

# Voltaire y la cultura (encontrando herramientas contra la postverdad)

*Gustavo Herón Pérez Daniel  
Koldovike Yosune Ibarra Valenciana<sup>1</sup>*

*Dedicado a los amigos Raúl García Flores  
e Israel Beltrán Zamarrón, magos del norte,  
que nos arrebató el covid-19.*

*«La significatividad puede marchitarse, o el  
sinsentido brotar, tanto por exceso conceptual como  
por deficiencia conceptual; y posiblemente el exceso  
de indulgencia conceptual sea más común que la  
inanición conceptual».*

*Peter Strawson, Análisis y metafísica, p. 71.*

---

<sup>1</sup> Profesores-investigadores de tiempo completo de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, División Cuauhtémoc. Correos electrónicos: gustavo.perez@uacj.mx y koldovike.ibarra@uacj.mx; teléfono institucional: 6251281700, Ext. 1711

## **El robo de la verdad y las verdades falsas de hoy. Primera parte.**

Hoy en día, la postverdad, o la ponderación de las emociones o argumentos vagos como criterios válidos de realidad, es un fenómeno que nos coloca en la reflexión actual. La postverdad es el problema de cómo nos situamos ante la realidad. En la actualidad nos encontramos rodeados de información cada vez más irrelevante y cada vez más vaga; es difícil discernir entre los datos reales y los inventados para lograr un efecto emotivo. No alcanzamos ni a darnos cuenta de que mucho de lo que conocemos es parte de debates y que los asuntos clave rara vez se enuncian o se expresan abiertamente. Por lo general, nos ocupamos de nuestros problemas más inmediatos: trabajar (escribiendo o dando clases, en nuestro caso), cuidar a los alumnos, sacar a las mascotas a ejercitarse o cuidar de nuestros padres ancianos. Lamentablemente, ese tiempo que ocupamos en existir y disfrutar nuestra vida es aprovechado para generar grandes brechas en la información y en la manipulación política (Macintyre, 2018, p. 16).

Como estudiosos de la historia o de la cultura, nuestro trabajo no se centra, muchas veces, en poseer la verdad y en defenderla a capa y espada ante la marea de desinformación que ocupa casi todos los espacios digitales del globo; nuestra labor es más humilde, pues se trata de intentar proponer cierta claridad en el pensamiento actual. El pensamiento del especialista debe ayudar a construir claridad y decisión informada, pero de tal suerte que pueda llegar al mayor número de personas. La cultura no crea comida o ropa, pero puede ayudar a dar poder, aunque sea a un pequeño grupo de personas para que aprendan sobre el pensamiento y la crítica de quienes nos precedieron como habitantes y pensadores en el mundo.

Es complicado adoptar la posición de conocer algo de manera general y poder darle sentido para que otras personas también se interesen en ello. Pareciera que pensar en el mundo contemporáneo se ha vuelto un lujo que solamente algunos podemos permitirnos. Una familia de escasos recursos económicos del norte de México, por ejemplo, asediada por el covid-19, la violencia y la desinformación ya cotidianas, difícilmente se interesarán por acercarse a la Ilustración francesa o a la comprensión compleja del pasado. Sería muy poco cierto que nuestro artículo tiene lecciones y fórmulas para ayudar directamente a esa gente; sin embargo, como profesionales de la información histórico-filosófica, debemos ser capaces de observar las fuerzas sociales y dis-

cursivas que van modelando al mundo; y muchas veces ayuda bastante el situarse en el lugar del otro, aunque sea de otra época. Hacia allá intentaremos circular, a la consideración por el otro.

De lo que trata este trabajo –a propósito de Voltaire– tiene que ver con la reflexión sobre la historia global, en el sentido de la historia del mundo como pasado compartido, como humanidad; un pasado que nos abarca y nos involucra con los demás. Lo que intentamos delinear en este ensayo es la posibilidad de comprender, desde la filosofía y la cultura, a un pensador ilustrado como Voltaire. Primero, se intenta delinear una trayectoria crítica que describa brevemente –como un paseo rápido– cuáles podrían ser las claves de la Ilustración, vistas por filósofos contemporáneos como Kant, Adorno, Cassirer, Koselleck y Foucault. Una vez planteadas brevemente estas claves, intentaríamos traer el pensamiento de Voltaire en su libro *Filosofía de la Historia* para dialogar y aprender de él.

A simple vista, la intención y el trabajo se antojan forzados, pero, sinceramente, vemos aquí una oportunidad de comprobar que el pensamiento influye en la vida de las personas; aunque a veces sea de maneras insospechadas. Cada vez es más cierto que los pequeños gestos y guiños, los sacrificios individuales y las reflexiones fragmentadas pueden cambiar al mundo; pensemos en el movimiento #MeToo, que se originó en internet por denuncias de acoso sexual; o en Mohamed Bouazizi y su sacrificio, que originó la «primavera árabe».

De lo que se trata un poco es de poder acercarse a los temas de hoy y reconocer nuestra ignorancia, como lo sugería Voltaire, quien se reconocía ignorante:

Soy tan ignorante que ni siquiera sé los hechos antiguos con que me acunan; siempre temo equivocarme en setecientos u ochocientos años por lo menos cuando busco en qué época vivieron esos antiguos héroes que fueron los primeros, según se dice, en practicar el robo y el banditaje en una gran extensión del país; y esos primeros sabios que adoraron las estrellas, o peces, o serpientes, o muertos, o seres fantásticos. (Voltaire, 2012, p. 95)

La historia del pensamiento es fascinante, pero para hablar de ella siempre hacen falta que nos ayuden los pensadores y sus libros. Hoy en día, pareciera que la verdad fue robada y se colocó en algo llamado «redes sociales», donde, sin duda, todos y nadie tienen acceso completo a ella. En contrapeso, en 2006,

el historiador británico de Cambridge, Jack Goody, publicó su libro *El robo de la historia* y nos contó cómo Europa se había robado una buena parte del pasado glorioso de Oriente, iniciando por el tiempo y el espacio. Hoy eso, jocosamente, nos llena de consuelo de manera parcial, pues sabemos que ya han existido otros grandes atracos simbólicos impunes; el saberse robado junto con otros, a veces, es consuelo. Hoy, ante la postverdad, pareciera que el exceso de información chabacana nos ha robado la posibilidad real de hablar con interés genuino de algún tema del pasado que no implique un video de un chiste, un baile o alguna bobada; pero lo interesante de ello es que la estupidez no es algo exclusivo del mundo actual, siempre ha existido; y, de igual forma, siempre ha existido el pensamiento para llegar a comprendernos y comprender a otros. Para eso sirve, también, la historia del pensamiento.

### **Diferentes llamadas filosóficas sobre el concepto de *ilustración***

En este apartado imaginemos, por un segundo, que necesitamos, para conocer a alguien que existió hace tres siglos, una serie de llamadas o informes puntuales sobre cómo era el pensamiento o las ideas de una determinada época o de alguien. Ese alguien, para este texto, es Voltaire, uno de los grandes filósofos franceses del pasado, y nos encontramos con una enorme cantidad de posibilidades: toda una serie de obras, caminos y bifurcaciones para la comprensión del pensamiento volteriano. Cada punto de observación para acercarnos a un pensador del pasado requiere, además de un texto o textos de referencia, de una buena batería de preguntas o de incógnitas por resolver; ello nos obliga, como estudiosos del tema, a tratar de construir un sendero transitado para caminar hacia el conocimiento de Voltaire. Como el punto de partida tiene que ver con la «filosofía de la historia» (por el libro abordado), hemos pensado que una forma simple de aproximarse al asunto es conocer más sobre el contexto de enunciación de Voltaire, ese contexto que en el mundo de la filosofía se denomina *ilustración*. Para ello, hemos recurrido a una serie de llamadas o voces de filósofos que han querido darnos su parecer e ideas sobre la ilustración.

La Ilustración, pensada como movimiento, de entrada, representa todo un siglo (el XVIII) europeo y un conjunto de pensadores, muchos de ellos alemanes y franceses, como Kant y Voltaire. Se habla de que es el momento en el que «ideas modernas», como contrato social, derechos humanos o revolución,

surgen. En ese mismo contexto, para muchos surge la *modernidad*, es decir, una era o un momento que posee una serie de formas de vida social y política muy parecidas a cómo vivimos hoy. Ya hacia finales del siglo XVIII, en 1783, un diario alemán de la época, el *Berlinische Monatsschrift* hizo un concurso para premiar a quien pudiera, en un artículo periodístico, contestar la gran pregunta «¿Qué es la Ilustración?». Este célebre periódico tuvo gran respuesta en su época y contó con la histórica participación de Kant, uno de los pensadores más importantes de la filosofía moderna. Es la primera llamada. Ello marcó el derrotero de cómo se ha venido interpretando la ilustración desde entonces: como una reflexión continuada sobre cómo la razón cambia o influye en la política y en su devenir, es decir, en cómo el pensamiento y la reflexión filosófica ilustrada poseen una serie de senderos políticos en el tiempo.

La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración. La pereza y la cobardía son causa de que una gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilo, a pesar de que hace tiempo la Naturaleza los liberó de la ajena tutela; también lo son de que se haga tan fácil para otros erigirse en tutores. ¡Es tan cómodo no estar emancipados! (Kant, 2006, p. 25)

Kant consideraba que la razón tenía que desarrollarse lo más posible. De ahí la famosa frase de tener el valor de utilizar la razón propia para conocer por nosotros mismos; esta frase parecería resumir el ímpetu de la ilustración. Al parecer, el texto de Kant era leído en su época como irónico al adosarle al término «ilustración» diferentes significados. Pero realmente lo que Kant pensaba era que la Ilustración era un momento en que la política precisaba de la razón. Kant criticaba al «Estado paternalista» por llevar los problemas de la felicidad colectiva a la imposición de concepciones personales de la felicidad. La benevolencia paternalista acaba transformando los deberes en favores, los derechos en logros discrecionales, y ambas remitían a una voluntad privada, oscura y despótica. Por otro lado, Kant defendía el Estado como algo construido *a priori*, pues separaba la cuestión del fundamento jurídico del Estado del problema del origen. Ello implicaba que el origen histórico de la Constitución

no obligaba a obedecerla, ni tampoco a cuestionarla. Se ingresaba a la sociedad al usar la razón; el Estado es un ente que posee una necesidad racional: es un ordenador racional de las relaciones de libertad externas (Kant, 1978; 1985).

Entonces, para Kant, en la Ilustración no era posible pensar la política como un conjunto de saberes empíricos acumulados, tampoco como una visión que se acercara al arte; la política se vinculaba, más bien, con la visión jurídica-práctica. No era cálculo racional ni conocimiento anticipado de causas y consecuencias; estaba vinculada al derecho, donde se daba por supuesto la existencia de una voluntad universal *a priori* que determinaba lo que es derecho entre la gente; esta voluntad universal era la unidad de todas las voluntades; procede en la ejecución, y es causa de la mecánica de los sucesos que dan forma al derecho. La voluntad universal era voluntad individual; voluntad general era voluntad de todos. Actuar conforme al derecho instauraba prácticas que, finalmente, daban eficacia a la noción de «derecho»; se trataba de actuar conforme a derecho, como si este fuera la norma de regulación de la convivencia, y eso otorgaba la eficacia empírica a la noción misma de «derecho». Es decir que el derecho era válido porque se utilizaba. La razón ayudaba a construir mejores leyes y formas de vida. Dado lo anterior, para Kant quedaba claro que la ilustración presentaba una constelación de problemas y debates inicialmente políticos, donde el centro de la reflexión se enfocaba en el papel racional de los mismos (Kant, 1978, p. 1985).

De manera paradójica, la complejidad de la respuesta kantiana ante la simple pregunta de qué es la ilustración, nos lleva a seguir preguntándonos ¿qué es la ilustración? Es decir, si alguien que vivió en la época nos invita a razonar, hay que hacerlo de una mejor manera para alcanzar la comprensión. Alguien que nos lleva por ese camino es Reinhart Koselleck, un filósofo-historiador de la segunda mitad del siglo xx, alumno de Gadamer, especialista en estudiar históricamente conceptos, que nos lleva a una profundidad renovada. Koselleck plantea que, para entender las ideas de una época diferente a la nuestra, como es el caso de la Ilustración, es necesario mediar el estudio «del potencial semántico y pragmático» de los distintos usos del vocablo en el momento de su aparición. Esta sería la segunda llamada. De ahí que Koselleck diga que el concepto de *ilustración* apareció *ex post*, es decir, de manera tardía hacia la década de 1780, como ya vimos en la referencia kantiana. Pareciera que la noción misma de ilustración estuviera «fuera de su época», es decir, como si fue-

ra algo que se inventó posteriormente para calificar un momento pasado del pensamiento europeo (Koselleck, 2012).

Por eso Koselleck propone seis criterios de funcionamiento para la interpretación del concepto de *ilustración*. En primer lugar, dice que la *Ilustración* es «un concepto epocal», es decir, un concepto que describe un momento, una época. En esta acepción como concepto también posee la posibilidad de abarcar el siglo XVIII y la época venidera; se entiende, en ese sentido, como un cometido que se impulsa a sí mismo para «alumbrar» el futuro: la ilustración es un umbral para influir en el camino de la humanidad. De ello también se desprende que es un concepto que hace reflexionar por sí mismo en la noción de historia: se refiere al hecho de que es un concepto que se abre en el tiempo, se desdobra hacia el futuro (Koselleck, 2012).

Una segunda acepción del concepto de *ilustración*, según Koselleck, remarca el hecho de que es un sustantivo derivado de un verbo. Se trata de la acción «ilustrar» o «alumbrar». Si se plantea meteorológicamente hablando, hay un momento en el día cuando la luz va a ir en aumento a partir de la aurora; en otra acepción, *ilustrar* significa, también, reconocimiento. Lo que se puede pensar, entonces, es que *ilustración* es un concepto de acción, pero que también lleva a pensar en un proceso, un movimiento temporal que lleva a luz, de ahí que se implique también una transformación:

Y esta es la definición que procede de Kant, a saber, que la ilustración no es un resultado, sino la implementación de lo que la ilustración debe conseguir. Un resultado sería en realidad estar ilustrado. Sin embargo, en alemán la noción de «estar ilustrado» fue sustituida por «ilustración». Kant tomó partido expresamente por la variante dinámica. Para él esta variante es un concepto de implementación renovador que define el estar ilustrado como una meta móvil. El concepto de implementación es precisamente «ilustración». (Koselleck, 2012, p. 209)

El tercer criterio señala, también, que el concepto de *ilustración* implica, además, un concepto de acción que «posee una estructura temporal que le es inherente». Esta noción empuja a que los cambios ocurran; sobre esta concepción se encuentra, entonces, la idea de progreso, la idea de que ya no se puede retroceder o dar marcha atrás en el pensamiento; ahora hay una meta que

es implícita en la noción misma. Esto le dará a la historia, al pasado, un nuevo papel en el conocimiento.

El cuarto criterio hace referencia a que la ilustración también puede captarse como productora de ideología. Al poseer distintos polos de discusión política y filosófica, la noción conlleva, también, a que pragmáticamente se utilice para distintas posiciones políticas contradictorias u opuestas: por ejemplo, ilustración/revolución o ilustración/terror, ambos pares de pugnas ideológicas son propias del decir de la Ilustración, pero en el siglo XIX. Entonces, la ilustración, como tópico ideológico, genera sospechas de sesgos políticos y la necesidad misma de descubrir dichos sesgos ocultos de cada ideología. A mayor sospecha de ideología, más es necesario aclarar o ilustrar para hacer explícita la ideología analizada.

El quinto criterio se refiere ya, sin duda, a la *ilustración* como concepto de «moda», por lo que se hizo «ineludible» la necesidad de tratarlo como referente de una época; esto se debió, en parte, a dos nociones que le impulsaron o de las que es una especie de síntesis: por un lado, «iluminación», del que todavía tenía un peso religioso; y por el otro, «crítica», que marcaba la textualidad de la época. Aquí se asume que la *ilustración* es un concepto tan importante y «fundamental» del que ya no se puede prescindir, y, por ello, se vuelve polémico, sobre todo a partir de 1780 (Koselleck, 2007).

El sexto criterio marca la utilización de la noción de ilustración como un adjetivo singular colectivo; la ilustración como una característica singular y fragmentaria que puede adosarse: se puede ser ilustrado «por segmentos» o «simultáneamente». Este sexto criterio lleva a presuponer la despersonalización del poder, es decir, se puede llegar a pensar la noción de Estado; se pasa de concebir el poder proveniente de un individuo en específico al poder de «El Estado en General». Esta noción marcará el pensamiento político del siglo XIX.

En contraste con estos seis criterios, el mismo Koselleck sugiere que el uso lingüístico de la noción de ilustración cambia según la lengua y el país; no es lo mismo la Ilustración alemana que la francesa: la Ilustración alemana tuvo un carácter fuertemente religioso, mientras que la francesa tuvo un gran peso anticlerical. Y también nos previene para algo que será conocido en el siglo XX: la Ilustración recibirá críticas y burlas por parte de filósofos tan influyentes como Hegel, quien la llamó «ilustracioncilla» (Koselleck, 2012, p. 213).

Ya en el siglo XX, la Ilustración y su interpretación tornó en un problema que otros filósofos intentaron abordar. En 1947 se publicó *Dialéctica de la*

*Ilustración*, donde Adorno y Horkheimer buscaban dar respuesta a la pregunta sobre la paradoja de la Ilustración: su propia autodestrucción. Esta sería la tercera llamada. Después de la Segunda Guerra Mundial, y ante el horror del Holocausto, las bombas atómicas y el gran número de muertes en general, ambos pensadores alemanes cuestionaron ese camino marcado por Kant como «racional». Es decir, pareciera que «la razón científica» no había mejorado la vida en el mundo de la guerra y la posguerra, sino que era muestra de un retroceso o barbarie (Adorno y Horkheimer, 2007).

La Ilustración se convirtió en el anuncio del fracaso de la razón, en el triunfo del desastre del pensamiento Occidental; se llegó al desencanto del mundo, a la sustitución de los mitos, y a sustituir el conocimiento mágico y mítico del mundo precapitalista por fantasías pseudocientíficas de dominación totalitarias, como, por ejemplo, el gobierno alemán nazi. La Ilustración, al abandonar la búsqueda de los significados que eran propios del pensamiento religioso y mágico, se convirtió en un instrumento para ejercer el poder sobre la naturaleza y el mundo; se trató de constituir una adecuación racional de los medios a los fines. El engaño consistió en hacer creer que lo racional y el pensamiento científico podrían generar, sin más, una mejor forma de vida para el pensamiento contemporáneo. Se sustituyó la fe de las religiones por la fe en la ciencia. En el corazón de la Ilustración se encontraba el terror político, el engaño total de las masas:

La Ilustración se realiza y se supera cuando los fines prácticos más próximos se revelan como lo lejano alcanzado, y las tierras «de las que sus espías y delatores no recaban ninguna noticia», es decir la naturaleza desconocida por la ciencia dominadora, son recordadas como la tierra de origen. Hoy, que la utopía de Bacon de «ser amos de la naturaleza en la práctica» se ha cumplido a escala telúrica, se hace manifiesta la esencia de la coacción que él atribuía a la naturaleza no dominada. Era el dominio mismo. El saber, en el que según Bacon consistía sin duda «la superioridad del hombre», puede ahora aplicarse a la disolución de ese dominio. Pero ante semejante posibilidad de Ilustración se transforma, al servicio del presente, en el engaño total de las masas. (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 56)

La Ilustración generaba, en su centro racional, toda una serie de complejidades que la volverían rígida y hasta mecánica:

La Ilustración es más que Ilustración; es naturaleza que se hace perceptible en su alienación. [...] Si la humanidad no puede detenerse en la huida de la necesidad, en el progreso y la civilización, sin renunciar al conocimiento mismo, al menos no reconoce ya las vallas que ella levanta contra la necesidad: las instituciones, las prácticas de dominio, que partiendo del sometimiento de la naturaleza acaban volviéndose contra la misma sociedad, como garantes de futura libertad. Cada progreso de civilización ha renovado, junto con el dominio, también la perspectiva de mitigación. Pero mientras la historia real está tejida con sufrimientos reales, que en modo alguno disminuyen proporcionalmente con el aumento de los medios para eliminarlos, la realización de esa perspectiva depende del concepto. (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 54)

Muchas de las soluciones científico-políticas propuestas por la Ilustración originaron grandes sufrimientos y errores durante los siglos XIX y XX. Pareciera que una de las fallas centrales en la Ilustración fuera el asunto de la dominación; de ahí que haya otro enfoque digno de breve acercamiento: el de Michel Foucault. Es la cuarta llamada. Foucault, cuando se acercó al tema de la ilustración, en mayo de 1978, se planteó la pregunta «¿Qué es la crítica?», intentando emular a Kant cuando se preguntaba qué era la ilustración. Para Foucault, entender la ilustración era comprender «la crítica» como una de las formas posibles del pensamiento que iba desde el siglo XVI al XVIII. Esta forma se manifiesta en el problema de la gubernamentalización, es decir, se plantea la pregunta de cómo gobernar o también cómo no ser gobernado de determinada manera. La crítica se situaría como contrapartida de las artes de gobernar; en ese sentido, se dice que la crítica es el arte de no ser gobernado (Foucault, 2013).

Al menos en tres sentidos distintos se puede entender esta crítica, o de la Ilustración, según se quiera pensar. En un primer sentido, la crítica como análisis de las Escrituras, como análisis bíblico. En un segundo, la crítica es bajo la óptica de las leyes, planteándose como una crítica jurídica; en un tercer sentido, criticar es no tomar como verdadero lo que una autoridad te ordena. De esa forma, se van formando elementos o triadas por analizar: la biblia, el derecho y la ciencia; el magisterio, la ley y la autoridad del dogmatismo. Son formas, dice Foucault, de sujetar a los individuos. De ahí que llegó a decir que la crítica tendría como función la desujeción de la política de la verdad. Foucault señala que, cuando Kant habla de ilustración, es similar a su planteamiento sobre la crítica:

Lo que Kant describía como la Aufklärung es lo que yo intentaba hacer un momento describir como la crítica, como esa actitud crítica que vemos aparecer como actitud específica en Occidente a partir, creo, de lo que ha sido históricamente el gran proceso de gubernamentalización de la sociedad. (Foucault, 2013, p. 12-13)

Entonces, para Foucault la ilustración traza una serie de temas que todavía persisten hoy en día, por ejemplo, cómo se forma la racionalidad a partir de aquello que es totalmente otro; cómo puede ser que la racionalización conduzca al poder; y cómo sujetamos a los demás.

Por último, en este recuento sobre la ilustración no se puede soslayar a Ernst Cassirer, quien, en 1932, en su período de Hamburgo, antes de la llegada de Hitler al poder, dedicó un libro entero a la Ilustración. La quinta llamada. Desde el inicio, al pensar la Ilustración hablaba de algunas de las dificultades que implican el abordar toda una serie de pensadores a lo largo de un siglo; es una tarea «total y exhaustiva» sobre el siglo XVIII que, tanto en Francia como en Alemania o Italia, requeriría de un esfuerzo complejo. Cassirer ya apuntaba:

No se trata tanto de abarcar la Ilustración en su extensión cuanto de alcanzar su hondura peculiar; se trata de presentarla, no en el conjunto de sus resultados y manifestaciones históricos, sino en la unidad de su raíz intelectual y de su principio determinante. Lo conveniente y hacedero en esta ocasión no era la información episódica sobre la marcha, la evolución y los destinos de la «filosofía ilustrada», sino más bien hacer patente el movimiento interno que en ella se verifica y, en cierta medida, la acción dramática de su pensamiento. (2013, p. 9)

Tanto la acción como el movimiento requeridos para comprender la Ilustración, o alguno de sus pensadores principales, como Voltaire, no pueden estudiarse como «un collar bonito», donde se irían «ensartando ideas en el hilo del tiempo», intentando mostrar cada uno de los momentos o pensadores que la conforman. Según Cassirer, se necesita concentrarse en la acción y en la historia de las ideas para poder acercarse a la esencia de este movimiento filosófico:

La «filosofía» peculiar de la Ilustración es distinta del conjunto de lo que han pensado y enseñado sus corifeos, un Voltaire y un Montesquieu, un Hume o un

Condillac, D'Alambert o Diderot, Wolff o Lambert. No es posible presentarla como la suma y mera sucesión temporal de sus opiniones, porque no consiste tanto en determinados principios cuanto en la forma y modo de su explicación intelectual. Sólo en la acción y en el proceso de ésta, incesantemente progresiva, podemos captar las fuerzas espirituales que la gobiernan y escuchar los latidos de la íntima vida intelectual de la época. (Cassirer, 2013, p. 23)

Y es que el imperativo filosófico de Cassirer no es revivir las ideas de la Ilustración a manera de un ideal perdido, sino, más bien, como un elemento de crítica y autocrítica que nos haga más sabios para conocer el mundo que habitamos:

No es posible ninguna historia auténtica de la filosofía con un propósito y una orientación puramente históricos. La mirada hacia el pasado filosófico tiene que ser siempre un acto de autoconocimiento y de autocrítica filosóficos. Me parece llegado el momento de que nuestra época lleve a cabo semejante auto-crítica y que se mire en el claro y luminoso espejo que le presenta la época de la Ilustración. (Cassirer, 2013, p. 14-15)

En este sentido, caracterizar el pensamiento del siglo XVIII como el inicio de una era en la que la «razón» tiene un papel central, no sería del todo exacto. Antes y después, en el tiempo de la historia del pensamiento, existieron distintos pensadores «racionales». Más bien, lo que defiende Cassirer es que el pensamiento de la Ilustración se desmarca de su antecedente inmediato, que es el pensamiento del siglo XVII. Se observa al siglo XVII como un conjunto de esfuerzos que implicaban el rigor y la perfección sistemáticos; el conocimiento debía desprenderse de la deducción sistemática, de la derivación del retraimiento del ser y de la certeza. A diferencia, el siglo XVIII pone el énfasis ya no en la deducción, sino en el análisis. Lo que intenta el pensamiento ilustrado es pensar desde el fenómeno, no desde los principios:

El camino nos lleva, por lo tanto, no de los conceptos y principios a los fenómenos, sino al revés. La observación es el datum, lo dado, el dato; el principio y la ley el quaesitum, lo buscado. Esta nueva jerarquía metódica es la que presta su sello a todo el pensar del siglo XVIII. En modo alguno se desestima el esprit systématique, ni menos se la hace a un lado; pero con el mayor rigor se le

diferencia del esprit de systéme. Toda la teoría del conocimiento de este siglo se esfuerza en fijar esta diferencia. (Cassirer, 2013, p. 22-23)

Entonces, para Cassirer la ilustración posee una característica guía para vincular la razón con la realidad, para crear una mediación. La ilustración no busca el orden ni la legalidad, sino que, a través de los datos, intenta generar mediante el conocimiento de los hechos y avanzar desde ahí. Se trata de que, para conocer mejor las cosas, hay que abandonarse a los hechos, regularse mediante los fenómenos y no abandonarse ciegamente a la razón. El ejemplo de este funcionamiento está en las leyes de la física de Newton, descubiertas y aplicadas desde la realidad de los fenómenos.

Si algo hemos podido reconstruir en estas cinco diferentes llamadas de filósofos ha sido que la Ilustración posee muy diversos rostros de interpretación: con Kant, la vimos como un momento para resaltar la libertad de pensar; con Koselleck, comprendimos la complejidad pragmático-discursiva desde diferentes cualidades del concepto; con Foucault, la vimos florecer como crítica y pensamiento del otro; con Cassirer, la Ilustración se convierte en un pensamiento que se centra en los datos como piedra fundamental del conocimiento de lo real. Ante este panorama complejo, debemos acercarnos más para observar mejor el pensamiento ilustrado de Voltaire.

### **Voltaire, la cultura y su *Filosofía de la Historia*: texto y alteridad.**

El argentino Martín Caparrós, quien preparó la edición del texto de Voltaire para la editorial Tecnos, comenta que el contexto específico donde Voltaire publicaba su *Filosofía de la Historia* se vinculaba con un enfrentamiento entre historiadores: los analistas vs. los novelescos. Los primeros, que se dedicaban a escribir anales y que criticaban el tratamiento literario, defendían la preocupación por la erudición y la exactitud de las citas. En esta visión, la historia política era un arte de acomodar los documentos políticos para formar una cronología y un corpus de textos de referencia. Por otro lado, los historiadores novelescos copiaban documentos políticos, memorias y biografías que, generalmente, planteaban alguna serie de tramas políticas ficticias y se cargaba la tinta en este sentido.

El punto de partida de Voltaire es que la historia es vista como aquella filosofía que nos enseña a través de ejemplos; la historia tenía que ser arrancada de las garras del oscurantismo falsario. Newton había marcado una pauta en el pensamiento de la época: todo puede ser explicado mediante la razón. El texto volteriano de *Filosofía de la Historia* generalmente aparece asociado al libro *Ensayo de las costumbres y el espíritu de las naciones* (1753). En la edición de esta obra, hacia 1769, se incluye *Filosofía de la Historia* como un «Discurso preliminar». La *Filosofía de la Historia* había aparecido antes en 1765 como texto aparte, firmado por el seudónimo volteriano del «Abate Bazin», pero al volverse un apéndice de otro texto, Voltaire tuvo que renunciar al anonimato. (Caparrós, 2008, p. xxvi-xxvii)

El corpus del libro será, como veremos un poco más adelante, una investigación o recopilación de datos obtenidos de libros de charlas propias de la época. Una forma de entender la cultura ilustrada, como ya lo hemos visto con Cassirer, es privilegiar el razonamiento de los datos como palanca del conocimiento. De ahí que el texto también presente un ideal de conversación que conjuga la ligereza con la profundidad; que promueve la tolerancia, la búsqueda de la verdad y el respeto a la opinión ajena. Se podría afirmar que este texto volteriano cumple con las reglas de la llamada «cultura de la conversación», de la que habla Benedetta Craveri:

¿Cómo, además, no comparar con melancolía nuestra concepción apremiante y prefabricada del «tiempo libre» con una cultura del *loisir* donde el arte, la literatura, la música, la danza, el teatro y la conversación constituían una escuela permanente del cuerpo y el espíritu? [...] Elevada pronto al estatus de rito central de la sociabilidad mundana alimentada de literatura, curiosa de todo, la conversación se fue abriendo progresivamente a la introspección, a la historia, a la reflexión filosófica y científica, a la evaluación de ideas. (Craveri, 2003, p. 18)

Otro elemento esclarecedor de la singularidad textual del libro es su morfología, como bien lo señala Gargallo Castell, para quien la faceta historiadora de Voltaire tiene mucho de «preceptística», es decir, una forma de historiografía propia del siglo xviii que se utilizaba para expresar un conjunto de reglas del pensamiento en un determinado momento. Se trataba de una forma de escribir la historia que intentaba poner la atención en los aspectos mundanos de

lo real; ese interés por el mundo mismo era visto como «historias verdaderas» por los iluministas. Igualmente es factible observar en el texto de Voltaire los intentos pragmáticos por generar una metodología que buscaba el encadenamiento de hechos, para mostrarlos y establecer cómo esos hechos podían, o no, ser imitados. A veces, como en el caso del Voltaire, los hechos se presentaban como «cajones» de temas; se hablará inclusive de una especie de «praxis innovadora»: «la praxis que debería guiar con sus Luces a los hombres a la felicidad en el mundo» (Castell, 2009, p. 53).

En la *Filosofía de la Historia*, el texto inicia con el título «Cambios en el globo» e intenta marcar, en una lectura directa, explicar el cambio en todo el mundo; es decir que el primer accidente de la filosofía de la historia para Voltaire es la necesidad de explicar los cambios en el mundo de entonces, es decir el de 1765. Se sabe que la primera edición de la *Filosofía de la Historia* se hallaba dedicada a Catalina Segunda, con la referencia que le otorgaba el título de «digna por su espíritu de juzgar a las antiguas naciones como es digna de gobernar la suya». (Voltaire, 2013, p. 3)

Así, el texto inicia señalando el deseo de que la historia antigua fuera escrita por los filósofos, porque se necesita leerla como filosofía. Es interesante y significativo que la primera reflexión volteriana haga referencia a la necesidad de ser otro; la aspiración de querer tener un texto diferente del que se tiene. Enseguida, el texto señala que pareciera que la historia muestra, la mayoría de las veces, solamente «inútiles errores», lo que hace innecesaria también su lectura. Es decir, el hecho de que la historia no sea escrita por filósofos la convierte en algo de por sí inservible. El presupuesto es que la lectura de la historia debía contener «verdades útiles»: la vieja idea ciceroniana de la historia como maestra de la vida. Enseguida, Voltaire intenta consolar al lector diciendo dos cosas cruciales: «intentaremos esclarecernos juntos», la claridad se construye en conjunto; es decir, la verdad es colectiva y se necesita de los otros para alcanzar esta «claridad» (Voltaire, 2013, p. 3).

Voltaire sostiene que hay que «desenterrar algunos preciosos monumentos». Ello implica, en principio, que la verdad está enterrada, pero más aún la importancia de su monumentalidad; la verdad «más importante» es la que está oculta, enterrada. De ahí que la filosofía de la historia, en este sentido, consista en desenterrar tesoros de la verdad ocultos. En el inicio de la filosofía de la

historia volteriana está el intento de claridad de la verdad y el intento por desenterrar la verdad oculta (Voltaire, 2013).

Ambas necesidades, la de claridad y la de desenterrar la verdad, serán dos claves fuertes para proponer una lectura diferenciada, puesto que dejan entrever una cierta malicia o autorreconocimiento textual por parte del autor, que hace que el guiño nos impida la lectura llana o ingenua. Hay un guiño que da pie a la duda y debilita la tesis que pone al texto volteriano como «plagado de errores» (idea y error del propio Caparrós), los cuales sitúa en la verificación de los datos volterianos, en la inexactitud de las fuentes, así como en la falsedad de las citas.

El texto volteriano continúa hablando de examinar los cambios del globo para saber si el pasado es igual al presente. Es decir, que otro de los elementos de la filosofía de la historia volteriana se marca como el interés de conocer los cambios y las diferencias entre el pasado y el presente. Voltaire llega a decir que el mundo ha cambiado tanto como revoluciones ha habido en los Estados. Por un lado, la comparación se marca entre un paralelismo entre los cambios políticos, tan parecidos a los cambios en el globo.

Los cambios en el globo, que marcan más al texto, son aquellos que se relacionan con la geografía, en especial por la extensión de los mares y la tierra; tanto en la versión *princeps*, como en la última versión, se hablan de elementos como las «orillas», «conchitas», «abismos», «montañas», «volcanes» y «arena». También se habla de ciudades y territorios europeos como Turena, Sicilia, Fréjus, Ravena, Nápoles y otros espacios; ello marca la referencialidad espacial básica del texto (Voltaire, 2013).

Voltaire vincula estos cambios con la idea de naturaleza, pero también en la comparación entre las estrellas con el planeta mismo dimensiona la importancia de los cambios e intenta relativizarlos:

La naturaleza da por doquier testimonio de estas revoluciones; y si se han perdido estrellas en la inmensidad del espacio, si la séptima Pléyade ha desaparecido hace mucho tiempo, si otras muchas estrellas han desaparecido de la Vía Láctea ¿debemos sorprendernos de que nuestro pequeño globo sufra cambios continuos? [...] Guardémonos de mezclar lo dudoso con lo cierto, y lo quimérico con lo verdadero: tenemos suficientes pruebas de grandes revoluciones en el globo, sin necesidad de buscar otras nuevas. (Voltaire, 2013, p. 6)

Proponemos que una llave de lectura del texto volteriano hace referencia a un intento ilustrado de comprender la otredad, es decir, al otro. Es una forma ilustrada, mediante la colección de datos y hechos, de intentar desdoblarse y acercarse a otras culturas y realidades, valiéndose únicamente de evidencias cercanas, configurando lecturas de textos propios de su época.

Pareciera que, en Voltaire, el conocimiento real se sitúa en otra parte. La historia no se escribe de manera directa, sino que se vincula con la acumulación de información. Quizá se refiera a la idea de historia como investigación, pero, al parecer, se tiene que replicar en evidencias y segmentos de razonamientos. En este momento, Voltaire se muestra fragmentario y va saltando de un tema a otro, de forma que, en su conjunto, forman lo que desde su visión puede ser la filosofía de la historia. Pero también puede plantearse lo anterior como algo que deja de hacer; esto es, que permite relucir una serie de temas extraños ininterrumpidos.

Pero el pensamiento no se termina en esta identificación originaria, es decir, que no lleva al Yo fuera de sí, sino que el Yo-lector entra en el ámbito de lo verdadero, de esta verdad acumulativa-historiográfica. Así, la historia, al devenirse tema, conserva esta extrañeza respecto al texto que la abraza. La historia facilita el pensamiento, y, de esa forma, lo raro y lo extraño que nos parecen estos temas al principio, se vuelven cercanos y se naturalizan, con lo cual quisiera decirnos algo. De ahí que pareciera colocar el significado en otra parte, otro lugar que no es el del filósofo-que-hace-la-historia. La interpretación que proponemos se arriesga a plantear más que una alteridad salvaje en Voltaire, ya que posee un sentido.

La filosofía de la historia de Voltaire se propaga en textos diversos que emanan de esta alteridad, y es desde ella donde se propone comprender la filosofía de la historia. En esta forma de describir la filosofía en Voltaire, la historia es mostrada o se irradia desde los fragmentos, pero, a nuestro parecer, desborda el misterio de su significado que ha sido encubierto en el texto desde otras nociones como religión, naturaleza o gobierno. Así, la filosofía de la historia es algo que «descubre», que se «produce»; al tomar en la extrañeza los textos no se altera la mismidad de los mismos, como en el caso de los caldeos, los fenicios o judíos.

En este sentido, los textos volterianos se nos muestran como provenientes de la búsqueda, y esta capacidad para abrir los textos lleva a signos donde lo extraño se convierte en un éxtasis sobre la otredad. Los fragmentos señalados

nos lanzan a un pasado irreversible, cuyos signos garantizan el descubrimiento. La parte del éxtasis tiene que ver, también, con el tiempo constituido como prioridad; esta ventaja que testimonia la adecuación de esa «historia» a la «filosofía». En Voltaire encontramos, entonces, esa capacidad de interpretación con la que la filosofía afronta la extrañeza de lo irreductible:

Quisiera descubrir cuál era antaño la vida de los hombres, cómo se vivía en el interior de las familias, qué artes se cultivaban, mejor que repetir tantas desdichas y tantos combates, funestos temas de la historia y lugares comunes de la maldad humana. [...] En todas las naciones la historia está desfigurada por la fábula hasta que la filosofía llega para ilustrar a los hombres; y cuando la filosofía aparece por fin en medio de esas tinieblas, encuentra los espíritus tan cegados por siglos de errores que apenas puede desengañarlos; encuentra ceremonias, hechos, monumentos establecidos para constatar las mentiras. (Voltaire, como se citó en Savater, 2015, p. 89)

Los términos volterianos como «monumento» o «filosofía», en aquellas condiciones bajo las que fueron acuñados, se transforman profundamente. El filósofo intentaba desnudar la vida de los otros para reconocer el interior ajeno. La historia era más que repetición y dolor, era superior a los tópicos de la destrucción y la barbarie que se encontraban en las narraciones históricas comunes. La historia volteriana intentaba no ser retórica ni desfigurar el pensamiento, a contracorriente de la historiografía contemporánea. La historia volteriana necesitaba de la filosofía para disponer y discernir los caminos oscuros de los que no lo son. Aun con ello, Voltaire sabía que la filosofía apenas podía penetrar el duro caparazón de oscuridad con la que generalmente se busca envolver al pasado. Desengañado, sabía que los vestigios que tenemos del pasado generalmente solo constatan mentiras que hemos querido creer.

## **El robo de la verdad y las verdades falsas de hoy. Segunda parte.**

Hasta aquí termina nuestro acercamiento a Voltaire y sus ideas a propósito de la filosofía de la historia. Retomando la idea del robo, hemos estado «tomando prestadas» las ideas de varios filósofos –incluyendo Voltaire– para hacer nuestros comentarios y reflexiones a propósito de la importancia de la Ilustra-

ción, el estudio del pasado y la visión de Voltaire. Con Kant, escuchamos su voz en cuanto a la importancia de saberse dependiente o independiente de los demás en lo que respecta al pensamiento. Con Koselleck, nos acercamos semánticamente a las posibilidades discursivas del concepto de *Ilustración*, a veces como ideología, a veces como crítica, se rescata la intención de concepto histórico en general. Con Foucault, de manera muy parecida a nuestra lectura sobre Voltaire, observamos la importancia de la crítica y de la reflexión a la alteridad. Con Cassirer, nos adentramos en la importancia del dato dentro del pensamiento ilustrado.

Ya con Voltaire nos acercamos a la importancia de la historia como necesidad de desenterrar la verdad, pero también de claridad. De ahí que se plantea, igualmente, la posibilidad de comprender al otro como elemento central de su concepción filosófico-histórica. Podemos decir que Voltaire intentaba estudiar la historia de una manera distinta, más allá de lo humano, de lo singular y de lo accidental; buscaba comprender la marcha de la cultura y su conexión con los diversos momentos de la naturaleza humana misma. Lo que Voltaire pretendía, entonces, era fijarse en el género humano, es decir, sostener que «somos humanos». La historia no debía acumular nombres de héroes y batallas, más bien debía estudiar el espíritu, es decir, la totalidad del acontecer interno, el cúmulo de los cambios de la humanidad; se trataba de poder constituir un cuadro general de cada fase singular por la que el espíritu humano ha tenido que atravesar y autosuperarse para llegar a su forma actual.

Lo que lograba Voltaire, con su filosofía de la historia, era una especie de sociología-histórica o historia social retráctil –muy detallada sobre todo–, cuya mirada cautivada nos acercaría a estudiar y describir el estado de la sociedad en las diferentes épocas, las formas de vida familiares, el género, los avances de arte e industria; para ello se vale de la filosofía y de la historia como se entendía en su época. Una nueva historia retráctil que se desdoblaba para comprender la otredad y más allá.

La alteridad de los textos volterianos ilumina lo que se encuentra oculto y, de alguna forma, ya enterrado en el pasado. Y ello era el interés central en Voltaire: generar una intencionalidad en el fondo de una praxis que busca autoreflejarse en esta filosofía de la historia. De ella se podría desprender un cúmulo de herramientas que ayudarían a acercarse a la postverdad; ponemos dos que son de Voltaire: escarbar en lo oculto y la necesidad de claridad. Vimos rápidamente otras de Foucault, la crítica; de Kant, la independencia del pensamiento;

de Koselleck, el conocimiento discursivo como performatividad conceptual; y con Cassirer, la importancia de conseguir buenos datos. Pero hay otra herramienta por explorar, una que hoy podemos intuir: la capacidad de ficcionar, no de mentir; la capacidad de crear ideas, historias y mundos que partan de realidades, de cosas o de información que tengamos a la mano. Eso sí que sería algo contra la postverdad, algo que está haciéndose y por hacer. Ni tan lejos de la verdad, ni tan cerca de la mentira.

## Referencias

- Adorno, T., y Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la Ilustración*. En *Obras Completas. Vol. III*. Madrid: Akal.
- Caparrós, M. (2008). Estudio preliminar. En Voltaire, F.M., *Filosofía de la Historia*. Madrid: Tecnós.
- Cassirer, E. (2013). *Filosofía de la Ilustración*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Castell, G. (2009). *Historia de la Historiografía Moderna*. Ciudad de México: UNAM.
- Craveri, B. (2003). *La Cultura de la conversación*. Madrid: Siruela.
- Foucault, M. (2013). *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnós.
- Goody, J. (2011). *El robo de la historia*. Madrid: Akal.
- Kant, E. (2006). *Filosofía de la historia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, E. (1985). *La paz perpetua*. Madrid: Tecnos.
- Kant, E. (1978). *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*. Ciudad de México: UNAM.
- Koselleck, R. (2012). *Historias de conceptos*. Madrid: Trotta.
- Koselleck, R. (2007). *Crítica y crisis*. Madrid: Trotta.
- Macintyre, L. (2018). *The post-truth*. Bostón: MIT-Press.
- Savater, F. (2015). *Voltaire contra los fanáticos*. Ciudad de México: Ariel.
- Strawson, P. (1997). *Análisis y metafísica*. Barcelona: Paidós.
- Voltaire, F.M. (2013). *Filosofía de la historia*. Madrid: Tecnós.
- Voltaire, F.M. (2012). *El filósofo ignorante*. Madrid: Fórcola.