

-cioso, los cuales incluyeron, entre otros, la ejecución de los generales de Montebello y Belisario, obviamente sin su correspondiente justificación. La evitó el 18 de octubre la ordenanza real que estableció que, en virtud de la costumbre y antigüedad establecida, el general que hubiera sido "conocido enemigo" así obviamente sin justificación alguna, obviamente, salvo los edictos emanados por ésta no suponían tributo, oírían al trono, supuestamente, una orden que no se habría establecido el tiempo suficiente para efectuar el mencionado crimen con ab-

Notas en torno a la filosofía de la historia en Voltaire

Dr. PATRICIO OYANEDER JARA

I.— Historia, nos dice Voltaire en su Diccionario, es la relación de los hechos que se consideran verdaderos, así como la fábula es la relación de los hechos que se tienen por falsos.

Evidentemente, tal presentación exige un criterio de verdad subyacente, que permita distinguir qué es lo verdadero, y qué lo falso. Para Voltaire, ese criterio estaba dado en el enfoque racional de la maraña histórica; en esto, como en muchos otros aspectos, es deudor de su tiempo: la Razón puede lograr el esclarecimiento de la verdad. La Razón ilumina, aunque para ello deba transformarse en crítica.

La Ilustración fue la época heredera del gran quiebre histórico que experimentó Occidente desde fines del medioevo, que no pudo ser solucionado por el Renacimiento, y que plasmó en hechos definitivos, como la Reforma.

En el ámbito de la filosofía, el tiempo de las disputas en abstracto, llevadas hasta la exasperación, había desaparecido. Se dejaba de ver la realidad a través de la perspectiva de los Maestros, y se buscaba el propio enfoque. Se comenzaba a mirar por el anteojito de Galileo ...

Pero no se buscaba tan sólo el cambio con el afán de cambiar el asentamiento teórico del saber, sino que, tras ello, apa-

recía el deseo de verter las nuevas formulaciones del pensamiento en consecuencias de utilidad práctica.

Ya Descartes había abierto el camino a la crítica al situarse frente a la tradición filosófica y científica, en posición de juez: buscaba deshacerse de las “antiguas opiniones”, en la medida en que en ellas se entremezclaba lo falso, queriendo pasar por verdadero. En su propósito, había que partir de nuevo, dudar de todo hasta obtener la certeza que permitiera sentar la piedra base de los nuevos cimientos de las ciencias.

Tal tarea era filosófica, pero su intención no era meramente metafísica: antes que pretender concebir una filosofía al modo de la filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, era preferible lograr una ciencia práctica, para con ella “hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza”.¹

De la obra cartesiana quedó más bien el espíritu animador; lo que para el pensador francés eran de sus logros más concretos —la glándula pineal como sede del alma, los animales-máquinas, los torbellinos, etc.— fueron siendo dejados de lado, pero esa confianza en la razón como instrumento de crítica y de conocimiento cierto, capaz de discernir por sobre la tradición, fue su principal legado a sus sucesores más próximos... No fue sólo Descartes quien sirvió de ejemplo: Newton, con el descubrimiento de la ley de atracción universal, ponía de manifiesto el valor del análisis, y la filosofía posterior no restringe este método al ámbito del conocimiento físico-matemático, sino cree ver en él la forma que debía revestir el pensamiento a fin de que fuese fecundo². “Ya no se detiene esta razón desencadenada; no reconoce ni tradición ni autoridad que valga; declara ‘que no hay ningún inconveniente en renunciar a todo para examinarlo todo’ ”.³

Las diversas disciplinas comenzaron a emanciparse del peso de la autoridad: ya no valían los argumentos invocados con su respaldo, sino que buscaba la evidencia autosuficiente. Poco a poco, comenzó a considerarse de distinto modo a la naturaleza, al mundo mismo entorno.

La literatura, en los siglos XVII y XVIII, desarrolló el género del viaje, iniciado ya en el Renacimiento con los relatos de los descubridores y conquistadores. Luego tomaron la pluma los aventureros...; y comenzó a reunirse material descriptivo de lo cierto y de lo fabuloso. Aumenta el conocimiento sobre las costumbres de los pueblos de las diversas partes del globo.

Para la crítica fue una buena inspiración: viajeros imaginarios de países lejanos, visitantes de París o Londres, criticaban sus costumbres. Al revés, viajes ficticios a países fantásticos, enseñaban cómo vivían los hombres "naturalmente", bue-namente...

Luego los viajes dejaron de ser cosa de aventureros tan sólo. Los pensadores viajan. Los que no lo son, también. Surge el tipo del cosmopolita: aquel que tiene por patria el mundo.

El germen del romanticismo está ya presente: sujetos extraños, filibusteros, bucaneros, comienzan a encantar.

"De todas las lecciones que da el espacio, la más nueva acaso fue la de la relatividad. La perspectiva cambió. Conceptos que parecían trascendentales no hicieron más que depender de la di-versidad de los lugares; prácticas fundadas en razón no fueron ya más que consuetudinarias, y a la inversa, costumbres que se tenían por extravagantes parecieron lógicas, una vez expli-cadas por su origen y por su ambiente".⁴

La naturaleza exige también atención. Comienza a ser investigada de nuevo, con un renovado espíritu. Se busca des-cribirla de nuevo modo; Buffon lo intenta en su "Historia Na-tural" (1750). Pero Buffon es un cierto punto de culminación, pues ya antes "se ponen a la obra 'curiosi' ... El contagio avanza a los reyes: Luis XV quiere poseer colecciones; el Delfín toma lecciones de física; Jorge III es botánico; Juan V asiste a in-vestigaciones astronómicas, y Víctor Amadeo III repite con Gerdil las experiencias del abate Nollet".⁵

Se abren academias científicas, Berlín; San Petesburgo, 1725; Estocolmo, 1739; Real Sociedad de Copenhague, 1745; Institutos y Sociedades también hacen lo suyo.

Se sale a investigar, a ver. Asimismo, hay quienes se en-cierran a experimentar. Los descubrimientos van, de este modo, aumentando.

La idea de naturaleza influye también en otros campos. Grocio y Pufendorf, entre otros notables, ya habían comenzado a manejar la idea del Derecho Natural. Y en el siglo XVIII, proliferan obras al respecto:

1730, "Elementa jus naturae et gentium". Johann Gottlieb Hei-necke (Heineccius).

1740-1748, "Jus naturae methodo scientificae pertractatum". Johann Christian Wolff.

1740, "Recherches nouvelles de l'origine et des fondements du droit de la nature", Frédéric Henry Strube de Piermont.

1742, "Essai sur les principes du droit et de la morale", M. d'Aube.

1748, "Principes du droit naturel", Jean-Jacques Burlamaqui.

1748, "L'Esprit des Lois", Montesquieu.

Será este último quien dirá que las leyes, en un sentido amplio, son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas (Pero Voltaire dirá también que "ni las citas de Grocio, ni las de Pufendorf, ni las del Espíritu de las Leyes produjeron nunca una sentencia del Chatêlet de París o del Old Bailey de Londres.⁶).

También en nombre de la naturaleza —que daba para todo; basta ver los distintos sentidos, incluso contradictorios, que encierra para Diderot⁷—, comienza a emanciparse la moral de la tutela de la religión; si para Grocio y para Pufendorf el Derecho Natural es, en último término, expresión de una voluntad divina, para los "modernos" la moral debía aceptar como norma única a la Razón Iluminante, naturalmente poseída por los hombres: "se entiende por moral lo que en un hombre de bien equivale a lo natural".⁸

La razón dictaminará, en moral, lo que es lo bueno y lo malo. De la moral natural surge la estimación hacia el primitivo, el que vive en "estado de naturaleza"; así se afianza uno de los temas centrales de Rousseau: Lo natural es bueno; Shaftesbury: "Nature has no malice"; Leibniz: nuestro mal lo es tan sólo porque no captamos el orden general de las cosas. Vivimos en el mejor de los mundos posibles, elegido por Dios (ya se encargaría Voltaire en "Cándido", de ridiculizar la tesis leibniziana).

La moral, paulatinamente, comienza a laicizarse: "laicizada, la moral tenía que desembocar en el optimismo. Otorgaba confianza al hombre, cuya rectitud ya no dependía de los dioses, puesto que pertenecía a él mismo".⁹

La época —cómo no— buscaba la felicidad. Felicidad ahora, aquí. "Hay un principio en la naturaleza, más universal aún que lo que se llama la luz natural, más uniforme todavía para todos los hombres, tan presente al más estúpido como al más sutil: es el deseo de ser feliz".¹⁰

Los llamados a sí mismos "filósofos"¹¹, los ilustrados, no buscaban ya aventurarse hacia lo Absoluto; se renuncia a ello.

Se busca lo inmediato, lo cómodo. El deísmo, que nace en Italia, se instala y crece en Francia. Un Dios atenuado por la lejanía, permisivo por contraste con el Dios bíblico, resulta mucho más amable, y facilita el vivir. Se cree en Dios, pero se prescinde de hablar acerca de El. Apartados de la religión establecida, los "libre pensadores" se unen en sectas¹². Se extiende la francmasonería. Comienza también a surgir, con un nuevo carácter, el ateísmo.

Todos estos factores tienen otro tipo de repercusiones. Curiosamente, los "filósofos", que claman por romper las ataduras con la autoridad, terminan en una curiosa amalgama con los que detentan el poder político: el despotismo se vuelve ilustrado. "Como si los poderosos hubiesen olvidado que habían perseguido, que perseguían aún a los escritores que intentaban minar su autoridad; como si los escritores hubiesen olvidado las declaraciones furibundas que habían lanzado, que todavía lanzaban contra los tiranos [...] doblaban el espinazo delante de esos mismos reyes. El despotismo cambiaba de sentido con tal de que añadiera un adjetivo y se le llamara ilustrado".¹³

En efecto, los "filósofos" pecaban de acomodaticios: clamaban por la libertad, es cierto, y así, Diderot escribía a la princesa Dashoff: "Cada siglo tiene su espíritu que lo caracteriza; el espíritu del nuestro parece ser el de la libertad"; sin embargo, la libertad era reclamada para su mismo grupo: el de los ilustrados, el de los "filósofos" con sus pequeñas cenas...

En 1764, Catalina II manda a invadir Polonia. "¿Cómo reaccionaron los filósofos ante este golpe de fuerza de su "alumna" Catalina?". Voltaire dio la tónica escribiendo a la emperatriz el 22 de diciembre de 1766: "Vuestras generosas diligencias para restablecer la libertad de conciencia en Polonia son un beneficio que el género humano tiene que encomiar". Catalina había, en efecto, tomado como pretexto para intervenir en Polonia la existencia de tres millones de polacos de religión ortodoxa "oprimidos" por el fanatismo católico. Federico II no tardará en imitarla, "para proteger a la minoría protestante de Polonia".¹⁴

Por otra parte, es notorio que los filósofos ven divulgados sus pensamientos: se les paga por escribir, y algunos, de vez en cuando, son favoritos temporales de alguna corte. Tienen una independencia: la económica.

Asimismo, empieza a formarse un público lector: las ideas manejadas tienen que ser simples y accesibles a fin de mantener su interés. La ciencia naciente, los conocimientos y las opiniones deben ser vulgarizados; el saber sin complicaciones y al alcance de la mano: he allí lo que se busca. El "Journal des Savants", de noviembre de 1749 decía: "Se quiere saber, pero se quiere aprender sin trabajo y en poco tiempo; ésta es sin duda la causa de los diferentes métodos que se presentan todos los días, y la razón por la cual vemos tantos resúmenes"¹⁵. Tal espíritu pedía lo que pronto se le da: la Enciclopedia. D'Alembert, Diderot, con el respaldo de Le Breton se lanzan a la empresa. El prospecto aparece en octubre de 1750; el primer volumen, en julio de 1751, y de allí en adelante los otros, aunque recurriendo a subterfugios para evitar ciertos problemas de censura. Dada la diversidad de sus colaboradores, la Enciclopedia ("Enciclopedia, o diccionario razonado de las ciencias, de las artes y de los oficios, por una sociedad de gentes de letras . . .") presenta artículos que doctrinariamente se contradicen. Pero allí está, ofreciendo una síntesis de las cosas más dispares. La Enciclopedia contribuirá a difundir las ideas de la Ilustración, y es, en cierto modo, una suerte de culminación del proceso que experimenta el espíritu del siglo.

La crítica, la crisis, ha ido transformándose en agitación. La Ilustración desemboca, políticamente, en la Revolución Francesa, y la sustenta en sus primeros tiempos. Por otra parte, en el contexto político de las naciones, la época ha conocido alianzas y contra-alianzas, y un estado de guerra casi continuo: las guerras de sucesión en España y Polonia, la Guerra de los Siete Años, los conflictos por las colonias.

¿Qué había sucedido, entretanto, con la consideración de la historia?

"En lo profundo de las conciencias la historia hizo quiebra, y el sentimiento mismo de historicidad tendió a abolirse. Si se abandonó el pasado, fue porque pareció inconsciente, imposible de aprehender, y siempre falso. Se perdió la confianza en los que pretendían conocerlo: o bien se engañaban o bien mentían. Hubo como un gran deslumbramiento, después del cual ya no se vio nada cierto, sino el presente, y todos los espejismos tuvieron que refluir hacia el futuro."¹⁶

Necesariamente, el racionalismo había descartado la historia como conocimiento cierto: era muy difícil, si no impo-

sible, encontrar en ella el elemento de evidencia que permitiese sentar, clara y distintamente, el punto base que hiciese posible su reconstrucción.

Empero, tal vez podía creerse en la Historia Sagrada: revelada por Dios, no ofrecía problemas en cuanto a la confianza en ella. Entonces la cronología aplicada a las Escrituras puso también allí la duda. Luego vino la exégesis bíblica: Baumgarten, Michaelis, Ernesti, buscaban cernir con el mismo hárnero lo humano y lo divino.

Se pensó en un modo de rehacer la historia: mediante la erudición. Y se dan a la tarea erudita. Ya los humanistas habían comenzado el trabajo con las fuentes antiguas. Surge ahora la numismática...; pero este afán erudito presentaba problemas: por ejemplo, ¿cuándo se podía decir que se tenía suficiente material sobre algún hecho como para poder narrarlo con certeza? Sucedió entonces que se limitó principalmente la historiografía a épocas muy cercanas, de las cuales el testimonio era aún palpitable. Por otra parte, los Ilustrados consideraban que hasta su época el mundo había estado sumido en la barbarie; ¿qué interés, entonces, había por estudiar realmente aquellos estadios anteriores...? Bossuet era el último de los historiadores que había presentado su obra —el “*Discours sur l’histoire universelle*”, 1681— siguiendo la tradición inaugurada por San Agustín, y distinguiendo netamente entre historia sagrada e historia profana. De Adán a Carlomagno, Bossuet ve el desarrollo histórico centrado en la religión y en el gobierno político, proceso todo gobernado por Dios. La Providencia reina sobre los pueblos; lo que el hombre estima azar, es sólo falta de conocimiento de las “órdenes secretas de la divina Providencia”.

Bayle publica en 1695 y 1697 sus dos volúmenes del “*Dictionnaire historique et critique*”, e inicia la crítica histórica, sometiendo a ella con mirada escéptica todas las fuentes, sin aceptar la objetividad sentada como tal por mero dogmatismo, aun cuando éste se derive de la Revelación. Pero la razón en Bayle —que se pierde en el detalle del examen— resultará impotente para el resultado final: no podrá afirmar la evidencia en la indagación histórica; por último, habrá que dejarse guiar por la fe... Pero Bayle, en su faceta crítica, representa para el siglo XVIII “no sólo un arsenal inagotable de conocimientos, sino una gimnasia dialéctica incomparable”.¹⁷

La crítica, entonces, había alcanzado a la historia, sagrada y profana. La última de las grandes obras que recogía la unión de ambas en su tratamiento sistemático, era ya mirada con desconfianza en la medida en que se la reconocía unida a la religión.

Dedicarse o no a la historia: he allí un primer asunto; y de dedicarse, ¿cómo?

“Fundada como estaba la Ilustración en la idea de que la vida humana es y ha sido siempre, en lo general, un menester ciego e irracional, si bien capaz de convertirse en algo racional, contenía en sí el germen de dos elementos inmediatos, a saber: uno de mirada hacia atrás o más estrictamente histórico, que mostraría al pasado histórico como el resultado del juego de fuerzas irracionales; el otro de mirada hacia adelante o más estrictamente práctico o político, que precedía o intentaba realizar una edad de oro donde se establecería el reino de la razón”.¹⁸

Estos dos aspectos se plasmaron en la obra de Voltaire: si se iba a la historia no era por conocerla desinteresadamente; todo lo contrario: se buscaba en ella, con un propósito determinado de antemano, desentrañar aquellos elementos que contribuyesen a aumentar el brillo de las Luces para los hombres de su tiempo: “la luz, o mejor aún las luces [...] fue una palabra mágica que la época se complació en decir y repetir [...] los padres habían sido ciegos, pero los hijos serían los hijos de la luz”.¹⁹

II.— La principal obra de carácter histórico de Voltaire es el “Ensayo sobre las Costumbres y el Espíritu de las naciones y sobre los principales hechos de la historia desde Carlomagno a Luis XIII”, que ocupó durante muchos años su atención y que fue apareciendo con distintas variantes: en 1756 aparece bajo el título de “Essai sur l’Histoire universelle”, y en versión definitiva, en 1769. Entretanto, en 1765 le agregó la “Philosophie de l’histoire” a modo de introducción.

Ya antes, en otras obras de carácter histórico, Voltaire ha planteado algunas precisiones respecto a la intención y al método en el tratamiento del tema; así, en su “Historia de Carlos XII” (1731) señala: “Esta historia se ha compuesto sobre relatos de personas conocidas que han pasado muchos años cerca de Carlos XII [...] y no se ha adelantado un solo hecho sobre el cual no se hayan consultado testimonios oculares e irreprocha-

bles”²⁰. Y además: “se ha pensado que esta lectura podría ser útil a algunos príncipes, si este libro, por casualidad, cae entre sus manos”.²¹

Como se aprecia, es la idea de la historia como maestra de vida, lo que se vuelve a presentar en “El Siglo de Luis XIV” (1757), en donde expone: “se atenderá a aquello que merece la atención de todos los tiempos [...] a aquello que puede servir de instrucción y aconsejar el amor a la virtud, a las artes y a la patria”²². Añade, también, en la misma obra, que no se debe admitir más verdad histórica que la garantida —por la confrontación de fuentes y el manejo cuidadoso de fuentes parciales—, y que “la historia no debe ser ni un panegírico, ni una sátira, ni una obra de partido, ni un sermón, ni una novela. Tengo esta regla ante los ojos cuando me atrevo a echar un vistazo filosófico sobre la tarea entera . . . ”²³. Ese “vistazo filosófico”, lo echará más bien en el “Ensayo sobre las costumbres . . . ”, pero ni en ésta, ni en ninguna de sus obras procede desprejuiciadamente como reclama²⁴.

En el “Ensayo”, Voltaire pretende, explícitamente, continuar la obra de Bossuet —obviamente, con otro signo— y además, plantear la historia en términos de historia universal. Esta consideración “universal” de la historia implica, en su intención, no el tratamiento de los hechos menudos, sobre los cuales faltan datos exactos por la ausencia de fuentes seguras —como lo expresa en el artículo “Historia” de la Enciclopedia— sino que va en ella, más bien, una instrucción moral y política (id).

Está claro, entonces, el deseo pedagógico —por así llamarlo— con el cual enfrenta la historia. Esta se presenta como un campo observable, el cual puede servir en cuanto a la educación del hombre ilustrado. Para Voltaire, la razón es un elemento frágil, y la verdad está siempre acechada por la superstición y el oscurantismo. El “acceso à la razón” es una conquista de su siglo; antes —salvo algunas excepciones— ha estado siempre oprimida. En la actividad libertaria —entiéndase básicamente la libertad de expresión para los “filósofos”— la historia es un elemento útil en cuanto muestra las argucias de las que se ha valido el oscurantismo —léase religión y despotismo no ilustrado— para oprimir la razón. Para estos efectos, la historia debía ser rehecha, reinterpretada, a la luz, precisamente, de la razón. Esto implicaba leer la historia “como filósofo”; señala Voltaire a Mme. de Chatelet en la Introducción al “Ensayo”:

“Quisierais que la historia antigua hubiese sido escrita por filósofos porque queréis leerla como filósofa. Sólo buscáis verdades útiles y me decís que no habéis encontrado sino errores inútiles. Tratemos pues, de esclarecernos a la par; procuremos desenterrar algunos monumentos preciosos entre las ruinas de los siglos”²⁵. Y esto es, precisamente, la filosofía de la historia.

La expresión ha sido creada; para ver cuál es su contenido —en la intención de su creador—, hay que componer el panorama dentro de la obra de Voltaire, pues él mismo no precisa mayormente al respecto.

¿Qué es, pues, la filosofía de la historia para Voltaire? Es, podríamos decir, historia calificada. La calificación la otorga la visión de quien la considera “como filósofo”. Ahora bien, la filosofía, nos dice Voltaire, es amor a la verdad: la mirada del filósofo dirigida a la historia debe buscar esa verdad y separarla de la fábula; todo esto tiene también una consecuencia moral: siendo el filósofo virtuoso²⁶ —y virtud es hacer el bien a los demás²⁷— tiene que buscar ese bien, que es —en este caso— entregar la verdad de la historia a los hombres. ¿Cuál es, entonces, la verdad de la historia? Ella tiene varias vertientes; se entremezclan, así, pesimismo y optimismo. Por un lado, nos señala que “el grueso del género humano ha sido y seguirá siendo por mucho tiempo insensato e imbécil”²⁸ pues “el instinto, más que la razón, conduce al género humano”²⁹. Pese a esto, por otra parte, ha habido épocas en las cuales la débil razón ha aflorado por sobre los embates del tiempo, al amparo del poder ilustrado. En estas épocas felices, las ciencias y las artes han sido perfeccionadas, sirviendo a la grandeza del espíritu humano: son el siglo de Filipo y Alejandro, o el de Pericles, Demóstenes, Aristóteles, Platón, Fidias, Praxísteles . . . ; la edad de César y Augusto, con Lucrecio, Cicerón, Tito Livio, Virgilio, Horacio, Ovidio, Varrón, Vitruvio . . . ; la que sigue a la caída de Constantinopla y en la que los sabios son llamados a Florencia por los Médicis . . . , la de Luis XIV, enriquecida por los avances de las otras épocas doradas . . . ³⁰. Todo esto es lo que hay que rescatar, para enseñarlo, pues eso es hacer el bien al género humano, ya que “aquellos que corrigen a los hombres son sus verdaderos benefactores”³¹.

De este modo, mostrar la larga lista de los “errores inútiles” de la historia, primeramente, y destacar de entre ellos las épocas preclaras, luego, es en lo que consiste la actitud filo-

sófica frente a la historia. No es labor fácil la de buscar la posible racionalidad de la historia; hay que ir a las fuentes, hay que rehacerla; además, su materia misma es lo cambiante: debe pensarse que “ningún cuerpo, ningún gobierno, ninguna institución es hoy lo que ha sido, que seguirá cambiando como ha cambiado antes y que la inmutabilidad es cosa ajena a lo humano [...]. 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”³². Pese a todo esto, hay una vena discernible en la historia y que la salva de ser un menester absolutamente ciego e irracional: la causalidad, que a veces puede hacerse evidente en los hechos históricos, y la libertad humana. Todo tiene una causa, aunque no siempre pueda verse el nexo causal entre los hechos; entre éstos hay líneas directas, pero también hay miles de líneas colaterales que no llevan a parte alguna³³. Y: “una historiografía crítica debe prestar el mismo servicio a la historia que la matemática ha prestado al conocimiento de la naturaleza; liberada del señorío de las causas finales y conducirla a las causas reales empíricas”³⁴. Ahora bien, el buscar esas líneas directas es parte de la que ofrece la filosofía de la historia. En esa trama causal está ausente la libertad humana; ésta dista mucho de ser efectiva la mayor parte de las veces y en la mayoría de los hombres, pues sólo “eres libre de hacer algo cuando tienes el poder de hacerlo”³⁵. Pero aún así, el hombre tiene, al menos, la posibilidad de considerarse libre: “... cualquiera que sea el sistema que uno adopte, cualquiera que sea el fatalismo por el cual se consideran determinadas nuestras acciones, uno obrará siempre como si fuera libre”³⁶.

Reconsideremos todo esto. En primer lugar, la historia —pese a que acumula muchos errores— presenta una dirección, y en esto Voltaire participa, si bien no de un modo desbordante, del optimismo de su tiempo: la historia parece dirigirse, en un lento y muchas veces penoso proceso, a esa época de La Luz. Aquí —y pese a sus propósitos antiteleológicos— Voltaire se sitúa en una posición casi escatológica: “en este caso, Voltaire es víctima de aquella teleología ingenua que rechazó tan enérgicamente y combatió con tanta eficacia como teórico puro. Así como Bossuet vio su ideal teológico en la historia, Voltaire ve su ideal filosófico; y así como aquél mide con el patrón de la Biblia, éste aplica con desembarazo su patrón racional al pretérito”³⁷.

Es el cambio: “el hombre tratará de sustituir a la Providencia, pero dentro del horizonte establecido, secularizando la esperanza cristiana de la salvación en una esperanza indefinida de progreso, así como la fe en la providencia divina en la creencia en la capacidad humana para subvenir a su propia felicidad terrena”³⁸. Sin embargo, esto hay que tomarlo matizado: “Voltaire era demasiado inteligente para elaborar con excesiva amplitud la idea del progreso. Creía en un progreso moderado, interrumpido por períodos de retroceso, y sujeto al azar, en cuanto la razón no prevaleciera”³⁹. Justamente esta razón que se va desenvolviendo, cuando puede, es lo que constituye el nervio de la historia, y, por sobre el cúmulo de errores, lo que constituye su racionalidad. “Esta conquista de la razón, que se esconde y oculta de continuo, es lo que constituye precisamente la historia del hombre. La razón no se revela, sino que se descubre; se descubre dirigiéndose hacia ella, a pecho descubierto, descendiendo hasta su pozo y procurando convencerla”⁴⁰. La razón es débil y se manifiesta esporádicamente en la historia —sólo cuando un poder la sustenta—; y se descubren los momentos de su manifestación, cuando la mirada atenta de quien lee la historia, como filósofo, los desentraña. Pero es la misma razón la que descubre la Razón que se asoma tímidamente en la historia, y justamente “esta visibilidad y este hacerse a sí misma transparente de la razón constituye el sentido profundo del proceso histórico”⁴¹. “Leer la historia en filósofo es, por consiguiente, abarcar la ancha faz de la tierra, describir las costumbres de todos los pueblos y averiguar sobre todo cuál es el fondo de razón que late bajo las supersticiones y los fanatismos”⁴².

Todo este quehacer no está inspirado —ya lo hemos visto— por un propósito meramente teórico: se busca contribuir a crear una nueva realidad en el orden de las cosas humanas. “La lectura de la historia en filósofo no significa, por lo tanto, más que la crítica de una realidad en favor de otra realidad, tan justificada cuando menos como la primera, y para Voltaire, desde luego, mucho más digna: la realidad de la lucha por la luz, por la claridad, contra la miseria, la oscuridad, la superstición, la exageración, el fanatismo, el desconcierto de las pasiones, la grosería de las fábulas”⁴³.

Este examen crítico se ejerce sobre el dato histórico mismo, y no planteándose antes la historia como problema. Es por ello

que Voltaire no precisa el sentido de la expresión “filosofía de la historia”, y que para lograr aquél sea menester estructurarlo a partir de datos dispersos en la obra volteriana —que es lo que aquí se ha intentado hacer—. Esa es la causa, además, de que la filosofía de la historia, en Voltaire, tenga una intención moral, antes que metafísica⁴⁴. Asimismo, ello motiva el ir a la historia con ojos interesados, apasionados, en desmedro, quizá, de la historia misma. Es éste el punto sobre el cual se han hecho más críticas a Voltaire, y, en términos generales, a la concepción volteriana se le puede hacer una principal y grande crítica: la de ser un juicio del pasado sin tratar, previamente, de entenderlo. Pero no hay que caer en lo mismo, y para ello hay que intentar, previamente, entender a Voltaire; en la lucha que él siente dar “lo que hace falta ya entonces no es tanto el saber como el empleo de este saber, no es tanto la ignorancia como el hecho de conocerla y utilizarla. Y por eso en el secreto fondo de Voltaire alienta la visión de una lucha universal —de la que se siente principal representante— entre el fanatismo de la verdad y el fanatismo de la mentira, entre la razón reveladora de luz y la razón justificadora de tinieblas, entre la naturaleza auténtica y la naturaleza oscura, entre el bien eminentí y el mal”⁴⁵. Cabe preguntarse, sin embargo, si para esa lucha cualquier medio es válido...⁴⁶

III.— Resta una consideración final acerca de la obra en cuestión.

De cincuenta y tres capítulos consta la “Filosofía de la Historia”, agregada como Introducción al “Ensayo”. En ellos, Voltaire expone un relato de los orígenes de la civilización, comenzando en Oriente —lo cual es algo nuevo a la época, e indudablemente un acierto— trata de los orígenes de la religión, de su desarrollo, del paso de la religión de un pueblo a otro...

La exposición de Voltaire no muestra un orden sistemático; sin embargo, resaltan algunas líneas rectoras, en torno a las cuales se entrelaza la trama histórica: la primera de ellas, la tónica de la “estupidez humana”, presente en todos los tiempos, y que se expresa, como en una de sus manifestaciones principales, en la religión —nos dice Voltaire—. Esta divide a los hombres, al pretender cada nación tener sus propias supersticiones por verdaderas.

La “estupidez humana” es tal porque es común a los pueblos, con sus costumbres necias, sus fábulas saltando de uno a otro, etc.

Frente a ello, sin embargo, se alzan los filósofos, los iniciados de todos los tiempos, que reúnen, a su vez, algo en común: su creencia en un Dios único, y la no profesión de religión de estos hombres.⁴⁷

En varios capítulos de la introducción ataca Voltaire a los judíos, con la intención de ir contra la historia sagrada, lo que implicaba además una crítica a la historiografía de su tiempo: “sólo hay una respuesta a todas estas innumerables objeciones, y es: Dios lo ha querido, la Iglesia lo cree, y nosotros debemos creerlo [...] cada pueblo tiene sus prodigios; pero todo es prodigo en el pueblo judío”⁴⁸. Y, “así es como se ha escrito la historia antigua, y muy a menudo la moderna”⁴⁹.

Entre los rasgos distintivos de esta presentación —y elemento también común a la época— se encuentra en Voltaire la idea de una naturaleza humana común a todos los hombres, y casi —es importante este “casi”— la misma en las distintas edades de la humanidad.

El deísmo, ya se puede apreciar, es mostrado como la verdad a la cual han adherido, de un modo u otro, los hombres notables en el transcurso de la historia.

También, aunque no de un modo totalmente claro, la libertad es señalada como un valor, tanto político como espiritual.

Y en fin, algo de exotismo a la moda no está ausente: ronda un poco el buen salvaje, del mismo modo que las descripciones de Oriente tienen, en ocasiones, pinceladas de paisaje paradisíaco.

Por sus principales aspectos, esta obra de Voltaire cambia el signo de la historiografía: al reunir la historia sagrada y la historia profana en un proceso único, marca una senda que no se abandonará. “Es el primer pensador del XVIII que crea el tipo de la gran obra histórica artística, encarnándola en un clásico ejemplo. Ha librado la historia del lastre de la pura erudición arqueológica y la ha salvado de la forma de pura crónica...”⁵⁰. Y también: “el detalle sociológico sobre todo, cautiva su mirada; prefiere estudiar y descubrir el estado de la sociedad en las diversas épocas, las formas de la vida familiar, el género y el avance de las artes e industrias, que no complacerse reiteradamente en la descripción de las trifulcas políticas y religiones de las naciones, sus luchas y batallas. Se ayuda de la filosofía y la lingüística y manifiesta que a menudo una sola

etimología segura puede proporcionarnos una visión en los cambios de los pueblos".⁵¹

Finalmente, cabe señalar que la concepción filosófica de la historia, reflejada en sus obras sobre el tema, tuvo influencia especial sobre Gibbon, en Inglaterra, y Condorcet, en Francia.

Sin embargo, no fue considerado mayormente por los historiadores alemanes, que se impusieron en el dominio del que-hacer histórico ya a fines del siglo XVII.

NOTAS

1.— "Discurso del Método", VI.

2.— Cassirer, Ernst, "Filosofía de la Ilustración", F. C. E., México, 1975, p. 27.

3.— Hazard, Paul, "La Crisis de la Conciencia europea (1680-1715)", Ed. Pegaso, Madrid, 1952, p. 120.

4.— Hazard, op. cit., p. 10.

5.— Hazard, Paul, "El Pensamiento europeo en el siglo XVIII", Guadarrama, Madrid, 1958, p. 176.

6.— Voltaire, "Questions sur l'encyclopédie", art. Lois, *Esprit des Lois*.

7.— Hazard, "El Pensamiento...", op. cit., p. 485.

8.— Encyclopédie, art. Leibnizianismo; cf.: Hazard, "El Pensamiento...", op. cit., p. 213.

9.— Goulemot, Jean-Marie; Launay, Michel, "El Siglo de las Luces", Guadarrama, Madrid, 1969, p. 18.

10.— Maupertius, "Essai de philosophie morale", 1749; cf.: Hazard, "El Pensamiento...", op. cit., p. 45.

11.— "...no son filósofos profundos, sino "filósofos" ya; gentes para quienes el misterio no es nunca más que un enigma indescifrable; y si no lo descifran, dejan de considerarlo, poco les importa; viven al lado de la religión, no en ella: puesto que hay tinieblas y no podemos disiparlas, aprovechamos al menos esta vida mortal; gocemos elegantemente los placeres que ofrece; y después cedamos al destino. Abandono moral, acaso, interpretación que es sólo un "del mal el menos"; pero un partido que sedujo entonces a muchos espíritus poco vulgares", Hazard, "La Crisis...", op. cit., p. 111.

12.— "...nació en el siglo XVIII y se ha perpetuado luego un linaje de hombres que no ha tenido más alimento espiritual que el anticlericalismo, que ha hecho del anticlericalismo su único programa, que ha creído que el anticlericalismo bastaría para hacer perfectas las sociedades y conducir a la felicidad...", Hazard, "El Pensamiento...", op. cit., p. 517.

- 13.— Hazard, "El Pensamiento...", op. cit., p. 230.
- 14.— Goulemot-Launay, op. cit., p. 212.
- 15.— Hazard, "El Pensamiento...", op. cit., p. 262.
- 16.— Hazard, "La Crisis...", op. cit., p. 125.
- 17.— Cassirer, op. cit., p. 233.
- 18.— Collingwood, R. G., "Idea de la Historia", F. C. E., México, 1968, p. 84.
- 19.— Hazard, "El Pensamiento...", op. cit., p. 55.
- 20.— Voltaire, "Histoire de Charles XII", Garnier-Flammarion, Paris, 1968, p. 31. Todas las citas de Voltaire se presentarán directamente traducidas.
- 21.—id.
- 22.— Voltaire, "Le Siècle de Louis XIV", Garnier-Flammarion, Paris, 1966, p. 39.
- 23.— id., p. 373.
- 24.— Por otra parte, Voltaire no siempre ha intentado abordar tan seriamente el asunto histórico; así, "la batalla de Fontenoy (11 de mayo de 1745), en la que el mariscal de Sajonia derrotó a ingleses y austriacos, daba pie a Voltaire para escribir el "Poema de Fontenoy", pomposa exaltación de la gloria del Bien-Aimé, que constituye un verdadero catálogo (aumentado en sucesivas ediciones para complacer a los que querían pasar a la posteridad de este modo) de los nobles franceses que se distinguieron en el combate", Pujol, Carlos, "Voltaire", Planeta, Barcelona, 1973, pp. 56-57.
- 25.— Voltaire, "Essai sur les Moeurs et l'Esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII", Garnier Freres, Paris, 1963, p. 1.
- 26.— Voltaire, "Dictionnaire philosophique", Garnier-Flammarion, Paris, 1964, art. Philosophie.
- 27.— id., art. Vertu.
- 28.— Voltaire, "Essai...", op. cit., p. 18.
- 29.— id., p. 41.
- 30.— Voltaire, "Le Siècle...", op. cit., pp. 35-36.
- 31.— Voltaire, "Essai...", op. cit., p. 126.
- 32.— Voltaire, "Histoire du Parlement du Paris"; cf.: Estudio preliminar al "Ensayo", por Francisco Romero, "Ensaya sobre las Costumbres y el Espíritu de las naciones", Hachette, Buenos Aires, 1959, pp. 13-14.
- 33.— Voltaire, "Dictionnaire...", op. cit., art. Chaîne des événements.
- 34.— Cassirer, op. cit., p. 246.
- 35.— Voltaire, "Dictionnaire...", op. cit., art. Liberté.
- 36.— Voltaire, "Elementos de la Filosofía de Newton", I, 4; cf.: Copleston, Frederick, "Historia de la Filosofía (6)", Ariel, Barcelona, 1974, p. 73.
- 37.— Cassirer, op. cit., p. 248.
- 38.— Lowith, Karl, "El sentido de la Historia", Aguilar, Madrid, 1968, p. 160.
- 39.— id.
- 40.— Ferrater Mora, José, "Cuatro visiones de la Historia universal", Sud-americana, Buenos Aires, 1963, p. 104.
- 41.— Cassirer, op. cit., p. 247.
- 42.— Ferrater, op. cit., pp. 115-116.
- 43.— id. p. 110.
- 44.— Para Voltaire hay cosas definitivamente incognoscibles; la razón.

entonces, no está dada para estrellarse contra aquello que no puede conocer; su misión es esencialmente práctica: "¡Oh, hombre!, este Dios te ha dado el entendimiento para que te conduzcas bien y no para penetrar en la esencia de las cosas que El ha creado", Voltaire, "Dictionnaire...", op. cit., art. Ame.

45.— Ferrater Mora, José, "Diccionario de Filosofía" (II), Sudamericana, Buenos Aires, 1965, p. 918, art. Voltaire.

46.— Ya Voltaire había dicho: "La mentira sólo es un vicio cuando arrastra consigo el mal. Y es una virtud cuando procura el bien. Sed, pues, más virtuosos que nunca. Hay que mentir como un diablo, no tímidamente, no durante sólo un tiempo, sino descaradamente y siempre", a Thiriot, 21 de octubre de 1736; cf.: Goulemot-Launay, op. cit., p. 111.

47.— Por cierto, es cosa sabida —y manida— la antirreligiosidad de Voltaire; distingue, sin embargo, entre la religión tutelada por el estado, la cual contribuye al orden (registros bautismales, ritos establecidos por la ley, etc.), y la religión controlada por los sacerdotes, a la que considera fuente de problemas (vid. Voltaire, "Dictionnaire...", op. cit., art. Religion).

Pero es necesaria la presencia de Dios para fundamentar una conciencia moral: "¿En qué parece imposible una sociedad de ateos? En aquello por lo que uno juzga que hombres que no tuviesen freno no podrían jamás vivir juntos; que las leyes no pueden nada contra los crímenes secretos; que es necesario un Dios vengador que castigue en este mundo o en el otro a los malvados que hayan escapado a la justicia humana" (Voltaire, "Dictionnaire...", op. cit., art. Athée).

Contemplar, además, "el gran libro de la naturaleza", lleva a adorar al Creador...

Y, al respecto, la muestra final de este hombre de contradicciones: "Yo, el infrascrito, declaro que, habiendo tenido hace cuatro días un vómito de sangre, a la edad de ochenta y cuatro años, y no habiendo podido trasladarme a la iglesia, el señor párroco de Saint-Sulpice ha tenido a bien añadir a sus bondades la de enviarme al abate Gaultier; que me he confesado con él y que si Dios dispone de mí muero en la religión católica en que nací, confiando en que la misericordia divina se dignará perdonar todas mis culpas. Si he escandalizado a la Iglesia, pido perdón a Dios y a ella.

Firmado: Voltaire, a 2 de marzo de 1778, en casa del señor marqués de Villete, en presencia del señor abate Mignot, mi sobrino, y del señor marqués de Villevielle, amigo mío"; cf.: Pujol, op. cit., pp. 90-91 (Tal declaración, al menos en un primer momento; luego de su mejoría, que le permitió asistir al exitoso estreno de "Irene", se agrava el 18 de abril, y los testimonios sobre su actitud definitiva resultan confusos).

48.— Voltaire, "Essai...", op. cit., p. 138.

49.— id., p. 165.

50.— Cassirer, op. cit., p. 248.

51.— id. p. 249.

BIBLIOGRAFIA

La producción de Voltaire es bastante extensa; si a ella se suma su correspondencia, de indudable interés, el volumen total de su obra resulta enorme; sirvan de ejemplo las ediciones completas de Kehl, París, 1784-1789, con 70 volúmenes; la de Beuchot, París, 1834-1840, con 72 volúmenes; la de Moland, París, 1883-1885, con 52 volúmenes (Nuestra Universidad cuenta con la de los hermanos Didot, París, 1854, con 13 volúmenes). Se mencionará aquí sólo las obras que se han tenido inmediatamente en cuenta para realizar el trabajo expuesto.

Obras de Voltaire:

- “Dictionnaire Philosophique” (chronologie et préface par René Pomeau, professeur à la Sorbonne), Garnier-Flammarion, Paris, 1964.
- “Diccionario Filosófico”, Prometeo, Valencia, 6 vols., s. f.
- “Essai sur les Moeurs et l’Esprit des nations et sur les principaux faits de l’histoire depuis Charlemagne jusqu’à Louis XIII” (Introduction, bibliographie, relevé de variantes, notes et index par René Pomeau, professeur à la Sorbonne), Garnier Frères, Paris, 1963.
- “Ensaya sobre las Costumbres y el Espíritu de las naciones” (traducción de Hernán Rodríguez, sobre edición Oeuvres de Voltaire, a Paris, Chez Lefèvre, Librairie, 1824), Hachette, Buenos Aires, 1959.
- “Histoire de Charles XII”, Garnier-Flammarion, Paris, 1968.
- “Le Siècle de Louis XIV”, Garnier-Flammarion, Paris, 1966.
- “Lettres Philosophiques”, Garnier-Flammarion, Paris, 1963.

Autores por orden alfabético:

- Alonso Núñez, José Miguel, “El Pensamiento historiológico alemán en el siglo XVIII (Investigaciones sobre Herder y los orígenes de la Filosofía de la Historia)”, Universidad de Madrid, Madrid, 1971.
- Cassirer, Ernst, “Filosofía de la Ilustración” (traducción de Eugenio Imaz), Fondo de Cultura Económica, México, 1975.
- Collingwood, R. G., “Idea de la Historia” (traducción de Edmundo O’Gorman y Jorge Hernández Campos), Fondo de Cultura Económica, México, 1943.
- Copleston, Frederick, “Historia de la Filosofía (6)”, Ariel, Barcelona, 1974.

- Ferrater Mora, José, "Cuatro visiones de la Historia Universal", Sudamericana, Buenos Aires, 1963.
- Ferrater Mora, José, "Diccionario de Filosofía", 2 vols., Sudamericana, Buenos Aires, 1965.
- Fraile, Guillermo, O. P., "Historia de la Filosofía", Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1966.
- Goulemot-Launay (Jean-Marie Goulemot, Michel Launay), "El Siglo de las Luces", Guadarrama, Madrid, 1969.
- Hazard, Paul, "El Pensamiento europeo en el siglo XVIII" (traducción de Julián Marías), Guadarrama, Madrid, 1958.
- Hazard, Paul, "La Crisis de la Conciencia europea (1680-1715)" (traducción de Julián Marías), Pegaso, Madrid, 1952.
- Kinder-Hilgemann (Hermann Kinder, Werner Hilgemann), "Atlas histórico mundial. De los orígenes a la Revolución Francesa", Itsmo, Madrid, 1970.
- Löwith, Karl, "El Sentido de la Historia", Aguilar, Madrid, 1968.
- Maurois, André, "Voltaire", Juventud, Barcelona, 1965.
- Morley, J., "Voltaire", La España Moderna, Madrid, s. f.
- Naves, Raymond, "Voltaire et l'Encyclopédie" (thèse complémentaire pour le doctorat en lettres présentée a la faculté des lettres de l'université de Paris), les éditions des presses modernes au Palais-Royal, Paris 1938.
- Pappas, John Nicholas, "Voltaire et d'Alembert", Indiana University Press, 1962.
- Pujol, Carlos, "Voltaire", Planeta, Barcelona, 1973.

LITERATURA