstos han sabido tolerar las "múltiples sectas" que hundían al "bajo pueblo". Lo mismo ocurrió entre los bracmanes, "cuya religión es aún más antigua que la de los chinos" (334). El adelanto de la civilización caldea muestra que éste era "un pueblo poderoso mil años antes de nuestro diluvio" y luego de constatar esto, Voltaire se pregunta, "¿Cuál era la religión de los caldeos antes que los persas conquistaran Babilonia y que la doctrina de Zoroastro se mezclara con aquella de los magos de Caldea? Era el sabismo, la adoración de un Dios," (335).

332. "Dieu et les hommes", p. 218

333. "Dieu et les hommes", p. 219

334. "Dieu et les hommes", p. 221

335. "Dieu et les hommes", p. 224

Bajo su análisis se suceden los persas, fenicios, egipcios, árabes; su único fin consiste en hacer ver que "todos los grandes pueblos civilizados, aún los pequeños, han reconocido un Dios Supremo desde un tiempo inmemorial" (336). Esta "religión natural" fue conservada durante el correr de los siglos por los más sabios. En numerosas ocasiones Voltaire alude a la "trinidad pagana" - Cicerón, Epícteto y Marco Aurelio- como ejemplo de un deísmo en todo similar al sostenido por él mismo. Cuando finalmente arriba al pueblo judío el camino está preparado para examinar esta historia, "como haríamos con la de Tito Livio o Heródoto. Buscaremos con las solas luces de la razón, quienes eran los judíos ..." (337). La idea es alcanzar una reflexión crítica que nada tenga que ver con las revelaciones de la fe.

El judaísmo -y su "hijo el cristianismo"- se tornan, entonces, en los ejemplos paradigmáticos de las religiones reveladas en el que los dogmas y las supersticiones son los "productos de las mentiras que pretenden usurpar el respeto debido a aquello que es verdaderamente divino". Hazard enumera las "contra" que descarga la pluma

336. "Dieu et les hommes", p. 227

337. "Dieu et les hommes", p. 230

volteriana. Voltaire está en contra de la revelación, contra los judíos, contra el Pentateuco, contra la Biblia, contra los milagros, contra los profetas,...(338). El grito de Voltaire no puede contenerse: "Ecrason l'infame!":

"Sí, nosotros queremos una religión pero simple, sabia, augusta, menos indigna de Dios y más hecha para nosotros; en una palabra, queremos servir a Dios y a los hombres" (339).

Se encuentra demasiado comprometido con la cuestión religiosa como para hacer de esta un frío objeto de estudio histórico. La *Filosofía de la Historia*, *Profesión de fe de los teístas y Dios y los Hombres* - textos que venimos analizando- fueron obras particularmente de sus últimos años, en los que se había acentuado su defensa al deísmo. Al conjugarse esta última tendencia con su perspectiva historiadora -nunca abandonada- produce inconsistencias tales que permiten atender a las historia, ora como un proceso de ocultamiento ora como un proceso de degeneración. Mediocres son sus resultados como historiador de religiones a causa de la incorporación -poco coherente- del deísmo como principio teórico. Sin

338. Hazard, P., La pensée du XVIII siècle, de Montesquieu à Lessing, tomo I, p.85.

339. "Dieu et les hommes", p. 269

embargo, aún en estos textos es Voltaire conciente de la función social del hecho religioso. El "espíritu religioso" le fue dado a los hombres para mantener su cohesión social. La religión se forma al mismo tiempo que las sociedades:

"Tan pronto que los hombres se asemejan, Dios se manifiesta a su razón: ellos tienen el deseo de justicia, ellos adoran en él el principio de toda justicia" (340).

Y es precisamente esto último lo que le permite a Voltaire en el *Ensayo* -como historiador de las civilizaciones- tratar las instituciones religiosas como hechos de cultura "afirmando francamente el devenir histórico, negándose a proyectar en el pasado las ideas modernas: su crítica bíblica es más efectiva cuando demuestra que los elohim de Abraham son bien diferentes del Dios de Malebranche" (341).

340. "Questions de Zapata", XXVI, p.189

341. Pomeau, op.cit., p. 388

4. Hume "contra" Voltaire

Dentro del contexto desacralizado del siglo XVIII, la defensa volteriana del deísmo y su lucha contra las religiones reveladas, constituía uno de los elementos centrales en el emprendimiento común de los *philosophes*. A pesar de los diferentes matices, Voltaire, D'Alembert, Diderot, Rousseau y Turgot, coincidieron en asentar las bases de la religión sobre principios filosóficos, en vez de teológicos. Sólo una voz permaneció extemporánea: Hume. En sus dos estudios sobre religión (342), lleva más lejos que Voltaire la declinación de Dios. Ambas obras constituyen la negación de las tesis sostenidas por el Señor de Ferney.

En la *Historia Natural de las Religiones* ataca la posición volteriana acerca de que el monoteísmo haya sido la creencia original de los hombres. A pesar de que la creencia en un ser supremo se encuentra presente "en todo lugar y tiempo" no hay ninguna evidencia empírica de que fuese universal y

342. The Natural History of Religion, ed. H. Root, Stanford University Press, Stanford, California, 1967 y Dialogues concerning Natural Religion, Hafner Press, London.

originaria. "Se ha descubierto algunas naciones que no poseían ningún Sentimiento de Religión, si se debe creer a viajeros e historiadores; y no existen dos naciones, menos aún dos hombres, que hayan alguna vez acordado en los mismos sentimientos" (343). Más aún, Hume considera más natural el politeísmo como forma primitiva de religión: una multitud de dioses es propia de "hombres rudos". Voltaire, habiendo leído estas conclusiones humeanas, escribe en el **Diccionario Filosófico**:

"Un espíritu filosófico, uno de los más profundos metafísicos de nuestros días ofrece algunas fuertes razones para afirmar que el politeísmo fue la primera religión del hombre ... {pero} me atrevo a pensar, por el contrario, que los pueblos comenzaron por conocer a un único dios, que luego la debilidad humana los condujo a la adopción de muchos" (344).

El segundo ataque de Hume se refiere a la prueba de la existencia de Dios a partir del diseño del universo. Si bien desarrolla este argumento en la **Historia Natural de la Religión**, es un boca de Philo -en los **Diálogos**, en donde adquiere toda su contundencia.

343 "The Natural history of Religion" en Essays, vol.2, p.309.

344. Dictionnaire, art. "religion"

Los Diálogos sobre la religión natural fueron publicados en 1779 -tres años después de la muerte de Hume- aún cuando estuvieron concluidos alrededor de la década del 60. Al respecto, Henry Hiken afirma en la Introducción que escribiera a la obra: "la negación de Hume a publicarlos no es difícil de entender. Sus amigos se opusieron decididamente a la publicación, y él mismo expresó el deseo de "vivir tranquilamente y guardarse lejos de todo Clamor" durante los últimos años de su vida" (345). Es precisamente en esta obra en donde Hume lleva a cabo una crítica radical a la idea de religión natural: entre la tesis sostenida por Demea -defensor de la "ortodoxia radical"- y la de Cleantes -filósofo ilustrado, digna perscnificación de Voltaire- no hay ninguna diferencia. La religión natural es, para Hume, una simple prolongación de la religión revelada, "que gana en hipocrecía lo que pierde en dogmatismo" (346). El escéptico Philo, representante de la voz de Hume, no ve en la religión -cualquiera que sea la forma que asuma- sino una causa antropológica: protección y refugio para la indigencia humana. Al no ser ciencias exactas, ni la

345. xii Introduction

346 . Cfr. M. Clémernt Rosset en la Introducción a la traducción francesa de los Diálogos, Dialogues sur la religion naturelle, editions Pauvert, 1964, p.10

teología ni la filosofía pueden aportar prueba alguna acerca de la existencia de Dios; dado que éste se encuentra más allá de la experiencia y por encima de la razón. Con respecto a la idea de un diseño inteligente de la naturaleza que Cleanthes -en representación de Voltaire y del resto de los *philosophes*- esgrime como prueba de la existencia de Dios, Philo la encuentra inaceptable. Sólo es una analogía que asimila el universo a un objeto de fabricación humana:

" Se puede aprender algo acerca de la generación de un hombre a partir de la observación del crecimiento de un pelo? ¿ Nos daría algún conocimiento de la vegetación de un árbol , el modo en que una hoja vuela, aún cuando éste fuera perfectamente conocido? (347)....

....puedes ver, Cleanthes, que el tema que has emprendido excede toda razón humana e investigación (348)

Sin embargo, el escepticismo de Hume permanece ajeno al común pensar del siglo XVIII, el proceso a Dios que abrieron Voltaire y los ilustrados corre por canales bien diferentes: su

347. Dialogues concerning Natural Religion, Hafner Press, London, p.21

348. Dialogues, p.25

crítica no tiene sentido en sí misma sino en su relación con el mundo del hombre.

5. El jardín de Cándido

Cuando Voltaire recupera a Dios por medio de la razón "cultivada", lo hace para expulsarlo de los asuntos humanos. El mundo de los hombre es en todo semejante al jardín de Cándido. En este sentido, Cándido no puede ser entendido sino en directa referencia con el *Ensayo*. Cándido no sólo trastorna el mundo de Leibniz sino también todos aquellos basados en dogmatismos providencialistas: el hombre está solo y sin tutela que guíe su acción.

Cándido, como Adán, fue colocado en un pequeño edén en Westfalia. Panglós tenía razón, el castillo del señor Barón era el mejor de los castillos posibles. Expulsado por sus amores con Cunegunda, "del paraíso terrenal, fue andando mucho tiempo sin saber a dónde se encaminaba" (349). Sin embargo, no está solo, siempre encuentra quien reeemplace la tutela de Panglós y le diga qué debe

349. "Candide ou l'optimisme" , vol. 2, chap. II, p.12, en *Contes et Romans*, texte établi et présenté par P. Van Tieghem, Paris, 1930, 4 vols.

hacer ("Si no hubieran ahorcado a Panglos -dijo Cándido- él nos daría consejo en este apuro, porque era eminente filósofo; pero, pues él nos falta, consultemos con la vieja" (350). Con Cunegunda y la Vieja primero, luego con Cacambo y por último con Martín, recorre Cándido este mundo caracterizado por la inestabilidad de las cosas y de los hombres. El mundo de Cándido está pleno de absurdos, muertes y desastres, un mundo en el que Cándido no es responsable de sus propias peripecias. Un vestigio de paraíso queda, después de todo. Cándido arriba a Eldorado y es casi tentado a terminar su aventura. Sin embargo, franqueado por montañas que impiden toda comunicación con el exterior, Eldorado es sólo una utopía y las utopías sólo funcionan si como ideas rectoras sirven a todos los hombres. El universo de Voltaire es fundamentalmente cosmopolita. Finalmente en el derviche Cándido encuentra no sólo la solución al problema del mal (351), sino la respuesta del

350. Candide, cap IX, p.34.

351. Voltaire pone en boca de Panglós la pregunta acerca del sentido de la vida humana : "maestro, venimos a rogarte que nos digas para qué fue formado un animal tan extraño como el hombre?

- ¿Quién te mete en eso? -le dijo el derviche- ¿Te importa para algo?

- Pero, reverendo padre, horribles males hay por sobre la tierra.

- ¿Qué hace el caso que haya bienes o que haya males? Cuando envía su Alteza un navío a Egipto, ¿se

sentido de la vida en este mundo. Contrariamente a todos aquellos a los que Cándido recurrió en busca de tutela, el derviche no hace nada por ellos, sólo lo invita a su casa donde él y su familia se ocupan de producir aquello con lo que se alimentan. Cándido decide seguir su ejemplo y todo va bien.

El jardín final es el espacio verdaderamente humano. Aunque la estructura teológica ha sido desechada, las reglas de juego de la nueva comunidad no se encuentran definidas. A pesar de ello, el universo de Voltaire no será un mundo absurdo: el jardín permanece cultivable. Dentro de lo relativo y precario el hombre debe esforzarse por hallar el sentido a través de su actuar. Y en esta actividad, Dios está ausente. El **Ensayo** puede ser leído como el derrotero de Cándido: los pueblos necesitan de un largo tiempo para emanciparse del providencialismo, no hay plan divino que ordene el acaecer humano, la historia de los asuntos de este mundo no cobran su sentido con relación a Dios sino con respecto al hombre mismo. La acción reemplaza al ruego: escribir su historia, ésa fue la tarea volteriana (352).

informa si se hallan bien o mal los ratones que van en él? Candide, Conclusion, p.128.

352. Sin embargo, no debe entenderse que Voltaire reemplaza un teocentrismo por un antropocentrismo.

6. A modo de conclusión: la historiografía volteriana, una invención crítica.

Entre los textos más citados de Voltaire figuran dos párrafos extraídos del **Ensayo**: "La naturaleza, siendo por todas partes la misma, los hombres han debido adoptar necesariamente las mismas verdades, y los mismos errores, en las cosas que convienen más a sus sentidos y que chocan más fuertemente su imaginación" (353) y en el cap. agrega: "También es necesario confesar que en general toda esta historia es un conjunto de crímenes, de locuras y de desgracias" (354). Esta aparente doble asunción volteriana -la uniformidad de la naturaleza humana y lo absurdo del devenir histórico- se constituyó en un lugar común para caracterizar su historiografía, a su vez, fueron tomados como elementos distintivos de la concepción iluminista de historia. Esta interpretación predominó desde Collingwood hasta Meinecke.

Lejos está de hacer del hombre el "rey" de la tierra. En Micromegas unos seres extraterrestres -muy superiores al hombre- visitan la Tierra y se ríen de la soberbia humana, centrada en el orgullo de ser "el rey de la creación".

353. Essai, Introduction, "Des usages et des sentiments communs à presque toutes les nations anciennes", vol. 3, p.7.

354. Essai, p.606

Considerada desde lo universal y lo absurdo, la historia deviene un proceso sin sentido. En efecto, ésa ha sido la conclusión en algunos casos: "Para los Patritas, como para Voltaire, la historia no tiene sentido" (355). Semejante resultado es difícil de compatilizar con la abundancia de la producción historiográfica de Voltaire. Si la sola razón descubre los "principios constantes y universales del género humano" y la historia es sólo la sucesión de crímenes e infortunios, ¿ a qué, entonces, tanto esfuerzo dedicado?.

Fácilmente se ha definido a la Ilustración mediante oposiciones, la Razón contra la Fe, el Progreso contra la Providencia, la Ciencia contra la Superstición ... Voltaire contra Bossuet. La comodidad de la dicotomía permitió, en más de una ocasión, rótulos como a-histórico y antirreligioso, a un siglo en el que la historia y la religión fueron cuestiones centrales. Numerosos han sido, sin embargo, los estudios que en años recientes han tratado de revertir esta opinión explorando aspectos dejados de lado por la interpretación tradicional.

355. Studies ..., vol.264, p.990

Resulta del todo evidente que para precisar el modo en que la Ilustración pensó la historia, la obra de Voltaire juega un rol decisivo. Sin embargo, a la hora de delimitar el alcance de su contribución, los críticos parecen no llegar a un acuerdo. Mientras que algunos lo señalan como "el padre de la historiografía iluminista", otros sólo reconocen en él a un "maestro de la narrativa", evaluando como mediocres sus logros historiográficos (356). Semejante disparidad de criterios puede ser atribuída a la extensión y abundancia de sus escritos que permiten una multiplicidad de lecturas pocas veces compatibles. Así, algunas veces se ve en el **Ensayo** una ruptura novedosa con la historiografía anterior y, otras, sólo la versión secular de la concepción providencialista de la historia. Algunos lo señalan como el precursor del pensamiento marxista y otros como el fundador de la moderna historia social y cultural. Sin embargo, si localizamos a Voltaire en el momento del viraje que efectúan los tiempos modernos podemos llegar a comprender las múltiples aproximaciones que permite: a elementos todavía operantes del marco conceptual anterior, se añaden esquemas nuevos que entran, muchas veces, en

356. Ayer, Voltaire, London, 1986, p.107

conflicto. Lo que podemos asegurar de buen grado es la dificultad de definir únivocamente la concepción histórica de Voltaire.

A pesar de ello, situándola en el recodo entre dos épocas, la historiografía volteriana, como toda praxis que pertenece a una búsqueda nueva, constituye una invención crítica. Una invención, porque cambia el panorama de los conocimientos históricos; pero, a su vez, crítica, pues pretende destruir los instrumentos que guiaron la búsqueda anterior. De ambas cuestiones Voltaire se hace cargo.

"Si se quiere hacer uso de la razón en lugar de la memoria y examinar, más que transcribir, no se multiplicarían al infinito los libros y los errores; sería necesario no escribir sino cosas nuevas y verdaderas. Aquello de lo que carecen de ordinario los que compilan la historia es de espíritu filosófico" (357).

Voltaire funda la historia filosófica y a la hora de hacerlo, ninguna de las "ramas del árbol del conocimiento" le ofrecía un espacio epistemológico adecuado, tanto por el método (memoria), como por el objeto (historia natural/historia teológica). Son los filósofos los

357. "Histoire de Charles XII, Oeuvres historiques, p. 54.

que deben escribir la historia: de entre "la multitud de hechos casi siempre desfigurados" hay que discernir el "espíritu" que los anima. El no está interesado -repite constantemente- en los hechos o eventos en sí mismos, enfrentándose de este modo, con una larga tradición que emparenta la historia con la memoria, y cuya finalidad principal identifica como el recuento de hechos, en su mayor parte, improbables.

Pero no sólo erige a la razón en el nuevo principio metodológico sino también cambia el objeto histórico. El interés ya no recae en las batallas y los reyes, sino en el "género humano":

"Yo considero pues en general la suerte de los hombres más bien que las revoluciones del trono. Hubiera sido necesario el haber hecho atención al género humano, tratándose de escribir historia, y en ese caso cada escritor debió haber dicho *homo sum*, pero la mayor parte de los historiadores sólo tratan de las batallas". (358)

"Yo quisiera descubrir cuál era entonces la sociedad de los hombres, cómo vivían en el interior de las familias, qué artes se hallaban cultivadas, mas bien que repetir tantas desgracias y tantos combates, objetos funestos de la historia

y acciones comunes de la maldad humana".
(359)

Es la sociedad entera la que entra en escena. El comercio, las artes, la ciencia y las costumbres devienen un objeto para la historia. Pero la nueva dirección abierta se somete al tiempo:

"Han sido necesarios herreros, carpinteros, campesinos antes de que se encuentre un hombre que haya tenido bastante ocio para pensar. Todas las artes manuales han precedido a la metafísica en muchos siglos" (360).

La invención ha sido hecha y Voltaire le pone nombre: filosofía de la historia. Sin embargo, el nuevo espacio no se articula críticamente sólo frente a la historia/memoria sino también ante la concepción providencialista. El orden de la acción funda la historiografía volteriana, pero se trata del jardín de Cándido, acciones humanas sin tutela teológica. Dios ha sido desplazado de los asuntos históricos. La historia no realiza plan alguno, sea divino o racional. La historia es orden de acción no de la razón; ésta sólo cumple un papel metodológico. La historia, para Voltaire, no es racional. De allí la dificultad de integrar en forma coherente la idea de

359. Ensayo, CXXXI

360. Studies..., Vol. 264, p.969.

progreso en el discurso histórico volteriano. Esta última queda vacía de sentido si se la entiende como principio teórico estructurador que hace inteligible la marcha de los acontecimientos pasados, a las manera de un Condorcet, emparentádoselo con una versión secular de la Providencia. En Voltaire, el progreso tiene que ver con un programa de expansión social de la "politesse", implicando una realidad empírica que lo libera de las causas finales.

En Voltaire la historia es conflicto, tensión entre un mundo que acaba de abandonar y otro que avisa sin tener aún, las herramientas adecuadas para abordarlo. Constituye el punto de inflexión de la historia moderna. Si el Siglo de las Luces comienza a pensar históricamente, es con Voltaire.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Voltaire

Voltaire, Oeuvres complètes, edited by Moland, Paris, Garnier, 1877-85, 52 vols.

Voltaire's Correspondance, by Th. Besterman, Geneva, 1953-.

Voltaire, Oeuvres complètes, Paris, 1846-52, 13 vols.

Voltaire, Oeuvres historiques, ed. by René Pomeau, Paris Gallimard, 1957.

Voltaire, Dictionnaire philosophique, ed. by R. Naves, Paris, Garnier, 1967.

Fuentes principales

Bacon, The Advancement of Learning, comp. W.A.Wright, Oxford, 1876.

Bayle, P., Dictionnaire historique et critique, Paris, 1820-4, 16 vols.

Bossuet, Discours sur l'histoire universelle, Paris, Flammarion, 1966.

Buffon, Georges-Louis Leclerc, Oeuvres philosophiques, ed. by Piveteau, Paris, 1954, 3 vols.

D'Alembert, Discourse sur la meilleure methode d'ecrire l'histoire, en Oeuvres de D'Alembert, Paris, 1821.

Descartes, Obras Escogidas, Bs.As., Charcas, 1980.

Enciclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres, Paris, 1751-1772, 17 vols.

Hume, Enquiry Concerning Human Understanding, ed. Selby-Bigge, Oxford, 1975.

Hume, A Treatise of Human Nature, ed. by Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1960.

Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, New York, Hafner Press.

Hume, Essays Moral, Political and Literary, ed. by Green and Grose, revised edition, Liberty Classics, Indianapolis, 1987.

Hume, The History of England, Indianapolis, Liberty Classics, 1983, 6 vols.

Juvenel de Carleucas, Essais sur l'histoire, Paris, 1740

Juvenel, F.de, Principes de l'histoire, Paris, 1733.

Locke, An essay concerning Human Understanding, Routledge and Sons. London.

Mably, G.B.de, De la manière d'écrire l'histoire, Paris, 1789.

Montesquieu, Esprit des Lois, Paris, Gallimard, 1956.

Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, ed. by H.T. Mason, Oxford: The Voltaire Foundation, 1987-

Estudios

Althusser, L., Montesquieu, la política y la historia, Barcelona, Ariel, 1979.

Ayer, Voltaire, Great Britain, The Bath Press, 1986.

Black, J.B., The Art of History: A Study of Four Great Historians of the 18th. Century, London, 1926.

Bongie L., David Hume: Prophet of the Counter revolution, Oxford, Clarendon Press, 1965.

Brumfitt, Voltaire Historian, Oxford, Oxford University Press, 1958.

Bury, La idea del Progreso, Madrid, Alianza, 1971.

- Cassirer, La Filosofía de la Ilustración, México, FCE, 1984.
- Caturelli, El hombre y la historia. Filosofía y teología de la historia, Guadalupe, Buenos Aires, 1956.
- Collingwood, Idea de la historia, F.C.E., México, 1981.
- Diaz, F., Voltaire storico, Geneve, 1958.
- Dray, On history and philosophers of history, New York, 1989.
- Ehrard, J., L'Idée de Nature en France dans la première moitié du XVIII siècle, Paris, SEVPEN, 1963, 2 vols.
- Eliade, M., Lo sagrado y lo profano, Barcelona, Labor, 1979.
- Eliade, M., Mito y realidad, Madrid, 1978.
- Foster, La posmodernidad, Kairós, Barcelona, 1985.
- Foucault, Las palabras y las cosas, México, Siglo XXI, 1981.
- Ginzo, A., La Ilustración Francesa, Madrid, Cincel, 1985.
- Goyard-Fabre, La Philosophie des Lumières en France, Paris, 1972.
- Gower Barry, "David Hume and the Probability of Miracles", en Hume Studies, Vol.XVI, Number 1, April 1990.
- Hazard, La Crise de la conscience européenne, 2 vols, Paris, 1942.
- Iglesias, El pensamiento de Montesquieu, Alianza, 1984.
- Jaeger, Paideia, México, FCE, 1971.
- Le Goff, Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso, Barcelona, Paidós, 1991.

Livingston and Martin (comp.), Hume as philosopher of society, politics and history, New York, University of Rochester Press, 1991.

Lovejoy, A. O., The great chain of being, Cambridge, Harvard University Press, 1942.

Löwith, El sentido de la historia, Aguilar.

Momigliano, "Time in Ancient Historiography" en History and Theory Beih. 6: 1966.

Mondolfo, Rousseau y la conciencia moderna, Bs. As., Eudeba, 1962.

Olazo de Ezequiel, Escepticismo e ilustración, Venezuela, 1981.

Pintos Ramos, Antonia, "'Histoire Naturelle" un concept problematique", 1986-1987-1988 philosophie XII, XIII, XIV, Toulouse Cedex, France.

Pomeau, R., La religion de Voltaire, Paris, 1969.

Pujol, C., Voltaire, Barcelona, Planeta, 1973.

Ricoeur, Fe y Filosofía, Buenos Aires, Docencia, 1990.

Ricoeur, Introducción a la simbólica del mal, Buenos Aires, Megápolis, 1976.

Rihs, Voltaire: Recherches sur les origines du matérialisme historique, Geneva, Droz, 1962.

Ritter, H., Dictionary of Concepts in History, Greenwood Press, Inc., Connecticut, 1986

Rosenthal, J., "Voltaire's Philosophy of History", Journal of the History of Ideas 16 (1955).

Schargo, N., History in the Encyclopédie, New York, Columbia University Press, 1947.

Schlereth, T., The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought, London, University de Notre Dame Press, 1977.

Sonet, Voltaire et l'influence anglaise, Rennes, 1926.

Starr, Chester, "Historical and Philosophical Time", en History and Theory. Beih.6. Wesleyan University Press, p. 24-35.

Toulmin, El descubrimiento del tiempo, Buenos Aires, 1968.

Vance, Sylvia, "History as dramatic reinforcement: Voltaire's use of history in four tragedies set in the middle ages", en Studies Vol. 150, p.7-31.

Vyverberg, Human Nature, Cultural Diversity, and the French Enlightenment, New York, Oxford University Press, 1989.

