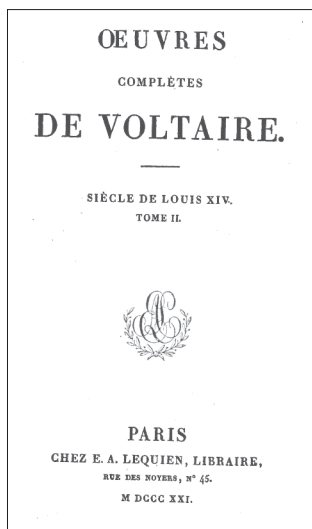


DOS CONCEPCIONES DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA: VICO Y VOLTAIRE

Eduardo Bello
(1940-2010)



Este trabajo contiene un estudio comparativo entre Vico y Voltaire, que propone una lectura convergente y complementaria, en vez de contrapuesta, de las interpretaciones de la historia realizadas por ambos autores. El ensayo retoma las perspectivas filosófico-históricas del pensador italiano y del francés a través del análisis comparativo de los problemas en que dicho análisis debe mostrar los puntos de convergencia y de divergencia entre los dos autores. El texto, una ponencia congresual original de 1999 (actas en 2001), se publica nuevamente como homenaje de la revista *Cuadernos sobre Vico* al profesor –y miembro del *staff* de la misma– fallecido en 2010.

PALABRAS CLAVE: Eduardo Bello, G. Vico, *Ciencia nueva*, Voltaire, *La Filosofía de la Historia*, filosofía del Siglo XVIII, Ilustración, progreso.

This work contains a comparative study between Vico and Voltaire, proposing a converging and complementary reading of those authors' interpretations of history, instead of opposing them. The essay recovers the philosophical and historical perspectives of both the Italian and the French, pursuing a comparative analysis of the problems, and focussing in aspects where those authors converge or diverge. The text was originally presented by its author in a congress back in 1999 (the proceedings were published in 2001), and is published again here as a tribute made by the journal *Cuadernos sobre Vico* to the author, professor and member of this journal's staff, who passed away in 2010.

KEYWORDS: Eduardo Bello, G. Vico, *New Science*, Voltaire, *The Philosophy of History*, philosophy of the XVIIIth century, Enlightenment, progress.

El estudio comparativo de Vico y Voltaire suele ser poco frecuente. Quienes les asignan un lugar en sus monografías, lo hacen desde premisas no comparativas.

* En recuerdo de Eduardo Bello Reguera (1940-2010), que fue miembro del Consejo Consultivo de *Cuadernos sobre Vico* y colaborador de la revista, y como homenaje al mismo, con permiso de los Editores de las Actas se reproduce aquí el texto de la ponencia leída en el Congreso Internacional de Sevilla "Giambattista Vico y la cultura europea" (octubre, 1999) y publicada originalmente en EMILIO HIDALGO-SERNA, MASSIMO MARASSI, JOSÉ M. SEVILLA, JOSÉ VILLALOBOS (Editores), *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, La Città del Sole, Nápoles, 2001, 3 vols., II, pp. 363-388. Véase necrológica en *Cuadernos sobre Vico*, 25-26, 2011-2012, p. 283.

Collingwood,¹ por ejemplo, además de yuxtaponerlos en el marco de un epígrafe escasamente significativo para mostrar la aportación de ambos pensadores, apenas menciona a Voltaire; Cassirer,² al contrario, se refiere de pasada a Vico, aunque de forma muy encomiable; Meinecke,³ que les dedica un espacio mayor en su amplio estudio sobre el historicismo, no lo hace con intención comparativa explícita, si bien nos da buena pista para tal metodología, al situar a Vico entre los pensadores precursores de un nuevo pensar histórico capaz de superar el movimiento de la Ilustración.

Sin embargo, no cabe duda de que *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1725, 1744) y el *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* (1756) tienen algo más en común que el haber visto la luz en el siglo XVIII. Ahora bien, analizar lo que tienen o no en común estas dos obras exige un estudio comparativo, que tenga en cuenta, además, *La philosophie de l'histoire* (1765) que, como "Introducción" o "Discurso preliminar" a aquélla, publica Voltaire en 1769. Pues bien, en su excelente ensayo sobre la filosofía de la historia en la época moderna, J. M. Sevilla⁴ lleva a cabo con lucidez dicho análisis comparativo, diseñando con trazo nítido la doble línea seguida por Vico y Voltaire; pero al tener que incorporar en su análisis un contexto más amplio, si bien espacialmente reducido por exigencias de edición, se diría que el ensayo ha quedado abierto e inacabado.

El presente trabajo, a la vez que se muestra deudor del anterior, propone –asumiendo el conflicto de interpretaciones– una hipótesis nueva. En lugar de ver en Vico y Voltaire dos figuras contrapuestas de la lectura de la historia, ¿no será posible considerar, acaso, sus respectivas aportaciones como innovaciones complementarias?

Si Vico "crea un 'nuevo órgano' del pensar histórico" (Meinecke), Voltaire nos brinda en el campo de la historia "un proyecto metódico nuevo" (Cassirer). Si Vico "representa el primer esbozo sistemático de una filosofía de la historia" (Cassirer), Voltaire no sólo da nombre a una posible sistematización secularizada de la historia, sino que lo hace con "una concepción absolutamente innovadora" (Im Hoff⁵). ¿En qué radican, pues, las afinidades entre las respectivas teorías de la historia de Vico y Voltaire? Pero, ¿acaso no habrá que subrayar básicamente las diferencias, si éstas configuran los caracteres específicos de las dos concepciones de la filosofía de la historia?

En este breve ensayo se tienen en cuenta ambas perspectivas a través del análisis comparativo de los problemas en que dicho análisis debe mostrar en qué coinciden y en qué difieren Vico y Voltaire. 1) Es indudable, en primer lugar, que la *conciencia histórica* expresada en las obras de los dos pensadores se traduce, tanto en uno como en otro, en la exigencia innovadora de nuevos supuestos metodológicos y epistemológicos. ¿Hay que valorar esta común exigencia, en oposición a otras

concepciones de la historia, en un tono menor que la peculiar especificación de dichos supuestos en la *Scienza nuova* y en *La philosophie de l'histoire*? 2) En segundo lugar, si aceptamos que la innovación de Vico y Voltaire se fundamenta –entre otros supuestos– en la *secularización del tiempo histórico*, descifrando éste mediante la idea de progreso en lugar de la idea de providencia, ¿tendremos que poner mayor énfasis en la limitación del *corso* progresivo por medio del *ricorso*, que en el hecho de la innovación misma que supone la sustitución de la lectura teológica de la historia por la lectura secularizada? La respuesta a estas preguntas constituye el intento de verificar o confirmar la hipótesis formulada.

I. EL “NOVUM ORGANUM” DEL PENSAR HISTÓRICO

La práctica de los científicos (de Galileo a Newton) y la reflexión de los filósofos (de Bacon a Descartes) habían logrado consolidar un “corpus” teórico y metodológico que hacía del modelo matemático y del método experimental el apoyo ideal de toda investigación científica. Fue tal el auge de este método en el siglo XVII que el siglo XVIII se despierta obsesionado por aplicar el modelo matemático al conocimiento de la naturaleza en general, incluida la naturaleza humana, como declara Hume. Pero la hegemonía epistemológica de la ciencia física supuso al menos una consecuencia negativa en esa época, a saber, supuso un freno al estímulo vivificante de los trabajos filológicos (e historiográficos) de los humanistas del Renacimiento. En la crisis vinculada a aquella obsesión, la realidad histórica, oculta o desfigurada tras el prisma mecanicista de la física cartesiana, por ejemplo, irrumpe de nuevo como aquello que hay que investigar.

Pues bien, Vico y Voltaire no sólo tienen en común que en ellos la conciencia de la realidad histórica se constituye en un campo de investigación contrapuesto al anterior, sino sobre todo que ambos se ven en la necesidad de “crear un ‘nuevo órgano’ del pensar histórico”, como atribuye Meinecke a Vico, o de diseñar un “proyecto metódico nuevo”, como observa Cassirer en Voltaire. Es cierto que la reacción frente al predominio del modelo científico se produce en distinta clave. Pero no es menos cierto que ambos se apuntan a la reacción, en el sentido de dar la espalda a la gran obsesión que despierta al siglo XVIII.

Si hemos de anticipar la diferente sensibilidad metódica de los dos innovadores en el campo histórico, habrá que señalar que mientras Vico apoya su reflexión sobre la historia en la *filología* de la tradición humanista, Voltaire se empeña en exigir para la investigación histórica un rigor similar al que descubre en la *ciencia*. Sin embargo, no es anecdótico observar que es Vico quien denomina, también, *ciencia* (*Scienza nuova*) a su teoría de la historia, mientras que Voltaire simplemente prefiere cambiar de nombre denominándola *Philosophie de l'histoire*. Ahora bien, más que los nombres en sí, nos interesa conocer los supuestos que subyacen a tales nombres, comenzando por el supuesto metodológico por el que ya hemos preguntado.

I

“Tal vez suceda pronto con la manera de escribir la historia –observa Voltaire– lo que ha sucedido con la física. Los nuevos conocimientos han proscrito los antiguos sistemas. Se querrá conocer al género humano con ese detalle interesante que constituye hoy día la base de la filosofía natural.”⁶

Con Galileo y Newton el pensamiento científico-natural había dado el paso decisivo. Pero a finales del siglo XVII “la conquista del mundo histórico”,⁷ en expresión de Cassirer, estaba por hacer. A finales del XVII existían al menos tres maneras de escribir la historia.⁸ La historia básicamente política, militar y diplomática, con evidente preocupación literaria, cultivada sobre todo por los historiadores florentinos (L. Bruni, N. Maquiavelo y F. Guicciardini), los cuales recuperaron de la mano de los estudios filológicos renacentistas el modelo clásico. La historia erudita puesta en marcha en órdenes religiosas como la de los jesuitas, con J. Bolland (de ahí el calificativo “bolandistas”), y la de los benedictinos reformados de Saint Maur (de ahí los “mauristas”), con J. Mabillon a la cabeza. Finalmente, la lectura teológica de la historia actualizada por Bossuet. ¿Qué significa, pues, la afirmación de Cassirer según la cual la conquista del mundo histórico estaba por hacer? Que “en un mismo proceso de pensamiento –son sus palabras– había que conquistar a la vez el mundo de lo histórico y, en medio de la conquista, fundarlo y asegurarlo conceptualmente”.⁹ ¿Asume, acaso, Voltaire esta tarea, es decir, la tarea de ser el Newton de la ciencia histórica? Indudablemente. Pero con una salvedad:

“Voltaire en el campo del conocimiento natural –observa Cassirer– es el propagandista literario de Newton, el divulgador de sus ideas y conceptos fundamentales; pero en el campo de la historia se atreve con una concepción propia e independiente, con un proyecto metódico nuevo.”¹⁰

Sin embargo, no todos comparten la misma opinión. Según Collingwood, escritores como Voltaire y Hume contribuyeron escasamente a la

“tarea de perfeccionar los métodos de investigación histórica. Simplemente adoptaron los métodos de la generación anterior, elaborados por gente como Mabillon, Tillemont y los bolandistas, y aún en el empleo de esos métodos no se ciñeron a un espíritu verdaderamente científico.”¹¹

Pero, ¿qué es lo que caracteriza a la historia moderna de Voltaire desde el punto de vista metodológico? ¿Tal vez una aplicación más estricta del modelo clásico de escribir la historia? ¿O, acaso, el desarrollo de la posición erudita de bolan-

distas y mauristas, como sostiene Collingwood? Voltaire se distancia explícita y críticamente de unos y otros.

La originalidad del método historiográfico de Voltaire se observa cuando lo define precisamente con relación a los historiadores antiguos, en la sección del artículo *Histoire* titulada “De la méthode, de la manière d’écrire l’histoire, et du style”:

“Todos sabemos, –recuerda– que el método y el estilo de Tito Livio, su ponderación y discreta elocuencia, concuerdan con la majestad de la república romana, que Tácito ha nacido para describir a los tiranos, Polibio para dar lecciones de guerra, y Dionisio de Halicarnaso para descubrir las cosas antiguas. Pero aun tomando por modelos –puntualiza Voltaire– a esos grandes maestros, tenemos que sostener hoy una carga más pesada que la suya. Se exige a los historiadores modernos más detalles, hechos mejor comprobados, fechas precisas, referencias a las autoridades, mayor atención a los usos, a las leyes, a las costumbres, al comercio, a las finanzas, a la agricultura, a la población. Sucede con la *historia* como con las matemáticas y la física.”¹²

Tal es el planteamiento metodológico de Voltaire, al que corresponde no sólo su concepto de historia, sino también una determinada noción de verdad. En el artículo citado define su concepto de historia como “el relato de los hechos considerados verdaderos; al contrario de la fábula, que es el relato de los hechos considerados falsos”. Ahora bien, ¿qué tipo de verdad postula Voltaire para la historia? Obviamente, no la verdad exacta de la matemática, sino la verdad aproximada de las hoy llamadas ciencias sociales, a saber, un alto grado de probabilidad. “Toda certeza”, puntualiza Voltaire, “que no es demostración matemática, no es sino alta probabilidad. No existe otra certeza histórica”.¹³

El distanciamiento crítico con relación al modelo clásico está marcado por las nuevas pautas metodológicas impulsadas por el rigor del discurso científico. La crítica implícita de la tradición erudita fundada por Bolland y Mabillon se advierte en la ampliación de la mirada del historiador a un nuevo horizonte de problemas históricos.

II

Si, como acabamos de ver, Voltaire reivindica escribir la historia como científico oponiéndose a la narratividad fabuladora, veinte años antes –si nos remitimos a la primera edición de la *Scienza Nuova*–, Vico recaba para el saber histórico precisamente el estatuto epistemológico de *ciencia*. ¿Significa lo mismo esta apelación a la ciencia para Vico como para Voltaire? Si analizamos de cerca el problema, observaremos que la coincidencia no es sólo aparente, que ambos apuestan por un cambio de paradigma –hablando en términos de Kuhn– del saber histórico; pero

observaremos al mismo tiempo que el nuevo modelo de saber de lo histórico no es exactamente el mismo, que tanto Vico como Voltaire imponen su sello personal en la moderna concepción de la historia. Examinemos, pues, en qué consiste esta transformación en el caso de Vico, preguntándonos, en primer lugar, por el significado del concepto de *ciencia nueva* referido al saber histórico; y, en segundo lugar, por la nueva metodología inherente al mismo.

De entrada, nos sorprende Vico con una afirmación casi paradójica:

“Así, esta ciencia procede igual que la geometría, que, mientras construye o contempla sus elementos, ella misma produce el mundo de las dimensiones; pero con tanta más realidad cuanto es mayor la realidad de los órdenes referentes a los asuntos de los hombres, que la que tienen puntos, líneas, superficies y figuras.”¹⁴

Sorprende, digo, que *evoque* el discurso matemático que ya impactara a filósofos como Descartes y Spinoza, pero no para retener para su *ciencia nueva* el modelo de verdad exacta. Sino para desplazar este concepto de verdad vinculado al rigor del razonamiento que va desde los axiomas a la conclusión hacia la verdad inherente a la acción o producción del objeto. Tal es el sentido del concepto viquiano de verdad expresado mediante la fórmula *verum-factum*. La verdad que supone Vico en la *ciencia nueva* no se funda en el criterio cartesiano de evidencia. La verdad del discurso histórico, según Vico, se encuentra en la misma historia, en tanto que huella de la acción humana o producto de la mente que piensa y expresa en algún tipo de lenguaje. No otra es la opinión de J.M. Sevilla, quien escribe:

“El principio epistemológico de *hacer-conocer* (‘lo verdadero es lo mismo que lo hecho’), la distinción entre conciencia (‘cierto’) y ciencia (‘verdadero’) y entre mundo natural y mundo humano, éste último hecho por el hombre y del cual, por tanto, puede tener ciencia, marcan su nuevo planteamiento.”¹⁵

En consecuencia, las principales funciones que Vico asigna a la *ciencia nueva* no son otras sino el estudio de los productos de la acción humana y las construcciones de la mente, tales como los documentos expresados en lenguaje simbólico o escrito. De ahí que esta Ciencia tenga por función describir la “historia ideal eterna”, cuyo objeto son las costumbres universales de los pueblos (el hecho religioso, la institución del matrimonio, y lo que concierne a las sepulturas). Pero también “las historias de todas las naciones” que, a partir de aquélla, transcurren en el tiempo (*SN*, §§ 7, 35, 349). De ahí la historia de las ideas, entendida como “un riguroso análisis de los pensamientos humanos en torno a las necesidades o utilidades de la vida social”, destinada a encontrar o descifrar las “naturalezas de las cosas humanas”

(*SN*, § 347). El autor de *Scienza nuova* añade una función más, que califica de importante, y que, como veremos, entra en colisión con la concepción que tiene Voltaire del saber histórico. Según Vico, “esta Ciencia debe ser, en uno de sus aspectos principales, una teología civil razonada de la providencia divina” (*SN*, § 342).

Pues bien, ¿en qué coinciden y en qué difieren las posiciones de Vico y Voltaire, desde la perspectiva de la base epistemológica asignada al saber histórico? Cabe señalar, en primer lugar, el planteamiento básico en el que ambos coinciden: se trata ni más ni menos que de conquistar y fundamentar teóricamente este espacio del saber que denominamos historia. En este sentido considero parcial la opinión de Cassirer atribuyendo el derecho de conquista y fundamentación sólo a Voltaire. Ninguna duda cabe de que Vico lo ha intentado antes. Pero es, también, indudable que la forma en que lo hace Vico difiere en parte de la de Voltaire, o viceversa. ¿En qué difieren, en segundo lugar, sus respectivos planteamientos? Se diferencian, con relación a lo dicho hasta ahora, al menos en dos cuestiones: en el concepto mismo de historia, y en el alcance del concepto de verdad vinculado a ésta. Da la impresión de que el concepto de *ciencia nueva* se refiere por igual a la historia ideal eterna que a la historia real temporal, a la historia de las ideas que a la historia entendida como teología civil razonada de la providencia divina. Se trata de un concepto unitario de historia, sustentada por un concepto de verdad de alcance universal. Al concepto unitario de historia, y pese a sus diversas funciones, corresponde un concepto extensivamente amplio de verdad: todo lo que es resultado de la acción humana como todo lo que es producto de la mente humana es verdad, el relato de Tucídides como el de la historia sagrada, las costumbres narradas por los mitos y fábulas como las que recoge una investigación documentada y contrastada; todo es verdad, dada la fórmula *verum-factum*.

En la teoría de Voltaire el concepto de historia está más diversificado epistemológicamente; el concepto de verdad histórica, en cambio, es mucho más restringido que en Vico: está limitado al rigor metodológico exigido por la nueva época. Voltaire, al definir el concepto de *Historia* como “el relato de los hechos considerados verdaderos”, distingue este saber tanto de la *fábula* (“el relato de los hechos considerados falsos”), como de la *historia sagrada* (“la serie de operaciones divinas y milagrosas mediante las cuales plugo a Dios dirigir a los pueblos antiguos de la nación hebrea y poner a prueba nuestra fe”); a esta materia que califica de respetable no piensa dedicarle una sola línea.¹⁶ Vico, en cambio, no sólo admite que la historia sagrada es más antigua que la profana, porque narra “el estado de naturaleza bajo los patriarcas”, sino que, además, transforma esta huella de la humanidad primitiva en “prueba” de “la verdad de la historia sagrada frente a la vanidad de las naciones” (*SN*, §§ 165-166). Por otra parte, Vico no habría ratificado esta tesis de Voltaire: “En el correr del tiempo, la fábula se hiperboliza, y la verdad se pierde: de ahí que los orígenes de todos los pueblos sean absurdos”.¹⁷ Lo que no significa que

Voltaire tenga razón en este doble enunciado. Para Vico, en cambio, no siempre se da la equivalencia entre fábula y falsedad, “pues, en virtud de otros principios de la mitología aquí descubiertos –escribe en *Ciencia Nueva*–, [...] se demuestra que las fábulas han sido verdaderas y fundadas historias de las costumbres de las antiquísimas gentes de Grecia” (SN, § 7). Tampoco Vico comparte totalmente la tesis de los orígenes absurdos de todos los pueblos; admite, es cierto, que nos enfrentamos a “la deplorada oscuridad de los orígenes” de las naciones (SN, § 344); pero no es menos cierto que una de las aportaciones más relevantes de *Ciencia Nueva* –como observan entre otros Meinecke y J.M. Sevilla–, consiste en fundamentar teóricamente la investigación de “los primeros orígenes verdaderos de las cosas del tiempo histórico” (SN, §§ 6, 18 y 26) en una metodología genético-crítica, esto es, filológica.¹⁸

En fin, podríamos seguir comparando aspectos más o menos explícitos de las dos acepciones del concepto de ciencia, aplicado por Vico y Voltaire al saber histórico; pero, dados los límites de espacio, es preciso referirnos de nuevo a la perspectiva metodológica, con particular énfasis en el planteamiento de Vico, puesto que del de Voltaire ya hemos hablado. Con todo, hay que recordar que en síntesis, lo que propone Voltaire es “conocer al género humano con ese detalle interesante que constituye hoy día la base de la filosofía natural.”¹⁹

Sin duda alguna, no otra es la función que tiene la filología en la metodología diseñada por Vico (SN, §§ 351-359). El capítulo IV del libro 1 de *Ciencia Nueva*, dedicado al “Método”, como es sabido, tras enumerar hasta siete pruebas filológicas, concluye:

“Estas pruebas filológicas servirán para hacernos ver de hecho las cosas meditadas en idea en torno a este mundo de naciones, según el método de filosofar de Verulamio, que es ‘*cogitare-videre*’ ” (SN, § 359).

Pues bien, cabría pensar que, en este aspecto metodológico –en la invocación a Bacon y en la aplicación de su método empírico–, Vico se anticipa a Voltaire. Lo cual es cierto si tenemos en cuenta la edición de 1725 de *Ciencia Nueva*. Pero si nos remitimos a la edición de 1744, hemos de tener presente a la vez que de esta misma fecha datan las *Nuevas consideraciones sobre la historia*, de Voltaire, en las que exige para el saber histórico el mismo rigor metodológico que tan eficaz está siendo en la filosofía natural. En este sentido hay que admitir una profunda coincidencia metodológica entre Vico y Voltaire.

Vico no cita a Newton, sino a Bacon; no propone pruebas experimentales, sino “pruebas filológicas” (SN, §§ 351 y 359). En este aspecto se mantiene en el mismo nivel metodológico de la teoría de Voltaire. Las pruebas filológicas de Vico son múltiples; pero su función o finalidad es la misma, a saber: confirmar o no la

verdad de las razones filosóficas sobre las cosas humanas y las costumbres de las naciones (*SN*, § 359). Tiene razón J.M. Sevilla al calificar esta dimensión metodológica de “genético-crítica”. En fundamentar y desarrollar esta perspectiva del método consiste una de las evidentes aportaciones de Vico, como ya subrayara Meinecke. Pero la propuesta metodológica del autor de *Ciencia nueva* no se agota en la teoría del análisis genético o de la tesis inductiva, como ha señalado con acierto L. Pompa. El método inductivo de inspiración filológica sólo tiene por función confirmar o no las razones filosóficas que contribuyen a fundar los hechos históricos en cuanto a tales.²⁰ Vico expresa la relación de dependencia de las pruebas filológicas respecto de las filosóficas en los siguientes términos: tales son “las pruebas filosóficas que usará esta Ciencia y, en consecuencia, las que son absolutamente necesarias para conseguirla. Las filológicas deben ocupar un lugar secundario” (*SN*, § 351).

Quienes dan la primacía a la tesis inductiva arguyen que las leyes que guían la historia humana, según Vico, contienen un amplio soporte empírico (*SN*, § 145). Pero olvidan la relación de subordinación anterior: olvidan que tales leyes son el resultado de una interpretación deductiva de la naturaleza de las cosas humanas a partir de *axiomas o Dignidades*, olvidan que el relato de los hechos históricos sólo tiene el *status* epistemológico de *ciencia nueva* si se interpreta a la luz de determinados principios. Ahora bien, principios y axiomas constituyen, como se sabe, las llamadas “razones filosóficas” de cuyo enunciado, estructura y significado se ocupa Vico ampliamente en su obra. ¿Cuáles son estas razones filosóficas? Responder a esta pregunta es la tarea de la siguiente sección, en la que se prosigue la comparación con las tesis de Voltaire.

II. LOS PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Con este enunciado no queremos decir que exista una sola interpretación de la historia. Nos referimos aquí, obviamente, a la lectura del pasado histórico propuesta respectivamente por Vico y Voltaire. El primero fundamenta su lectura en las por él denominadas *razones filosóficas*; el segundo propone escribir la historia como *filósofo*. La incidencia de ambos pensadores se da, pues también en este nivel de reflexión sobre el saber histórico. No sólo es necesario un nuevo método –según el modelo que va de Bacon a Newton– para escribir la historia, sino sobre todo es indispensable un nuevo punto de vista para interpretar el pasado. Este nuevo punto de vista sólo lo proporciona la *filosofía*. Hasta aquí Vico y Voltaire coinciden plenamente. Podrá decir el primero que las razones filosóficas tienen que ser contrastadas con los resultados del análisis filológico: afirmará el segundo que sin el rigor metodológico el relato del historiador se convierte fácilmente en fábula. Ambos coinciden, además, en que la historia, si no se quiere reducir a simple crónica o a una acumulación informe de datos, requiere una clave de lectura de la serie de

hechos y datos que según Vico y Voltaire sólo la proporciona la filosofía en términos de supuestos, principios o axiomas.

Ahora bien, ¿en qué consiste dicha clave interpretativa? ¿Es la misma para el autor de *Scienza nuova* que para el de *La philosophie de l'histoire*? Esto es precisamente lo que tenemos que dilucidar.

I

Si el análisis de lo que significa “escribir la historia como científico” —en el caso de Voltaire— nos ha mostrado diferentes maneras metodológicas de investigación histórica, la pregunta sobre lo que significa “escribir la historia como filósofo” nos permite descubrir *los* distintos puntos de vista teóricos desde los cuales podemos leer el pasado. Paradójicamente, Voltaire no ha sistematizado su teoría de la historia en una obra básica como *Scienza nuova*,²¹ no lo ha hecho en el escrito que ha denominado él mismo *La Philosophie de l'histoire*²¹ o, al menos no lo ha hecho en él de una manera definitiva y exclusiva. Su teoría de la historia se encuentra dispersa en escritos anteriores y posteriores a éste de 1765, ya sean Reflexiones sobre la historia, Suplementos, Observaciones o Cartas. Por ejemplo, el mismo año de la tercera edición de *Scienza nuova*, expone algunos de los principios básicos de su filosofía de la historia, a la vez en un opúsculo, *Nouvelles considérations sur l'histoire* (1744), y en una carta a J. Vernet. He aquí un importante fragmento de la carta:

“Me parece que todavía no se ha considerado la historia sino como compilaciones cronológicas; no se ha escrito ni como ciudadano ni como filósofo. ¿Qué me importa estar bien seguro de que Adalolfo sucedió a Aguilulfo en 616, y para qué sirven las anécdotas de su corte? [...] ¡qué miseria hacer un estudio de aquello que ni puede instruir, ni agradar, ni conseguir hacer mejor! Me he dedicado a hacer, en la medida en que me ha sido posible, la *historia de las costumbres*, de las ciencias, de las leyes, de los usos, de las supersticiones. No veo casi más que historias de reyes; yo quiero la de los hombres.”²²

En este fragmento podemos observar no sólo la perspectiva de Voltaire, sino también las alternativas a las que se opone. En primer lugar, la *historia de los hombres* no es la cronología de los reyes ni la narración de las anécdotas cortesanas, ni tampoco el relato de las conquistas de un emperador. El tejido de la historia de los hombres y de los pueblos está hecho de leyes y de costumbres, de ciencias y de supersticiones, de usos prácticos y de saberes que llamamos cultura. “La única manera —estima Voltaire— de impedir que los hombres sean absurdos y malvados es ilustrarles”, esto es, desmitificar lo que hay de fábula, cuento o superstición en la historia que nos han contado.

En segundo lugar, la lectura filosófica de la historia se especifica, además, señalando al historiador un *fin u objetivo*, a saber, *instruir, agradar, hacer mejores a los hombres*. Tal fin u objetivo afecta no ya al relato en sí, sino más directamente al contenido, tal como lo formula Voltaire en el Prólogo a *Essai sur les moeurs*, evocando las conversaciones con su amiga Mme. du Châtelet.

Y en tercer lugar, hay que tener en cuenta el proyecto en el que pone en práctica estos principios de investigación y de conocimiento; lo define como un *Ensayo sobre la Historia Universal desde Carlomagno*. ¿Por qué tal denominación y demarcación? El referente en este caso es Bossuet y su *Discours sur l'histoire universelle* (1681), que termina justamente en Carlomagno. Se diría, pues, que se trata de continuar la obra de Bossuet; pero nada de eso. Voltaire apuesta por la confrontación de los dos puntos de vista. Apuesta por destruir críticamente la lectura *teológica* de la historia, para remplazarla por la lectura *filosófica*. Apuesta, en fin, por sustituir la noción de Providencia que domina en la primera por el concepto de Progreso que es la gran categoría de la segunda. Sólo en la medida en que Voltaire consigue ganar este reto, logra al mismo tiempo fundamentar teóricamente “la conquista del mundo histórico” (Cassirer), es decir, escribir la historia como filósofo.

Ahora bien, ¿hasta qué punto lo ha conseguido? Comprobémoslo en dos de las obras históricas más importantes de Voltaire, *Essai sur les moeurs* y *Le Siècle de Louis XIV*, que son en realidad el resultado de un mismo proyecto de investigación histórica: el mencionado en el opúsculo y en la carta de 1744. En efecto, la idea de *progreso*,²³ una de las categorías centrales sin duda tanto de la filosofía de la historia de Voltaire como de otras variaciones de la misma escritas en los siglos XVIII y XIX, está explícitamente formulada en la Introducción a *Le Siècle de Louis XIV* (1751):

“Todos los tiempos han producido héroes y políticos –escribe–, todos los pueblos han conocido revoluciones, todas las historias son casi iguales para quien busca solamente almacenar hechos en su memoria; pero para todo aquel que piense y, lo que todavía es más raro, para quien tenga gusto, sólo cuentan cuatro *siglos* en la historia del mundo. Esas cuatro *edades* felices son aquéllas en que las artes se perfeccionaron, y que, siendo verdaderas *épocas* del espíritu humano, sirven de ejemplo a la posteridad.”²⁴

Voltaire enumera a continuación esas cuatro épocas –Grecia, Roma, el Renacimiento y el Siglo de Luis XIV– designándolas no sólo por sus conquistadores en lo político, sino sobre todo en lo cultural, por ejemplo, el primero de esos siglos, “el de Filipo y de Alejandro, o el de los Pericles, los Demóstenes, los Aristóteles, los Platón, los Apeles, los Fidias, los Praxiteles”. Concluye de este modo la breve descripción de las cuatro épocas:

“El cuarto siglo es el llamado de Luis XIV, y de todos ellos es quizá el que más se acerca a la perfección. Enriquecido con los descubrimientos de los otros tres, ha hecho más en ciertos géneros, que todos ellos juntos. Es cierto que las artes no sobrepasaron el nivel alcanzado en tiempos de los Médicis, los Augusto y los Alejandro; pero *la razón humana, en general, fue perfeccionada.*”²⁵

Como se puede observar, la idea de progreso no ha sido pronunciada de manera explícita. Pero se halla implícitamente enunciada, no sólo en la conclusión de la insinuada comparación entre las cuatro épocas seleccionadas (el siglo de Luis XIV “*de todos ellos es quizá el que más se acerca a la perfección*”), sino en la consecuencia última de la mirada global al pasado (“*pero la razón humana, en general, fue perfeccionada*”). Tampoco se menciona expresamente uno de los supuestos base de la idea de progreso, la *civilización*. Pero igualmente aparece aludida de modo indirecto al afirmar que la razón, esto es, una de las facultades humanas artifices de la civilización, ha sido perfeccionada. Ahora bien, ¿no equivale, pues, la tesis de que la razón ha sido perfeccionada a la afirmación del progreso de la civilización al término de las cuatro etapas? ¿Qué quiere decir, si no, Cassirer cuando sostiene que “Voltaire es un pregonero entusiasta de la idea de progreso”?²⁶

El segundo concepto, decíamos, en el que se apoya teóricamente la idea de progreso es el concepto de *tiempo histórico*. Desde un pasado inmemorial, la medición del tiempo era demasiado impreciso. Dominaba, además, el tiempo teológico divulgado por el cristianismo que había bloqueado con frecuencia el presente determinado por el oscuro pasado de la creación y la caída y, sobre todo, condicionado por un enigmático (a la vez esperanzador y terrorífico) futuro.²⁷ Pues bien, la filosofía de la historia de Voltaire contribuye decisivamente a la desacralización de ese tiempo teológico, interpretado desde el plan providencial al que tienen que ajustarse tanto los hechos de los pueblos como las acciones de los hombres. Voltaire se atiene, en cambio, a la exigencia de criterios inmanentes para medir el tiempo. Tanto los *saecula*, como las *edades* y las *épocas* –términos que hemos podido observar en la Introducción a *Le siècle de Louis XIV*– adquieren un significado histórico propio, se constituyen en unidades coherentes de sentido además de servir como técnicas auxiliares de clasificación cronológica y ordenación diacrónica de los materiales.²⁸ En definitiva, el descubrimiento de un tiempo determinado sólo por *la historia*, de un tiempo específicamente *histórico*, es decir, ni biológico ni teológico, fue obra de la filosofía de la historia; la de Voltaire evidentemente, pero también las de Vico, Turgot, Kant y Condorcet. Como observa R. Koselleck “el progreso fue la primera categoría en la que se abolió una concepción del tiempo transnatural” a la historia misma.²⁹ De ahí la distinción que hace Voltaire al definir su concepto de “Historia”, entre historia sagrada e historia civil o profana. De ahí el empeño subversivo de Voltaire en deslindar esos dos espacios –lo sagrado y lo profano–,

con el fin de denunciar el círculo vicioso de la lectura teológica de la historia cuando ésta no respeta las fronteras entre lo civil y lo sagrado. De ahí, pues, la crítica a la interpretación de Bossuet.

II

Aunque la obra de Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle* (1681), termina en Carlomagno, justamente donde comienza *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756), Voltaire no es el continuador de Bossuet, sino su crítico implacable, al mismo tiempo que construye una interpretación filosófica de la historia que marca época.

Según Bossuet, tanto el destino de los imperios como los acontecimientos particulares sólo pueden ser analizados a la luz de los planes de la Providencia:

“Así –escribe–, todos los tiempos están unidos conjuntamente y un designio eterno de la divina Providencia nos es revelado. La tradición del pueblo judío y la del pueblo cristiano no forman juntas sino una misma continuidad de religión, y las Escrituras de los dos Testamentos no constituyen igualmente sino un mismo cuerpo y un mismo libro.”³⁰

Contra este nudo teológico lanza Voltaire sus dardos cargados, por una parte, de investigación empírica y, por otra, de argumentos filosóficos. Apoyado en Bayle y reaccionando contra Bossuet, Voltaire abre toda la plenitud de la vida histórica de la humanidad al juicio crítico del historiador. Si Bayle, en su *Dictionnaire historique et critique*, ha descifrado el círculo vicioso de una filosofía de la historia teológica, Voltaire desenmascara su paradoja. ¿Por qué una historia de pretensión universal se limita a la evolución del pueblo judeo-cristiano? ¿Por qué finaliza en Carlomagno? Escribir una historia verdaderamente universal exige, como ha hecho Bayle, no sólo liberarse de la reduccionista visión teológica, sino también ampliar la mirada a la totalidad de los pueblos, a la universalidad de los hechos históricos, que han de ser verificados crítica y empíricamente, y organizados desde un punto de vista teórico. En el *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* se ven cumplidas las dos exigencias. Más aún: en la “Introducción” a dicha obra –Introducción que denomina con el célebre epígrafe *La Philosophie de l'histoire*–, expone el argumento decisivo del discurso *universal* no reduccionista, es decir, el discurso de la historia de los hombres y de los pueblos, que rompe el espacio cerrado judeo-cristiano y amplía la mirada a todas las naciones desde la más remota antigüedad.

Se podrá alegar, como A. J. Ayer, que sólo se trata de “un galope a través de las costumbres y las creencias de las sociedades antiguas”.³¹ Tal opinión supone no haber comprendido el argumento básico de Voltaire, a saber: el hecho de estudiar la civilización de todos los pueblos a la luz de la razón, investigando las causas de su historia al margen de la fe revelada, significa la desmitificación tanto del texto

sagrado como de la historia construida en exclusiva desde y para el pueblo judío. Son evidentes desde esta perspectiva los dos objetivos que, según J.H. Brumfitt, se propone Voltaire en la “Introducción” o *La Philosophie de Histoire: “écraser l’Infame”* y reemplazar a Bossuet.³² Pero aun siendo ciertos, la formulación de tales objetivos sólo nos descubre la intención subversiva del planteamiento de Voltaire, tal como la descubre en carta a Damilaville un año antes de la publicación de *La Philosophie de l’histoire* (1765) bajo seudónimo:

“Esta obra es de un abate Bazin que respeta la religión como se debe, pero que no respeta en modo alguno el error, la ignorancia y el fanatismo. Cuando haya leído esta obra se verá sorprendido por el exceso de estupidez de nuestras historias antiguas.”³³

Si la intención aquí expresada se refiere únicamente a la dimensión subversiva de su teoría, es evidente que la tesis de “escribir la historia como *filósofo*” implica también una dimensión constructiva, a saber, la que fundamenta otra manera de leer y escribir la historia, otro modo de concebir y de tratar a los hombres, otra concepción de la organización de los hombres en sociedad tal que el hombre sea considerado ciudadano, y no como simple peregrino que espera, en la antesala inhóspita y fría de la tierra, un enigmático y manipulado más allá.

III

No cabe duda de que Vico se ha anticipado a Voltaire en la constitución y fundamentación de una filosofía de la historia; podría haber subtitulado de este modo su obra *Scienza nuova* que, en comparación con el texto de Voltaire, está mejor sistematizada y posee, quizá, mayor consistencia teórica. Establece claramente las tareas del filólogo o historiador deduciéndolas todas ellas de los *axiomas (dignidades)* y *principios* formulados al modo geométrico. Así, los Elementos (axiomas, definiciones y postulados) son los que “dan forma a las materias” que el filólogo ha conseguido fijar en una tabla cronológica. De otro modo, los hechos que se relacionan en dicha tabla sólo expresan su verdadero sentido a la luz del que proyectan tanto los axiomas y definiciones como los principios. Sólo mediante éstos expone Vico las “razones filosóficas” que constituyen el núcleo teórico de su filosofía de la historia.

Si examinamos, además,

“los componentes estructurales de la *Ciencia nueva*, podremos detectar –con P. Cristofolini– un reconocimiento (sumamente avanzado para su época) del juego entre constantes y variables. Las constantes son los fundamentos naturales en los que se lleva a cabo el proceso (necesidad y utilidad), la dirección de acuerdo con la cual se mueve (la providen-

cia), y su ritmo cíclico (*corsi e ricorsi*); las variables son las circunstancias de tiempo y lugar que condicionan las diferentes historias de los diferentes pueblos. *Ciencia nueva* logra captar tal variedad con las herramientas que le ofrece la filología, la lingüística, la física, etc.; y con la aplicación del método comparativo en esas disciplinas logra interpretar la multiplicidad de historias y fundirlas en una síntesis de historia ideal eterna mediante las constantes, o leyes generales. Sobran dos residuos metafísicos, el finalismo providencial y la primacía de una historia particular, la historia de los judíos; pero, a pesar de estos residuos metafísicos, Vico aplica las mismas herramientas de investigación y el mismo método comparativo que considera válido para otras historias en la historia de los judíos.”³⁴

Con relación a los residuos metafísicos del planteamiento de Vico, Voltaire es más coherente. Ya hemos observado que mediante la noción de progreso supera el finalismo providencialista, y mediante la primacía del tiempo histórico desplaza la posición privilegiada del pueblo judío vinculada a la concepción del tiempo sagrado. La lectura teológica de la historia de Bossuet ha sido desplazada por la interpretación racional de Voltaire.

Ahora bien, ¿en dónde se encuentra la posición de Vico, a este respecto? Sin lugar a dudas, considero que se halla mucho más cerca de Voltaire que de Bossuet, por dos razones: i) cabe suponer que, aun cuando la idea de “providencia” convive en Vico con la de “progreso”, es esta idea la que tiene más peso teórico en la construcción de la *ciencia nueva*; ii) cabe observar, en segundo lugar, que el concepto de “tiempo” en Vico, referido tanto a la historia ideal eterna como a la historia real temporal, tiene mucho más que ver con el tiempo de la historia secularizada de Voltaire que con la acepción teológica del tiempo de Bossuet.

En efecto, aunque, según Vico, “todas las naciones creen en una divinidad providencial” (*SN*, § 334) y practican alguna forma de religión –tal es uno de los principios de la *Scienza nuova*–, la producción de los acontecimientos humanos no es atribuida directamente a Dios, como la creación del mundo natural, sino al hombre.

“A cualquiera que reflexione sobre ello –escribe Vico–, debe asombrar el que todos los filósofos intentaran seriamente conseguir la ciencia de este mundo natural, del cual, puesto que Dios lo hizo, Él solo tiene la ciencia; y, sin embargo, olvidaran meditar sobre este asunto de las naciones, o sea, mundo civil, del que, puesto que lo habían hecho los hombres, ellos mismos podían alcanzar la ciencia” (*SN*, § 331, subr. mío).

No cabe duda de que esta verdad innegable tiene muy poco que ver con los planes de la providencia, en el *Discours* de Bossuet, de los que dependen no sólo

los destinos de los imperios, sino también las acciones de los hombres y cualquier otro acontecimiento. No cabe duda de que la tesis de Vico coincide exactamente con la afirmación de Voltaire según la cual los acontecimientos humanos son el efecto no de la acción de la providencia,³⁵ sino de otras causas. No cabe duda de que, en este punto, Vico se distancia también de Bossuet y anticipa a Voltaire. Basta observar, para confirmarlo, el orden de causas y efectos que sigue el curso de las naciones:

“Se verá que rige con constante y nunca interrumpido orden de causas y efectos –escribe–, siempre presente en las naciones, a través de tres clases de naturalezas; y de esas naturalezas surgen tres clases de costumbres, de esas costumbres observadas, tres clases de derechos naturales de las gentes; y, en consecuencia, a partir de esos derechos se constituyen tres tipos de Estados civiles, o sea, de repúblicas” (*SN*, § 915),

y así sucesivamente.

Por otra parte, ¿no habrá que interpretar la sucesión de las tres edades observadas en todas las naciones –las de los dioses, héroes y hombres–, a la luz de la idea de progreso, tan presente en escritores del siglo XVIII como Voltaire? Pero, se dirá, ¿tiene el mismo sentido la idea de progreso en Vico que en Voltaire, cuando el primero introduce junto con el *corso*, progresivo, el proceso del *ricorso*, hasta cierto punto regresivo? Habrá que tener en cuenta, con M. Caparrós, que incluso

“la idea volteriana de progreso ha sido harto controvertida. Su esquema de los cuatro grandes siglos parece complicar bastante la cuestión. En efecto, si esos momentos de la historia de la humanidad aparecen como picos aislados tras los cuales el relieve volverá a la llanura, no habrá en definitiva tal progreso, sino ciertos momentos de perfección que no tardarían en remitir, engullidos por las fuerzas oscuras del inmovilismo. El concepto se aproximaría, pues, a los *corsi e ricorsi* del devenir en espiral enunciado por Giambattista Vico.”³⁶

Pero tiene razón J.M. Sevilla al observar que el proceso en espiral no conduce precisamente “al salvajismo inicial y a las cavernas, sino a la simplicidad de la mente humana y a la renovación del espíritu humano”, porque “cada recurso consiste en un nuevo curso que comienza a partir del anterior, un ciclo a diferente nivel”.³⁷

En cualquier caso, dado que las ideas de providencia y progreso conviven en la teoría de Vico (*SN*, § 915), habría que preguntarse hasta qué punto la articulación de las dos ideas no genera alguna contradicción o incoherencia en su filosofía de la historia. Pero lo que no habría que preguntar desde esta perspectiva –basta observar– es dónde se sitúa el planteamiento de Vico. Su filosofía de la historia pro-

pone como meta la “conservación” del género humano, que Voltaire corregiría añadiendo la “perfección”. Pero ambos, Vico y Voltaire, han dejado de lado la exclusiva lectura teológica de la historia, con su fin providente, esto es, la salvación. Si ello es así, pese al resto metafísico-teológico en la teoría de Vico, el concepto de progreso es más decisivo en ésta, finalmente, que el de providencia divina.

Otro gran concepto de toda filosofía de la historia es la noción de *tiempo*. Hemos observado que en la teoría alternativa de Voltaire, respecto de la de Bossuet, el desplazamiento del tiempo sagrado hacia la concepción civil o profana del mismo ha marcado decisivamente su planteamiento. ¿Sucede lo mismo en la propuesta de Vico? Veamos.

Aunque Vico no deja de lado la historia sagrada, como hace Voltaire, arguyendo que es la única que narra y explica “más de ochocientos años el estado de naturaleza bajo los patriarcas, o sea, el estado de las familias, a partir de las cuales todos los políticos coinciden en que después surgieron los pueblos y las ciudades”; y que, frente a ella, la historia profana no nos ha contado nada, o muy poco, y confusamente (*SN*, § 165), sin embargo, no la erige en modelo epistemológico del saber histórico, ni la sitúa en el primer tramo de una lectura teológica del pasado, como San Agustín y Bossuet. Si así fuera, Vico mediría el tiempo profano sobre la pauta del tiempo sagrado que va desde el relato bíblico de la creación del primer hombre hasta el nacimiento de Cristo, y el juicio final.

Lo que se nos dice, por el contrario, en la *Scienza nuova*, es que el curso que siguen las naciones en sus costumbres se divide en tres “edades” —la de los dioses, la de los héroes y la de los hombres— (*SN*, § 915), a las que corresponden tres “períodos de tiempo” —los tiempos divinos, los tiempos heroicos, y los tiempos humanos— (*SN*, §§ 975-978). Parece indudable que esta secuencia temporal marca un largo proceso de secularización del tiempo. Ahora bien, dado que *corsi e ricorsi* se suceden alternativamente, habrá que entender que este proceso de secularización no es infinitamente progresivo en un sentido lineal, como tampoco lo es la idea misma del progreso a él vinculado, tal como lo hemos observado.

Con todo, aún tendríamos que preguntarnos por este resto metafísico que consiste en el lugar relevante que ocupa el pueblo judío en la *Scienza nuova*. Considero, sin embargo, que la teoría de Vico no hace sino anticipar en cierto modo la de Voltaire, dado que tanto el método filológico del primero como el método de inspiración científica del segundo no sólo contribuyen decisivamente a la primacía del uso del tiempo profano o secularizado,³⁸ sino sobre todo a la fundamentación de la investigación crítica de la historia humana.³⁹

Notas

1. R. G. COLLINGWOOD, *The idea of history*, Oxford, Oxford University Press, 1946, Part II, § 7 y § 9 (trad. cast. en F.C.E.: *Idea de la historia*, México, 1977, 6ª reimp.).

2. E. CASSIRER, *Philosophie der Aufklärung*, New Haven, Yale University Press, 1932, cap. V (trad. cast.

en F.C.E.: *La Filosofía de la Ilustración*, México, 1972, 3ª ed. rev.).

3. F. MEINECKE, *Die Entstehung des Historismus*, Múnich/Berlín, R. Oldeubourg, 1936, caps. I. 4 y II (trad. cast. en F.C.E.: *El historicismo y su génesis*, México, 1983).

4. J. M. SEVILLA, “El concepto de filosofía de la historia en la Modernidad”, en REYES MATE (ED.), *Filosofía de la Historia*, Madrid, Trotta-CSIC, 1993, pp. 65-84. Cfr. J. M. SEVILLA, *G. Vico: metafísica de la mente e historicismo antropológico*, Sevilla, Publicaciones Universidad de Sevilla, 1988.

5. ULRICH IM HOFF, *La Europa de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1993, p. 141.

6. VOLTAIRE, *Nouvelles considérations sur l'histoire* (1744), en R. POMEAU (ED.), *Oeuvres historiques*, París, Gallimard (Pléiade), 1962, p. 48; trad. cast. en *Opúsculos satíricos y filosóficos*, Madrid, Alfaguara, 1978, pp. 176 ss. Véase también: E. BELLO, “Voltaire y la filosofía de la historia”, en CH. PORSET ET AL., *Voltaire hoy. Un reto para el pensamiento*, A Coruña, Paideia, 1995, pp. 42 ss.

7. E. CASSIRER, *Filosofía de la Ilustración*, cit., p. 225.

8. Cfr. G. LEFEBVRE, *El nacimiento de la historiografía moderna*, Barcelona, Martínez Roca, 1974, pp. 92 ss.; J. LE GOFF, *Pensar la historia*, Barcelona, Paidós, 1991, trad. cast. de M. Vasallo, pp. 104-121.

9. E. CASSIRER, *Filosofía de la Ilustración*, cit., p. 225.

10. *Ibidem*, p. 225. Cfr. VOLTAIRE, *Eléments de la philosophie de Newton* (1738), R. L. WALTERS & W.H. BARBER (EDS.), Oxford, Voltaire Foundation, 1992.

11. R.G. COLLINGWOOD, *Idea de la historia*, cit., p. 83.

12. VOLTAIRE, *Histoire en Les Oeuvres Complètes de V.*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1987, vol. 33, pp. 184-185.

13. *Ibidem*, p. 177.

14. G. VICO (1744), *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comun natura delle nazioni*, en *Opere*, ed. de F. NICOLINI, Milán-Nápoles, Ricciardi, 1953 (*Ciencia Nueva*, trad. cast. Rocío de la Villa, Madrid, Tecnos, 1995), § 349. En adelante, *SN*.

15. J.M. SEVILLA, “El concepto de filosofía de la historia en la Modernidad”, cit., p. 71.

16. VOLTAIRE, *Histoire*, cit., p. 164.

17. *Ibidem*, p. 165.

18. F. MEINECKE, *op. cit.*; J.M. SEVILLA. “El concepto de filosofía de la historia en la Modernidad”, cit., p. 72.

19. VOLTAIRE, *Nuevas consideraciones sobre la historia* (1744), cit., p. 176.

20. LEON POMPA, *Vico: A Study of the “New Science”*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, cap. 8.

21. VOLTAIRE, *La Philosophie de l'histoire* (O.C. 59), ed. de J.H. BRUMFITT, Ginebra, Institut et Musée Voltaire, 1969. Cfr. E. BELLO, “Voltaire y la filosofía de la historia”, cit., pp. 47 ss.

22. Voltaire a J. Vernet, 1 junio 1744 (Besterman, 2778); el subrayado es nuestro.

23. J. LE GOFF, “Progreso/reacción”, en *Pensar la historia*, cit., pp. 196-233. J. B. BURY, *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin, and Growth*, Londres, Macmillan, 1921 (trad. cast.: *La idea del progreso*, Madrid, Alianza, 1971). R. NISBET, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa, 1971.

24. *El Siglo de Luis XIV*, México, F.C.E., 1954, trad. de N. Orfilia Reynal, p. 7; el subrayado es nuestro.

25. *Ibidem*, p. 8; el subrayado es nuestro.

26. E. CASSIRER, *op. cit.*, p. 244.

27. J. LE GOFF, *Pensar la historia*, cit., pp. 185-186

28. R. KOSELLECK, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. cast. de N. Smilg, Barcelona, Paidós, 1993, p. 308.

29. *Ibidem*, p. 59. Cfr. E. MORADIELLOS, *El oficio de historiador*, Madrid, Siglo XXI, 1994, p. 31.

30. J. B. BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle*, París, Firmin-Didot, 1803, p. 318.

31. A. J. AYER, *Voltaire*, trad. cast. de M. Candel, Barcelona, Crítica, 1988, p. 103.

32. Introducción a Voltaire, *La Philosophie de l'histoire* (O. C. 59), cit., pp. 28 ss.

33. Voltaire a Damilaville, 25 marzo 1664 (Besterman, 1652).

34. P. CRISTOFOLINI, “Las ciencias humanas y la filosofía de la historia entre Vico y Marx”, en G. TAGLIACOZZO (ED.), *Vico. Afinidades y contrastes*, México, F.C.E., 1990, trad. cast. p. 316.

35. Tomo el concepto de “providencia” en Vico en la acepción que justifica Leon Pompa, esto es, un concepto immanente que, “identificado con la función social de la legislación, resulta no ser sino otro modo de hablar de la naturaleza social del hombre” (*Vico: A Study of “New Science”*, cit., cap. 5). Tal lectura se opone a la acepción trascendente de dicho concepto, defendida por la interpretación idealista de Vico que sigue a B. Croce.

Para ampliar el debate, véase, además: la puntualización de E. BOCARDO (“El recurso a la providencia”, *Cuadernos sobre Vico*, 1995-1996, 5-6, pp. 293-312) a la tesis de L. Pompa; el amplio estudio de J. M. SEVILLA (“La radicalidad de las ideas de providencia y de progreso en la historia”, en J. VILLALOBOS (ED.), *Radicalidad y episteme*, Sevilla, ORP, 1991, pp. 39-105); y el recorrido histórico que hace E. PASCUCCI (“La providencia y la ubicación de Vico en la historia del pensamiento”, *Cuadernos sobre Vico*, 1995-1996, 5-6, pp. 313-321).

36 M. CAPARRÓS, “Estudio preliminar” a VOLTAIRE, *Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 1990, p. LIV.

37. J. M. SEVILLA, “El concepto de filosofía de la historia en la Modernidad”, cit., p. 73.

38. Sería preciso justificar el sentido de esta tesis en discusión con otras, por ejemplo, con la de F. Botturi, quien identifica el “tiempo histórico” en Vico con el “tiempo de la Providencia” (F. BOTTURI, “El tiempo histórico en Giambattista Vico”, *Cuadernos sobre Vico*, 1995-1996, 5-6, p. 46).

39. Agradezco al profesor Andrea Battistini el dato de que existe un amplio estudio en el que también se hace una comparación entre Vico y Voltaire; pero como aún no ha podido llegar a mis manos en el momento de finalizar este texto, indico los datos de referencia en atención al lector interesado: S. E. NGOENHA, “*Scienza nuova*” (Vico) et “*Essai sur les moeurs*” (Voltaire), Roma, Università Gregoriana, 1991.

* * *

