

LA ILUSTRACION Y EL PROBLEMA DE LA HISTORIA : ENTRE HUME Y VOLTAIRE (*)

María Inés Mudrovic

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 podamos 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 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, alrededor del método y del modo en que debe escribirse la historia (1).

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

† Este trabajo forma parte de una investigación que realizo para el CONICET. Agradezco las valiosas sugerencias de Margarita Costa

1. 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).

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 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."(2)

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.

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:

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

"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"(3).

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 reservóreo 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 sido citado, concluye: "eso sólo prueba lo que hay que pensar de la obra"(4). El mismo propósito es expresado claramente por Hume en la **Investigación**:

"Su principal utilidad 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 suministrarlos 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."(5).

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

3. Voltaire, "Nouvelles considerations sur l'histoire" en *Oeuvres historiques*, Paris, La Pleiade, 1957, p.46.

4. citado por Bongie, L., *David Hume: Prophet of the Counter Revolution*, Oxford, 1965, p.3.

5. Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Selby-Bigge, Oxford, 1902, p.84-5.

anteriormente y que llevó a las 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 entonces delineada por el horizonte cristiano. Los esfuerzos se multiplican para tratar de compatibilizar fechas y acontecimientos. Todo esto arroja 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", Hume y Voltaire despliegan su actividad. Si bien ambos son representantes de ese nuevo viraje conceptual que sufre la historia y que la conduce directamente hacia el camino de la modernidad; sus contribuciones difieren en un punto. En Voltaire, su visión crítica está dirigida a re-pensar el sentido del desarrollo objetivo de los acontecimientos en oposición a una teodicea de la historia; mientras que en Hume, sus reflexiones tienen conexión con una teoría del conocimiento histórico, es decir, una epistemología de la historiografía. Sin embargo, ambos pensamientos se reconocen en la tarea común de desbrozar lo sagrado del camino de la historia.

En cierto sentido, el derrotero intelectual de Hume es inverso al de Voltaire. Sus primeras contribuciones a la historia, las efectúa en el terreno teórico-filosófico, para luego -en su madurez- volcarse de lleno a la praxis historiográfica. Encontramos en Hume una teoría del saber histórico que, inserta en su epistemología, apunta fundamentalmente a explicitar los criterios que legitiman la verdad en la narración histórica y su rol en el concierto de las disciplinas humanas. Esto acarrea inmediatas consecuencias. Entre ellas, revertir la opinión corriente de que los temas claves abordados como problemas filosóficos de la historia en el siglo XVIII eran los de su sentido o meta y el del progreso. Esta opinión derivada fundamentalmente de la consideración de la ilustración en Francia, ha llevado a autores como Cassirer a afirmar que el pensamiento humeano pertenece muy poco al tipo general de la filosofía de la Ilustración (6) y a Walsh a decir que un rasgo permanente de la filosofía inglesa ha sido la antipatía contra la filosofía de la historia, rama

6. Cassirer, *La Filosofía de la Ilustración*, México, 1972, p.252.

"desdeñada" por los empiristas (7).

Si el hecho natural se hallaba suficientemente asegurado desde la *nuova scienza* de Galileo, no ocurría lo mismo con el hecho histórico. El Siglo de las Luces se propone la conquista del mundo de la historia, pero los ilustrados no se encontraban seguros del camino a seguir. Hume vislumbra el rol central que desempeña la historia en los "asuntos morales" y efectúa, en este sentido, una contribución capital: su fundación epistémica. Entre los objetivos que Hume alcanza en el *Tratado*, está el de haber asegurado conceptualmente -dentro del marco de su filosofía- el *factum* histórico; poniendo límites al escepticismo al afirmar, en primer lugar, la certeza de la creencia histórica y asegurar, en segundo lugar, la evidencia del testimonio histórico.

En la Introducción del *Tratado*, Hume anuncia que se propone sentar "los principios de la naturaleza humana" que permitirán a su vez "la única fundamentación sólida" de todas las ciencias (T.XX). La condición imperfecta de las ciencias y el estado de confusión que reina entre ellas se debe, en gran medida, a la falta de conocimiento de los alcances reales de nuestra razón, que nos lleva a formular "las eás extravagantes hipótesis" (T.XVIII). Todas las ciencias, en última instancia, se refieren a la naturaleza humana. Aún aquellas que nos parecen más alejadas, como las matemáticas, la filosofía natural y la religión natural, se relacionan con "la ciencia del HOMBRE, pues están bajo la comprensión de los hombres y son juzgadas según capacidades y facultades de éstos" (T.XIX). Más aún aquellas que tienen una íntima relación con ésta, como la lógica, la moral, la crítica de las artes y letras, y la política. Pero bien, la investigación y la búsqueda de los principios de la naturaleza humana no se pueden determinar ya a la manera de los filósofos griegos y escolásticos ni, como Hobbes y Descartes, por medio de la deducción racional, sino según el modelo de Newton, aplicando las reglas que él ha enseñado. Es indiscutible la influencia newtoniana, por lo menos en el *Tratado*. De ahí que a la hora de buscar un fundamento sólido y "casi enteramente nuevo" para la ciencia del hombre, Hume propone la experiencia y la observación. El método experimental había probado su eficacia sobre todo en la física, cuyo éxito más palpable lo constituía la filosofía de Newton, por lo que transferirlo a los asuntos morales era grande. Hume reconoce antecedentes en la

7. Walsh, *Introducción a la filosofía de la historia*, México, 1983, p.8.

empresa, aunque fuera de Bacon, no menciona explícitamente a ninguno.

Sin embargo, aquí encontramos una dificultad que no se presenta en la filosofía natural. En éste último caso, nosotros podemos manipular de algún modo los hechos, ajustándolos a la experimentación para poder observarlos. No ocurre lo mismo en el ámbito de la filosofía moral. En primer lugar, Hume rechaza la autoobservación, dado que en este caso la distorsión del fenómeno "dificultaría de tal forma la operación de mis principios naturales que sería imposible inferir ninguna conclusión correcta" (T.XXII). Por lo que la única vía de acceso posible de obtener datos es a través de "una cuidadosa observación 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" (Loc.cit.).

Y es a partir de este punto que la necesidad de la historia se hace imperiosa, ya que esta nos permite "contemplar a toda la raza humana desde el comienzo del tiempo, como si la volviésemos a ver delante nuestro apareciendo en sus verdaderos colores" (8). La historia ofrece toda la variedad de acciones humanas, en las más diversas situaciones, que el filósofo moral necesita para formular los principios de su ciencia.

Por eso Hume se propone, en el **Tratado**, una doble tarea: en primer lugar, el proyecto expreso de formular la ciencia de la naturaleza humana; y en segundo lugar, justificar la validez científica del conocimiento histórico, de manera tal que pueda utilizarlo como base empírica de la nueva ciencia.

Hume se ocupa de la evidencia histórica en la Sección XIII de la Parte III del **Tratado**. Aparentemente, y tal como una lectura rápida pudiera sugerir, el interés de Hume por tratar esta cuestión se debería a que el conocimiento histórico presenta dificultades, "objeciones", para la aceptación de uno de los principios más relevantes de la naturaleza humana. El lector de un libro de historia no duda de los hechos que allí se relatan, a pesar de que han ocurrido en tiempos remotos. Incluso la certeza que de ellos posee es, en algunos casos, mayor que la de otros sucesos más cercanos en el tiempo.

Si la creencia consiste sólo en la

8. Hume, "Of the Study of History", *Essays Moral, Political and Literary*, ed. Green y Grose, Nueva Impresión, London, 1898, p.34.

fuerza y vivacidad de la idea, y por otra parte, si la distancia disminuye esa fuerza, entonces, ¿cómo se explica nuestra creencia en hechos remotos? La vivacidad que poseen las ideas referidas a sucesos históricos, ¿no contradice precisamente aquellos principios sobre los cuales se asienta la teoría de la creencia? De acuerdo a sus argumentaciones precedentes, el grado de certeza no es igual en todas las cuestiones de hecho, y su disminución es proporcional a la cantidad de consecuencias que debemos enlazar. Cuanto mayor sea la cantidad de argumentos conectados, menor será la certeza de la inferencia. Pero a continuación Hume se refiere a un "fenómeno muy interesante" que podría constituir "una objeción a la presente doctrina":

"es evidente que no hay suceso en la historia antigua de que podamos estar seguros sino atravesando millones y millones de causas y efectos, a lo largo de una cadena de una longitud casi inconmensurable" (T.145).

¿Cómo, entonces, se conserva toda la evidencia de la historia antigua? El texto escrito constituye el principio de la serie de eslabones "hasta llegar a quienes fueron testigos de vista o espectadores del suceso". Inferimos un hecho histórico a partir del testimonio de los historiadores. Es la causa por la que creemos "sin dudar" que cierto suceso ocurrió en tal fecha y en tal lugar. La inferencia se encuentra libre de incertidumbre y en este sentido constituye una prueba plena, puesto que los ulteriores eslabones que surgen luego que el primer historiador fija el hecho por escrito, son todos de la misma clase. De este modo, y dentro del contexto de la filosofía humeana, la evidencia histórica está fuera de duda.

La historia se funda en los mismos principios y obedece a las mismas leyes que el conocimiento natural. En la Sección IV Parte III del **Tratado**, cuando Hume delimita a los componentes de nuestros razonamientos acerca de causas y efectos, escoge un suceso de la historia para examinar "por qué razón creemos en él o lo rechazamos". 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 el suceso que ha sido establecido por "el testimonio unánime de los historiadores" se fundamenta sobre las mismas bases. De este modo, Hume intenta enraizar las creencias históricas dentro

del sistema causal; asegúradolas dentro de una teoría causal de la memoria. Las características distintivas (fuerza y vivacidad) de las ideas de la memoria que representan eventos pasados, se tornan como referentes para determinar su valor de verdad. En suma, la fuente de la garantía de la creencia histórica es la memoria, que Hume -en este sentido- equipara a la "inmediata percepción de los sentidos".

Con relación a la evidencia de los testimonios, la Sección 10 de la **Investigación**, "De los milagros", constituye un interesante estudio acerca de la crítica de las fuentes históricas. Es aquí donde Hume discute largamente el problema de los testimonios contrarios. Como todos nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho se basan en la experiencia, y ésta es necesariamente limitada en cada individuo, "no hay nada más común, más útil e incluso más necesario para la vida humana que el derivar estos razonamientos de los testimonios de los hombres y de los informes de los testigos presenciales y los espectadores" (E.111). Este recurso, muy común en la vida diaria, se convierte en imprescindible para el historiador. Es el único medio de que dispone para conocer el pasado remoto. Ahora bien, la creencia en la evidencia de un testimonio depende de dos factores principales. En primer lugar, la confianza que depositamos en un testimonio está en relación con nuestra experiencia acerca de la concordancia entre el testimonio y los hechos, es decir, "no se deriva de una conexión que percibamos **a priori** entre testimonio y realidad, sino de que solemos encontrar conformidad entre ellos" (E.113). Si los hechos muestran que los testimonios de una persona son dignos de confianza, estamos confiados en creer sus testimonios futuros puesto que "un hombre que delira o que es conocido por su falsedad y vileza no tiene ninguna clase de autoridad sobre nosotros" (E.112). Y en segundo lugar, la creencia en el testimonio también depende de que el hecho al que se refiere no sea contrario a las experiencias invariables de los sucesos naturales. De este modo, la evidencia se funda en la experiencia pasada y varía con ella, puesto que "se considera como **prueba** o como **probabilidad**, según se haya encontrado que la conjunción entre cualquier clase de objetos sea constante e invariable" (Loc. cit.). Ante un testimonio que provoque mis dudas, considero las experiencias contrarias e inclino mi juicio hacia aquella posibilidad que es apoyada por el mayor número de experiencias.

El historiador dispone, entonces, de diversos criterios para establecer la evidencia de un

testimonio:

- a) su conformidad con la experiencia pasada. El grado de evidencia puede variar de acuerdo a la oposición de testimonios contrarios,
- b) el "carácter y número de los testigos". En este caso, el historiador **debe** dudar, justificadamente, del hecho atestiguado por sólo unos pocos, cuando se contradicen o poseen intereses relacionados con el suceso (Cfr. E.112), o cuando se sospecha de la probidad y veracidad del testigo,
- c) el modo de suministrar el testimonio, puesto que "desconfiamos cuando atestiguan con vacilaciones o, por el contrario, con aseveraciones muy violentas" (E.113),
- d) "el conjunto de todas estas circunstancias".

De los puntos (a) y (b) se desprende que un historiador no puede aceptar como verdadero ningún testimonio que refiera un hecho milagroso. En primer lugar, un milagro constituye "una violación de las leyes de la naturaleza" (T.114), por lo que nuestra experiencia uniforme constituye una prueba "directa y completa" en su contra, y por otro lado, "no se puede encontrar en la historia ningún milagro atestiguado por un número suficiente de hombres de tan incuestionable buen sentido, educación y conocimientos como para salvarnos de cualquier equivocación al respecto" (E.116). Sin embargo, los criterios anteriores permiten lo maravilloso en historias. Según Hume, un hecho maravilloso es aquel que sin ser contrario a la experiencia, no se conforma con ella. El ejemplo que nos proporciona es el relato de aquel indio que se negaba a aceptar "los primeros relatos sobre las heladas" por lo que fue necesario "un testimonio muy fuerte para lograr su asentimiento" (E.113), dado que no poseía experiencia alguna de la acción del frío sobre el agua ya que habitaba en una zona cálida.

De hecho, Hume mantiene una relación recíproca entre la historia y las disciplinas humanas. Si la primera ofrece la cantidad de hechos individuales para permitir la generalización en "asuntos morales"; las disciplinas humanas -con sus principios generales- ayudan al historiador que se enfrenta con testimonios contrarios. El criterio para evaluar la evidencia histórica descansa, en definitiva, en el conocimiento que el historiador posee tanto

de las proposiciones generales de los fenómenos morales como de los naturales. Cuanto mayor sea su conocimiento de la naturaleza humana, más capacitado estará para juzgar el carácter de los testigos y la capacidad de su testimonio. En suma, aunque su argumentación parece a veces de poco convincente, Hume asume, frente al conocimiento histórico y la praxis historiográfica, una actitud francamente positiva. Otra es la actitud de Voltaire.

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

"Estos caballeros 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".

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.

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 (9). 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**. Sin embargo, no es éste el aspecto más criticable. En **El filósofo ignorante** (1766), en una sección titulada "Contra Locke", trata de demostrar que las ideas de lo justo y de lo injusto son nociones "que nadie arrancara jamás de nuestro corazón". Voltaire no ve contradicción ninguna en negar el innatismo en el campo teórico y afirmarlo en el práctico. Pero 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". 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 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. Sólo la ignorancia (como en el caso del pueblo) o el interés (como en el caso de los poderosos) puede movernos en aquella

9. citado por Bongie L., **David Hume: Prophet of the Counter revolution**, Oxford, Clarendon Press, 1965, p.3.

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.

El artículo "historia" que Voltaire escribiera para la **Enciclopedia** y que fue publicado también en el **Diccionario Filosófico**, ofrece un buen hilo conductor para el problema que nos ocupa. El artículo de la **Enciclopedia** 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 fábula es el relato de los hechos que se consideran falsos". Más adelante 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" (**Enc. certitude**)?.

Según ya se señaló anteriormente, 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". Por "milagro" Voltaire entiende "la violación de las leyes divinas y eternas". 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" (**art. milagro**). También Hume se refiere a los milagros en los mismos términos como "violación de las leyes de la naturaleza" (**E. 114**). Partidarios y detractores recurría 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. En el segundo caso, los milagros son negados alegando que rompen la regularidad observada en el mundo natural. El argumento de los testigos, probabilístico, da soporte a la existencia de los milagros; el de la regularidad, los niega.

La que podemos denominar "posición oficial de la Iglesia" y que está representada por el artículo de M. l'abbé de Prades, intenta avalar la existencia de los milagros dando plena prueba al argumento de los testigos. 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.

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 (cfr. **Dic. 685**). 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" (**Loc. cit.**), 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" (**Dic. 288**). 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?.

Esta actitud volteriana de reforzar - frente al testimonio- el argumento "de la regularidad", traería aparejada, aparentemente, una consecuencia negativa para la historia. Al afirmar el carácter probabilístico del argumento de los testigos, quita toda posibilidad de certeza (en el sentido de convicción plena) ante un hecho histórico. 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 dice M. l'abbé de Prades en el de "certeza"- que ni la tradición oral nos conduce a la certeza ni los monumentos constituyen "testimonios irreprochables" de eventos históricos. Las verdades en historia, "sólo son probabilidades" y el

historiador al igual que un juez "no podrá jactarse de conocer perfectamente la verdad" (Dic.verdad).

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" (Remarques, 45) 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 construida 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.

*

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

La influencia de Bacon es notable en la *Enciclopedia* y es particularmente interesante en el *Discourse preliminaire*. 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 los 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 da historia natural".

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. 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.

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 instaura 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..." (*Discourse*, 64).

Lejos están los ilustrados 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" (*Discourse*).

El primer volumen de la *Enciclopedia*, dedicado al conde D'Argenson, aparece 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"(11). 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"(11). 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 sobrepone unos a otros"(Loc.cit.). 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 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

Y es en el reconocimiento del papel

de la razón en un campo hasta entonces reservado a la memoria, que tiene su génesis esa bifurcación que se produce en el seno mismo de la historia y que perdura hasta nuestros días. De un lado, emparentada con la memoria, la historia se hunde en lo concreto, asumiendo los límites de las empiricidades. De otro, fundada en un orden racional, la historia termina por dirigirse a una meta que anticipa su final. Hume y Voltaire se encuentran al comienzo de ambos caminos.

10. Correspondence, p.534

11. Remarques, 47.