

CONSTITUCIÓN DE SABERES EN CIENCIAS HUMANAS

Julieta Espinosa

La razón y la pasión, los principales ingredientes de la naturaleza humana, han hecho florecer dos especies de ciencias, una Matemática y la otra Dogmática. La primera no da pie a discusión, pues consiste únicamente en la comparación de la figura y el movimiento, objetos sobre los cuales la verdad y el interés de los hombres no se encuentra en oposición. En la segunda, al contrario, todo está sujeto a disputa, porque ella se ocupa de comparar a los hombres, y examina sus derechos y sus beneficios, objetos sobre los cuales todas las veces que la razón será contraria al hombre, el hombre estará en contra de la razón.

TH. HOBBS

Una epistemología de las ciencias humanas, es decir, una reflexión sobre los objetos de estudio, los modos, las perspectivas que elaboran, modifican o cuestionan las explicaciones sobre las relaciones entre los hombres, es una necesidad teórica para comprender el proceso de constitución de los discursos que tienen por objetivo analizar y explicar la realidad modelada por los hombres.

Considerar que las ciencias humanas explican las relaciones entre los hombres, sea en el ámbito colectivo o en el individual, permite abarcar el espectro de actividades (de toda índole) y saberes (de cualquier grado) a partir de los cuales se establecen lazos de continuidad, de ruptura o de transformación, sustentados en ideas (discursivas o no) sobre modos de vida, valores de prácticas, modelos de actitudes, grados de conocimiento de las cosas exteriores, formas de vinculación con uno mismo y con los otros.

El análisis sobre la constitución del conocimiento en las ciencias humanas que proponemos se sustenta en el papel que juega la noción de 'naturaleza humana' en las transformaciones del saber sobre los hombres.

Expongamos primero las *razones teóricas* de este enfoque.

1) Las reflexiones y explicaciones sobre los hombres del mundo grecolatino, del cual no pocas ciencias humanas actuales se reclaman deudoras,¹ son incomprensibles si no entendemos el peso de la concepción de los actos de los hombres realizado, no a partir de una idea de hombre,² sino en términos de alma y cuerpo, es decir, de naturaleza humana.³ El hecho de considerarse constituidos por un alma y un cuerpo (que es *su* cuerpo),⁴ los conduce a explicarse a través de los vínculos que éste último guarda con la naturaleza en general, así como a partir de las posibilidades que el alma genera para moderarlos y/o dominarlos. Las relaciones entre los hombres no

¹ Cf. Finley, M. I., *El nacimiento de la política*, p. 76; Duchet, M., *Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières* (red. 1995), pp. 13-14; Duverger, M., *Sociología Política*, pp. 12-13 y *Métodos de las ciencias sociales*, pp. 20-21; Strauss, L., *Droit naturel et Histoire*, capítulos III y IV; Dilthey, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, cap. "La metafísica de los griegos y la realidad histórico-social" pp. 323-366; Sabine, G., *Historia de la teoría política*, p. 15; Arendt, H., *Condition de l'homme moderne*, cap. I; Saussure, F. de, *Cours de linguistique générale* (ed. T. de Mauro), p. 13; Dumézil, G., "Del mito a la historia", *Historia y diversidad de las culturas*; Sartori, G., *Teoría de la democracia*, t. II, cap. X; Aron, R., *Dimensiones de la conciencia histórica*, cap. V "Tucídides y el relato histórico".

² Cf. la "emergencia" de noción de "hombre" en el siglo XIX en Foucault, M., *Les mots et les choses* (1969), pp. 318-329. Regresaremos sobre ello.

³ El hecho de que el hombre esté constituido de un alma y un cuerpo es nombrado, hasta el siglo XVII, 'naturaleza humana'. Los problemas de tal concepción podemos dividirlos en: 1) la relación o la unión del alma y el cuerpo; 2) la relación del hombre consigo mismo en tanto que razón (alma o espíritu) y pasiones (cuerpo); 3) la organización de una sociedad que considere a sus miembros bajo tal perspectiva. La importancia y las respuestas a estas cuestiones serán desarrolladas de acuerdo con el autor. Cf. *Fragmentos* de Demócrito; Platón, *Timeo*, 69c-85e, *Sofista*; Hipócrates, *Sobre la enfermedad sagrada*; Hipócrates, "*Hipocrate à Philopoemen*"; Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, IV; Aristóteles, *Problème XXX, I*; Epicuro, *Lettre à Ménécée*, 127-128 y 131; Cicerón, *Disputas Tusculanas*, I, 33, 57; IV, 14; *Des finibus*, V, 10-11; Séneca, *Carta 65*, 16; Juan Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias* (1575); Hobbes, *Leviathan* y *De cive*; Descartes, *Passions de l'âme*; Spinoza, *Ética, TTP, TP*; y el texto de Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739) que modifica, ya en el siglo XVIII, los planteamientos.

⁴ La precisión es importante pues la distancia que implica el reconocimiento de los otros... cuerpos, no hubiera podido permitir el desarrollo de la 'enfermedad del alma' que regirá toda reflexión ética de esta época. Para muestra, ver Séneca, *Sobre la tranquilidad del alma*, sobre todo la primera parte. Cf. J. Pigeaud, *La maladie de l'âme*, pp. 9-22.

son creaciones superpuestas artificialmente a la realidad global, ellas son el resultado de los efectos inevitables que todo cuerpo humano sufre, modifica, aligera gracias al alma humana capaz de registrar, opinar y razonar sobre ellos.

2) El segundo⁵ gran momento de organización de los saberes, que comienza a fines del siglo XIII y culminará a fines del siglo XVII, hereda sin duda alguna la noción de naturaleza humana antes expuesta, insertándola, a su vez, en otra concepción del mundo producto de grandes descubrimientos, que van desde los escritos ignorados de su remoto pasado hasta los descubrimientos geográficos, anatómicos y astronómicos. A pesar de que el alma y el cuerpo seguirán siendo considerados como parte de la naturaleza, el saber comenzará a ambicionar desprenderse de dichas cadenas. En ese sentido, las explicaciones sobre las relaciones entre los hombres buscarán no la negación de la naturaleza humana, sino los medios a partir de los cuales —a pesar de ella— es posible institucionalizar y controlar sus efectos en la sociedad. Hasta este momento, el fin primero y último de toda empresa explicativa es el bien común, la paz, la seguridad. La búsqueda del conocimiento, sus diversas materias, tienen sentido sólo si plantean modos de vivir, sin luchas, entre los hombres.

3) Al saber del siglo XVIII ya no le importará el fin del saber, sino el saber mismo. En efecto, en aras de un espíritu puramente razonable, el estudio de las relaciones entre los hombres adquirirá sentido a partir de su clasificación y ordenamiento siguiendo “el orden metafísico de las operaciones del espíritu”,⁶ es decir, que el cuerpo humano tendrá un lugar en los espacios del saber natural y sólo la razón participará en las explicaciones sobre las relaciones entre los hombres.

4) Es la nueva concepción sobre los hombres lo que habilita el espectro de las ciencias humanas. Se trata de explicar los saberes bajo lineamientos “razonados” y “razonables”, legitimados por la normativización misma de los propios discursos.

⁵ Es claro que el saber de la Edad Media está dividido por un orden establecido (recordemos el *trivium* y el *quadrivium*) pero sabemos que tanto en el fin como en los objetivos que lo rigen no se encuentran preocupaciones de explicación de los hombres *por los hombres mismos*, sino siempre en tanto que elementos accidentales para explicar a Dios (tanto el de los cristianos como el de los judíos). “...car ce qui inspire les hommes du Moyen Age c’est la quête de la vérité éternelle, non de la vérité historique” (Le Goff, J., *La naissance du Purgatoire*, p. 184).

⁶ Cf. *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751), “Discours préliminaire”, p. 139.

Es esto lo que les permite llamarse “ciencias”, pues inauguran, con su aspiración, el camino de los experimentos, de los métodos, y el reconocimiento de un único adversario: los saberes mismos.

Tres observaciones generales son necesarias:

a) Por un lado, no se trata del enfrentamiento⁷ entre el análisis del conocimiento de las ciencias duras y de las ciencias humanas. No se pretende hacer comparaciones⁸ entre saberes, ahí donde, por definición, los fundamentos y los objetivos se diferencian⁹ claramente.

El conocimiento de las relaciones entre las cosas, propio de las ciencias naturales, tiene sus fundamentos en los datos reseñados,¹⁰ observados y analizados que los efectos mismos de las cosas aportan o permiten deducir.

⁷ Al abordar su propuesta sobre la función de las matemáticas en el estudio de la sociedad, T. P. Wilson recuerda que “la posición metodológica predominante en sociología y economía desde la Ilustración ha sido la que defiende que los fenómenos sociales deben entenderse siguiendo el modelo de las ciencias naturales.” (“La sociología y el método matemático”, pp. 489-490.)

⁸ “Se ha pensado que el conocimiento antropológico carece de la certidumbre absoluta que erróneamente se le atribuye al conocimiento de las ciencias naturales. Una consecuencia de esta comparación ha sido el considerar a la etnografía como poco confiable, y a los etnógrafos, como escritores de ficción.” (M. Carrithers, “Antropología: ¿Arte o ciencia?”, p. 357. Cf. también Bourdieu, Chamboredon, Passeron, *El oficio de sociólogo*, pp. 18-24.)

⁹ Por ejemplo, afirma P. Veyne sobre la historia: “Il n’y a pas de moteur de l’histoire, mais seulement des variables stratégiques qui ne sont pas les mêmes d’une conjoncture à l’autre; l’histoire, celle qu’on fait et ce qu’on écrit, n’est donc pas affaire de science, mais de prudence.” (“L’histoire conceptualisante”, pp. 99-100.)

¹⁰ Distinguiendo entre el objeto de estudio de la ciencia y el de una historia de las ciencias, Canguilhem afirma: “Cet objet naturel [los cristales, por ejemplo] hors de tout discours tenu sur lui, n’est pas, bien entendu, l’objet scientifique. La nature n’est pas d’elle-même découpée et répartie en objets et en phénomènes scientifiques. C’est la science qui constitue son objet à partir du moment où elle a inventé une méthode pour former, par des propositions capables d’être composées intégralement, une théorie contrôlée par le souci de la prendre en faute. [...] L’objet scientifique, constitué par le discours méthodique, est second, bien que non dérivé, par rapport à l’objet naturel, initial, et qu’on dirait volontiers, en jouant sur le sens, pré-texte.” (*Etudes d’Histoire et de Philosophie des Sciences*, pp. 16-17.)

El conocimiento de las relaciones¹¹ entre los hombres, concerniente a las ciencias humanas, tiene por fundamentos los actos y las acciones de los hombres, que responden¹² a diferentes maneras de concebir¹³ a los otros y a sí mismos a partir de la diversidad de *grados de conocimiento*¹⁴ (opiniones, imaginación, hábitos, costumbres, experiencias, ideas sistematizadas). Entendemos por ‘actos’ las actividades que realizan los hombres sin tener necesariamente conocimiento de su explicación; por ‘acciones’ entendemos aquello que deriva de ideas que aportan una argumentación para ser realizadas. Estas precisiones nos permiten comprender, primero, que las ciencias humanas, dependiendo de su especialidad (perspectiva), estudian prioritariamente uno u otro estrato de las actividades o uno u otro grado del conocimiento. Segundo, que un análisis sobre los procesos de formación de sus teorías no puede limitarse a favorecer cualquiera de ambos lados.

¹¹ M. de Certeau en *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, subraya cómo el uso particular y cotidiano de lo que se enseña “oficialmente” puede rebasar el objetivo primero señalado para las cosas: “La présence et la circulation d’une représentation (enseignée comme le code de la promotion socio-économique par des prédicateurs, par des éducateurs ou par des vulgarisateurs) n’indiquent nullement ce qu’elle est pour ses utilisateurs. Il faut encore analyser sa manipulation par les pratiquants qui n’en sont pas les fabricateurs. Alors seulement on peut apprécier l’écart ou la similitude entre la production de l’image et la production secondaire qui se cache dans les procès de son utilisation” (p. xxxviii, sub. mío). Esto no es lejano a lo que ya Marx había objetado, cf. Arendt., H., *op. cit.*, p. 322, nota 1.

¹² Por ejemplo, la ‘*ratio* popular’ definida por M. de Certeau en relación con sus “artes de hacer”: “Ces pratiques mettent en jeu une *ratio* ‘populaire’, une *manière de penser investie dans une manière d’agir*, un art de combiner indissociable d’un art d’utiliser.” (*Arts de faire*, p. XLI. Sub. mío.)

¹³ Las diferentes historias, por ejemplo, que distingue P. Veyne: “L’histoire non événementielle se pose en s’opposant à l’histoire d’autrefois, à l’‘histoire traités-et-batailles’; cette dernière était une histoire narrative, écrite au niveau des sources, c’est-à-dire au niveau de la vision que les contemporains, auteurs des sources, avaient de leur propre histoire. Ils en avaient évidemment une vision confuse et incomplète’ ils parlaient crise ministérielle, mais non idéal/types d’instabilité politique” (“L’histoire conceptualisante”, p. 104).

¹⁴ Como precisa P. Veyne: “Mais l’individu n’est pas le cogito; la conscience est la moindre partie de la psyché. Les instincts, les facultés, les tendances, les habits, les mécanismes de l’esprit et les fins de chacun sont un monde de réalités psychiques qui ne parviennent à la conscience que par leurs effets, ainsi que la grammaire d’une langue, les formes du syllogisme ou les souvenirs latents.” (*Ibid.*, p. 111.) Subrayemos que la expresión “grados de conocimiento” no implica, en modo alguno, una jerarquización.

En efecto, cuando se consideran los grados de conocimiento susceptibles de participar en las maneras de comprender el mundo y al distinguir que los hombres actúan conociendo o ignorando las causas de sus actividades, no podemos menos que reconocer la relación indisociable entre ambos, desde el momento en que cualquier grado de conocimiento produce un resultado (contando incluso que éste sea la inmovilidad o el movimiento mínimo),¹⁵ así como el hecho de que toda actividad implica ciertas ideas (incluso aquellas que sean producto de la imaginación, la fantasía o la superstición). En este sentido, toda separación entre las ideas y las prácticas, es decir, entre lo que el hombre piensa y lo que realiza, resulta improcedente: “es una falsa dicotomía entre conocimiento y actividad, lo que ha creado una falsa ilusión de conocimientos desarticulados e incuestionables.”¹⁶

Si el objeto de estudio de las ciencias naturales es distinto del de las ciencias humanas, la reflexión sobre sus modos de constitución ¿debe ser distinta, por lo tanto? O, dicho de otro modo, la posibilidad de seguir las transformaciones teóricas de cada saber ¿puede ser independiente del contenido mismo de los saberes? ¿Podemos afirmar que el término de ‘organismo’ podría rastrearse en cualquier teoría bajo una definición única?

b) Por otro lado, no se trata de encontrar una nueva *definición* de la verdad que abarque globalmente los distintos conocimientos para medir así los saberes que se aproximen o se alejen de ésta.¹⁷

¹⁵ Una idea incompleta, dice Spinoza, produce actos de los hombres que no van a alcanzar su más alto grado de eficacia. Cuando, por ejemplo, se imagina que la resignación o el arrepentimiento, ideas tan difundidas entre los creyentes, son opciones a seguir, el hombre acepta (por su comprensión incompleta de las cosas) conducirse sin que, en realidad, su movimiento genere algo. Cf. *Ética*, III, 51, 53, 54 y 55 con su escolio; Def. de Afectos 27.

¹⁶ M. Carrithers, *op. cit.*, p. 362.

¹⁷ Nuestra propuesta sigue el planteamiento de Etienne Balibar en *Lieux et noms de la vérité*, donde lleva, hasta sus últimas consecuencias, la distinción entre institución y constitución de la verdad (ejemplificándola con Hobbes y Spinoza), así como la afirmación de Spinoza: “*veritas norma sui et falsi*”. Nuestra intención es “transferir” el análisis sobre el problema de la verdad centrado en las ciencias de la naturaleza al de las ciencias humanas, tomando en cuenta que se trata de objetos de conocimiento distintos.

El sentido de la “verdad” está contenido, históricamente, en una interminable¹⁸ lista de nombres: la verdad es el bien, dios, la libertad, la ciencia, que señalan, a su vez, a sus contrarios:

La no-verdad se entiende en muchos sentidos: hay lo falso, pero hay el error, el olvido y la infidelidad, la mentira, hay la fiction, hay lo ilusorio o la apariencia, y cada uno de esos opuestos de lo verdadero tiene algo de irreductible con los otros, no solamente lingüísticamente, sino en que ello obliga a *elegir un sentido* de la verdad.¹⁹ Cuando se elige un “contenido” para la verdad, se enfrentan dos problemas: primero, demostrar que dicho contenido no es otra cosa que la verdad; segundo, explicar, entonces, cual es el papel de todos los otros elementos que de ahí derivan. Así, decir que la verdad es la Naturaleza es decir, también,²⁰ que ella no es ni Dios, ni la razón, ni el Derecho. Es claro, pues, que los distintos²¹ nombres dados a la verdad desplazan a otros y que su aparición en los distintos saberes evidencia una lucha por instaurar e institucionalizar un marco “verdadero” al que deberán subordinarse los otros nombres.

Al analizar los distintos momentos pertenecientes a un saber, encontramos que sus transformaciones son detectables en términos de confrontación de definiciones de conceptos que marcan nuevos límites a la explicación, al mismo tiempo que evidencian eso anterior así como aquello que hay que inscribir en el espacio de la no-verdad. Así, la definición de la ‘experiencia’ en San Agustín, Montaigne y Descartes prevé contener los pasos vividos por un sujeto único filtrados y transformados por él, hasta alcanzar la nueva posición desde la cual se expresan (San Agustín y la

¹⁸ “...la théologie dit que Dieu est la vérité même (*ipsissima veritas*), de même que la vérité est divine [...] Ou encore l’éthique, par la bouche de la philosophie, dit que le Bien est la vérité, ou que la loi morale (c’est-à-dire l’unité transcendante de la liberté et de l’obligation) est la vérité de la vérité [...] Ou encore l’économie parle non seulement de la *vérité de la monnaie* (qui s’oppose à sa falsification) mais de la *vérité des prix* [...] Le Droit aussi dit qu’il est un nom de la vérité, avec le Digeste: res judicata pro veritate habetur (que Pierre Legendre traduit de deux façons” (Balibar, E., *ibid.*, p. 84).

¹⁹ “*la non-vérité s’entend en plusieurs sens:* il y a le faux, mais il y a l’erreur, l’oubli et l’infidélité, le mensonge, il y a la fiction, il y a l’illusoire ou l’apparence, et chacun de ces opposés du vrai a quelque chose d’irréductible aux autres, non seulement linguistiquement, mais en ce qu’il oblige à *choisir un sens* pour la vérité” (*ibid.*, p. 76).

²⁰ *Ibid.*, pp. 90-91.

²¹ “... un nouveau nom de la vérité peut en déplacer plusieurs, qui sont mutuellement conflictuels.” (*Ibid.*, p. 91.)

verdadera luz descubierta, Montaigne y la decisión de ser él mismo su objeto de conocimiento, Descartes y el hallazgo de su *cogito*). El mismo “nombre”, en cambio, en el pensamiento de Spinoza,²² señala la diversidad de elementos teóricos que intervienen en la formación de las ideas del hombre a partir de las cuales se constituye una posición que no deriva de una “purificación” personal, sino de la comprensión del papel que los distintos grados de conocimiento efectúan en el pensamiento de los hombres.

La definición del ‘vulgo’ (*vulgus*) y de la ‘plebe’ (*plebs*) dentro del saber político, que remonta a Tito Livio,²³ los excluyen del poder no sólo porque no lo posean, sino porque se les adjudica una incultura “natural” y una naturaleza humana “incompatible” con la de los *dominus*. Althusius, hablando de la necesidad de conocer la naturaleza del pueblo, afirma: “Entre los súbditos hay dos clases de ciudadanos, plebe y nobleza. La plebe debe ser alegrada con abundancia de víveres y frenada con el temor de la justicia; en cambio, la nobleza, como se atrae a ésta con el estímulo del honor, así se la corrige con el freno del pudor.”²⁴ En el *Tratado político*, Spinoza²⁵ demostrará²⁶ que la naturaleza humana es una y la misma para todos, así como el hecho de que los actos de los *dominus* proceden de las mismas ideas que comparten con el vulgo: opiniones, imaginaciones, supersticiones. Los actos “viciosos” de la plebe se iluminan en los *dominus* gracias a que su ignorancia es elegante. En todo caso, lo que los diferencia es la espectacularidad y las riquezas, valores “aceptados” por todos (aunque no por las mismas razones). El desplazamiento del sentido de la verdad en estas definiciones implica una nueva delimitación de los conceptos y de las argumentaciones que conllevan.

Podemos afirmar que en el análisis sobre la constitución del conocimiento la confrontación de posiciones debe realizarse en términos de conceptos y de los elementos que le

²² Cfr. Spinoza, B. de, *Tratado de la reforma del entendimiento*, núms. 1-12 y Moreau, P. F., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, París, PUF, 1995, pp. 3-224.

²³ Tito Livio, *Décadas de la historia romana*, XXIV, 25, 8.

²⁴ Altusio, J., *La Política. Metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos* (1603), trad. P. Mariño, cap. XXIII, 14, p. 295.

²⁵ *Tratado Político*, I, núms. 1-5; VI, núms. 1-3; y el fundamental párrafo 27 de VII. En la *Ética*, véase III, Def. de Afectos, 28 y 29; IV, 57 con escolio.

²⁶ Cf. los antecedentes neerlandeses en Chauí, Marilena, “El vulgo y la plebe en el *Tratado Político*”, pp. 69-76.

otorgan validez. Una epistemología *del concepto* consiste en: hacer de conceptos determinados la unidad pertinente, típica del saber científico, en oposición, claro, a una epistemología empirista, pero también a una epistemología centrada en la descripción y la discusión de teorías. Un concepto científico implica una o muchas teorías. Sin embargo, una teoría no basta para determinar lo que le otorga científicidad a un concepto.²⁷

Los dos ejemplos expuestos (“experiencia” y “*vulgus*”, “*plebs*”, “*dominus*”) muestran cómo las definiciones dadas sólo adquieren espesor teórico al inscribirlas en las diferentes argumentaciones que las contienen; es porque se insertan en el campo de su historia (y no en una historicidad cualquiera) como ubicamos sus fundamentos. El análisis de sus orígenes no significa la refutación ni el perfeccionamiento de unas frente a las otras, sencillamente (y no es una simpleza) ello permite mostrar en qué condiciones la definición misma se sostiene y cuáles son sus efectos.²⁸

Es por lo anterior que se propone, no una definición de la verdad, sino una *noción de verdad* (basada en conceptos) en tanto que espacio de encuentro de distintas ideas que constituyen —en su entrecruzamiento— una explicación de lo analizado, mostrando sus orígenes y consecuencias. Un lugar de encuentro así constituido expresa la multiplicidad de elementos que confluyen hacia la demostración (explicación) y, al mismo tiempo, evidencia la diversidad de vías posibles para continuarla:

Consideradas en el movimiento de su producción, las demostraciones no son *respuestas* aportadas a preguntas dadas de una vez y para siempre, y que se encontrarían así encerradas las unas después de las otras, sino *sitios* para el descubrimiento de nuevos problemas bien planteados. En ese sentido, se puede decir —sin paradoja— que entre más una ciencia es demostrativa, más adquiere también un carácter experimental.²⁹

²⁷ Una epistemología *del concepto* consiste en: “faire des concepts déterminés l’unité pertinente, typique du savoir scientifique, par opposition certes à une épistémologie empiriste, mais aussi à une épistémologie centrée sur la description et la discussion *des théories*. Un concept scientifique implique une ou plusieurs théories. Pourtant une théorie ne suffit pas à déterminer ce qui fait la scientificité d’un concept.” (Balibar, *op. cit.*, pp. 109-110.)

²⁸ “toute science est comme telle, non pas la connaissance d’un pure ‘objet’, mais science de *quelque chose des déterminations formelles du sujet*.” (*Ibid.*, p. 130.)

²⁹ “... prises dans le mouvement de leur production, les démonstrations ne sont pas des *réponses* apportées à des questions données une fois pour toutes et qui se trouveraient ainsi fermées les unes après les autres, mais des *sites* pour la découverte de nouveaux problèmes bien posés. En ce sens on peut dire, sans paradoxe, que *plus une science est démonstrative, plus elle acquiert aussi un caractère expérimental*” (*ibid.*, p. 116).

Las ideas, de esta manera encadenadas en las explicaciones, son punto de llegada (porque muestran el resultado último, no sólo con ideas fundamentadas sino también con las ideas incompletas que delimitan a las primeras) y, sin duda, espacio de partida (porque las ideas incompletas —los problemas— permanecen como la tarea a continuar). La *noción de verdad* diluye el carácter estático de toda *definición* de la verdad sin por ello relativizar su exigencia explicativa (demostrativa).

Abandonar las definiciones de la verdad en aras de explicaciones que muestren los lazos, las relaciones, las causas entre los distintos materiales que las conforman, evita sus adaptaciones (forzadas) entre campos de saber distintos, y la decepcionante (e inútil) práctica de aspirar a una “etiqueta” ajena (aunque esté de moda).

Los conocimientos de las ciencias humanas pueden, sin duda, detentar un espacio en los lugares y los nombres de la verdad, toda vez que entendamos que “un resultado no posee verdad más que en la medida en que está acompañado del conocimiento de sus condiciones de ‘producción’ y de los problemas abiertos que producen su demostración.”³⁰

c) Finalmente, centrando nuestro trabajo en las ciencias humanas, es necesario considerar que la reflexión sobre la constitución de sus conocimientos no pretende establecer ni desentrañar un método que garantice su evolución o su progreso. Un análisis sobre los modos de conocer las relaciones entre los hombres (individuales y colectivas)³¹ mostraría, al contrario, que las transformaciones en las teorías más acabadas (más completas) en este campo han inaugurado —a partir de problematizaciones en los conceptos— nuevas vías para abordar su objeto de estudio. La ilusión de un método único y firme se muestra improcedente cuando reconocemos³² que el orden, el seguimiento de los análisis, las líneas directrices (fundamentos) de un texto

³⁰ “... un résultat n’a de vérité que dans la mesure où il est accompagné de la connaissance de ses conditions de ‘production’ et des problèmes ouverts que soulève sa démonstration.” (*Ibid.*, p. 118.)

³¹ No es inútil recordar que “rien ne montre mieux les dimensions collectives de l’individu que l’études des mentalités; au vrai, analyser une mentalité, c’est analyser un collectif. Un mentalité n’est pas seulement le fait que plusieurs individus pensent la même chose: cette pensée, en chacun d’eux, est, de diverses manières, marquée par le fait que les autres la pensent aussi.” (P. Veyne, “L’histoire conceptualisante”, p. 113.)

³² “Un discours maintiendra donc une marque de scientificité en explicitant les conditions et les règles de sa production, et d’abord les relations d’où il naît.” (M. de Certeau, *Art de faire*, p. 72.)

o de una teoría, sólo son detectables después de su realización. En el momento en que un concepto es definido de otra manera, se pueden ubicar sus diferencias frente a otras definiciones y las consecuencias que representa dentro del proceso mismo del saber que se trata. La comprensión de las transformaciones y sus implicaciones se detectan *porque se realizan*, y no por un anuncio posible previo: “El corte está en la construcción de esos conceptos: es por ello que él es necesariamente inmanente al evento: él no puede ser anticipado ficticiamente por un discurso epistemológico que prescribiría *a priori* las formas de la innovación.”³³

La confusión entre el seguimiento de un plan trazado con sus resultados ha conducido a creer que una secuencia de pasos, por sí misma, produce nuevas ideas.³⁴

Si una reflexión sobre la constitución de los conocimientos de las ciencias humanas tiene sentido es porque permite comprender los caminos a través de los cuales las ideas se entrecruzan en el interior de una explicación, de una teoría o de una obra. Esto mostrará sus orígenes y sus inflexiones, sus alcances y sus límites, sus diferencias y las consecuencias a extraer. El compromiso del análisis —así entendido— es trazar las huellas de las transformaciones operadas en el interior de cada saber; reconocer las maneras en que se relacionan diferentes ideas (explicaciones) y los matices que distinguen a unas de otras.

Como en un taller o en un laboratorio, los objetos producidos por una investigación resultan de su aportación, más o menos original, en el campo en donde ella ha sido posible. Ellos conducen, pues, a un “estado de la cuestión”, es decir, a una red de intercambios

³³ “La coupure est dans la construction de ces concepts: c’est pourquoi elle est nécessairement immanente à l’événement: elle ne peut pas être anticipée fictivement, par un discours épistémologique qui prescrirait a priori les formes de l’innovation.” (Balibar, *op. cit.*, pp. 105-106.)

³⁴ Dicha confusión es históricamente explicable. A partir del Renacimiento, el pensamiento occidental ha buscado, por un lado, establecer su diferencia frente al pasado y, por otro, definir aquello que asegure su permanencia en el futuro. En ese doble sentido, se subrayan los errores precedentes (la querrela entre los antiguos y los modernos, por ejemplo) y se postula el carácter incorruptible de la línea propuesta. Esta posición alcanza su cenit con el *Discours de la methode* (1637) de Descartes, quien no hace más que llevar hasta sus últimas consecuencias una polémica ya larga para su época. La ilusión de un pensamiento único, genial, luminoso, ha nacido. Abundantes serán los trabajos que muestren las indudables deudas de las incuestionables aportaciones de Descartes. Cf. H. Arendt, *Condition de l’homme moderne*, nota 1, p. 316, donde reseña las afirmaciones que van en ese sentido de N. Tartaglia, G. Galilei, T. Hobbes y Descartes.

profesionales y textuales, a la “dialéctica” de un trabajo en curso (si por “dialéctica” designamos, como en el siglo XVI, los movimientos de las relaciones entre planteamientos diferentes sobre una misma escena, y no el poder asignado a un lugar particular para totalizar o “rebasar” esas diferencias).³⁵

Reconociendo, entonces, que la epistemología de las ciencias humanas no puede sustentarse en saberes con distinto objeto de conocimiento, que la naturaleza de sus conocimientos debe medirse en términos de una *noción de verdad* entendida como lugar de encuentro de ideas que aportan una explicación específica sobre los hombres desde una perspectiva particular invitando así a la continuación y, por último, que los caminos que cada propuesta inaugura son, de suyo, surcos abiertos en el transcurrir del proceso y no terrenos preparados, podemos introducirnos en las vías seguidas para hablar de las relaciones entre los hombres. Tengamos presente, antes que nada, el objetivo del presente trabajo: ubicar cómo el pensamiento del mundo occidental ha transformado su reflexión sobre los fundamentos del saber que tiene por objeto al hombre frente a sí mismo y frente a los otros.

Explicar la naturaleza humana, constituer las ciencias humanas

El saber sobre las relaciones entre los hombres tiene una historia, la ancestral historia del hombre que se ve frente al mundo y frente a los otros para explicar o proponer maneras de relacionarse, de conducirse y de conocer las cosas exteriores.

La tradición grecolatina conservada (por limitarnos al pensamiento occidental más conocido) alberga, en textos ajenos a toda clasificación contemporánea, conocimientos sobre las prácticas médicas, políticas, literarias, guerreras, religiosas, míticas, culinarias, oníricas, botánicas, zoológicas, domésticas, jurídicas, mortuorias, arquitectónicas, matemáticas, físicas, epistemológicas y astrológicas. Dicho de otra manera, son discursos que nos hablan de la enfermedad, del enfermo y del médico; del

³⁵ “Comme dans un atelier ou dans un laboratoire, les objets produits par une recherche résultent de son apport, plus ou moins original, dans le champ où elle a été rendue possible. Ils renvoient donc à un ‘état de la question’, c’est-à-dire à un *réseau d’échanges* professionnels et textuels, à la ‘dialectique’ d’un travail un cours (si par ‘dialectique’, on désigne, comme au XVI^e siècle, les mouvements des relations entre démarches différentes sur une même scène, et non le pouvoir assigné à une place particulière de totaliser ou ‘surmonter’ ces différences).” (M. de Certau, *Art de faire*, pp. 71-72.)

mal³⁶ y de la vergüenza;³⁷ de la justicia y de la amistad; de la venganza³⁸ y del amor;³⁹ del sexo y de la fisiología humana; del deseo de poder; de la inmortalidad divina, del destino, de la fortuna,⁴⁰ de las bondades de la miel⁴¹ y de los excesos de mesa, de las revelaciones, de los sueños⁴² y sus significados, de las plantas⁴³ benéficas, de las comi-

³⁶ “Chasse de ton coeur virginal cette flamme qui le dévore, si tu le peux, malheureuse. Si je le pouvais, je serais guérie; mais, malgré moi, une force inconnue m’accable; la passion me donne un conseil, la raison m’en donne un autre; *je vois le bien, je l’approuve et c’est le mal qui m’entraîne.*” (Ovidio, *Metamorfosis*, VII, 15-25. Sub. mío.)

³⁷ “La vergüenza es también extraña al hombre bueno, ya que ella nace de las malas acciones y un hombre bueno debe abstenerse de ellas. [...] La vergüenza caracteriza al que es malo, ya que él es por naturaleza capaz de cometer actos vergonzosos. Y ser de tal manera que uno cometa actos de esta naturaleza y creer que, porque uno enrojece por ellos, es ya bueno, es absurdo. La vergüenza no nace más que con ocasión de nuestros actos voluntarios, y el hombre bueno no cometerá jamás voluntariamente malas acciones.” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IV, 9, 1128b.)

³⁸ La lucha de Tiestes y su hermano Atreo por el trono de Micenas se termina con la decisión de Zeus a favor de Atreo. Tiestes, antes de ser desterrado, tuvo tiempo de seducir a la esposa de su hermano. La venganza de Atreo: le ofrece a Tiestes un gran banquete preparado con sus hijos. Al saberlos en sus entrañas y reclamar, Atreo explica a su hermano: “Al crimen debe ponerse un límite cuando cometes un crimen, no cuando trates de devolverlo... / *Esto incluso es demasiado poco para mí*: desde la propia herida debí verter la sangre caliente sobre tu rostro para que la bebieras cuando aún estaban vivos” (Séneca, *Tiestes*, 1052-1056).

³⁹ Didón, “la reina, de largo tiempo herida de la cuita grave, fomenta la llaga en sus venas y es presa del oculto fuego” (Virgilio, *Eneida*, IV).

⁴⁰ “Estamos siempre en la incertidumbre de la fortuna que nos deparará el porvenir, de los tornadizos acasos de la suerte, y del final que nos aguarda.” (Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, III, 1080-1085.)

⁴¹ Cf. Ovidio, *Los productos de belleza para el rostro de la mujer*. Versión francesa: *Les produits de beauté pour le visage de la femme*; Aristóteles, *Ética a Nicómaco*.

⁴² Artemidoro, en su libro *La clef des songes*, explica lo que significa soñar ser ahorcado: “Être sacrifié, être égorgé près de l’autel d’un dieu ou en public à l’Assemblée ou à l’Agora, est bon pour tous, surtout pour les esclaves: car, de façon brillante et visible, ils seront libres” (II, 51, p. 166). Para los que sueñan que están locos, dice Artemidoro: “est bon pour ceux qui se lancent dans une entreprise: car où que se lancent les fous, nul ne les arrête. Cela devrait être surtout bon pour ceux qui veulent faire les démagogues et gouverner la populace et pour ceux qui descendent dans la populace, ils obtiendront meilleur accueil.” (III, 42, p. 200.)

⁴³ Lucrecio se compara, por la manera poéticamente agradable de introducir su tema, con lo que hacen los médicos para administrar el ajeno a los niños: les ponen miel en la orilla de la copa (*De la naturaleza de las cosas*, IV, 10-17).

das,⁴⁴ de los animales,⁴⁵ de estrategias militares y políticas; de la música;⁴⁶ del desierto, de la cárcel y del suicidio “voluntario”;⁴⁷ de la educación de los jóvenes varones y de la buena esposa; de los impuestos, del tributo y de las ofrendas; del espacio ordenado para la vida pública⁴⁸ y privada,⁴⁹ de las asambleas y de la corrupción de senadores, de las enfermedades del alma y las del cuerpo, de la navegación; del agua, la tierra, el viento y el fuego; de las causas de la unión de las cosas, del cambio de las cosas, de la bóveda celeste, de los fines⁵⁰ del arte del discurso convin-

⁴⁴ En la ornamentación del escudo de Aquiles, forjado por el cojo Hefesto, la segunda escena nos habla de ellas: “Y el rey entre ellos de pie, estaba, en silencio, al borde de la ringla, con su cetro en la mano y gozoso el corazón. Heraldos, a lo lejos, preparaban un banquete debajo de una encina, los cuales después de sacrificar un buey enorme, a él se aplicaban. Y unas mujeres iban amasando, como comida de los jornaleros, harina blanca en gran abundancia.” (*Iliada*, XVIII, 555-560.)

⁴⁵ Aristóteles, *Historia de los animales*; Plinio el Viejo, *Historias naturales*.

⁴⁶ “Je crois en effet avec Platon que rien n’agit plus sur des âmes tendres et molles que la musique avec ses modes divers; on ne saurait dire combien grande est sa puissance pour le bien et pour le mal La musique ranime la langueur, alanguit la fougue; tantôt c’est le relâchement, tantôt la tension des âmes qu’elle a pour effet” (Ciceron, *Des lois*, II, núm. 15, p. 168).

⁴⁷ Otorgadas las armas de Aquiles a Ulises, Áyax toma su espada: “‘Celle-là du moins est à moi, dit-il. Ulysse la demanderait-il aussi? Il faut qu’elle me serve contre moi-même; après avoir été si souvent trempée dans le sang des Phrygiens, elle sera trempée dans celui de son maître; ainsi Ajax ne pourra être vaincu que par Ajax’. Il dit et dans sa poitrine jusqu’alors sans blessure il plonge, à l’endroit vulnérable, son épée meurtrière.” (*Metamorfosis*, XIII, 369-394.)

⁴⁸ “Pour ce qui est des jeux publics, il y en a de deux sortes, le cirque et le théâtre; au cirque c’est dans des exercices tels que la course à pied, le combat à coups de poing, la lutte, les courses de chars, que des athlètes se disputent le prix. Au théâtre on fait assaut de chants, de musique vocale et instrumentale, mais il y faut observer la modération que la loi prescrit.” (Ciceron, *Des lois*, II, núm. 15, p. 168.)

⁴⁹ Uno de los lamentos de Aquiles por la muerte de Patroclo: “Porque antes en mi pecho esperaba mi corazón que yo perecería solo, lejos de Argos, tierra que nutre yeguas, aquí mismo en Troya, y que tú, en cambio, volverías a Ftia, de forma que pudieras sacar fuera de Esciros a mi hijo con tu negra nave ligera y que le mostraras todas mis propiedades una a una, mis posesiones, siervos y, además mi gran palacio de elevados techos.” (*Iliada*, XIX, 325-335.)

⁵⁰ Cf., Aristóteles, *Retórica*, Libro II. Un ejemplo: cuando Ulises disputa con Áyax el derecho a heredar las armas de Aquiles, Ovidio lo hace reconocer las bondades del lenguaje: ‘...ne faites pas à mon adversaire un mérite d’avoir l’air aussi obtus qu’il l’est en effet; ne me faites pas, à moi, un grief de mon esprit, qui vous a toujours été utile, Achéens; ne me reprochez pas le talent que je puis avoir pour la parole, s’il se met aujourd’hui à mon service, après s’être si souvent mis au vôtre, et souffrez qu’aucun de nous ne renonce à ses avantages.’ (*Metamorfosis*, XIII, 130-135. Sub. mío.) Los resultados no se hacen esperar: “L’assemblée des chefs fut persuadée et témoigna par sa décision du pouvoir de l’éloquence; ce fut un orateur qui obtint les armes du guerrier.” (*Ibid.*, 369-394.)

cente,⁵¹ de la melodía del lenguaje, de las ceremonias⁵² por la muerte, del saber del hombre,⁵³ de las consecuencias⁵⁴ del saber del bárbaro, del saber del saber.⁵⁵

Intentar inscribir todos esos temas en las disciplinas humanas actualmente consideradas sería una tarea por lo demás estéril. ¿Como entender las causas de la melancolía detalladas en el *Problema XXX, I* de Aristóteles separándolas del papel de la bilis negra estudiado en los textos médicos de la época? ¿En dónde comienza el análisis del alma y el del cuerpo para explicar los actos incontrolables de los hombres producto de la pasión en la *Ética a Nicómaco* y en dónde el de la política? ¿Qué ciencia humana nos explicaría la afirmación de Artemidoro, especialista en la interpretación de los sueños en el siglo II d.C., cuando dice que “Soñar que uno es rey, predice la muerte para el enfermo —pues sólo el rey, como el muerto, no está sujeto a nadie; para el sano, eso predice la pérdida de todos los parientes y la separación de socios— pues el rey no tiene socios. Para el malhechor, tal sueño predice cadenas y pone al descubierto las cosas escondidas: pues el rey es visible para todos y tiene numerosos cuidadores.”⁵⁶

⁵¹ Nadie ha recorrido los pasajes descritos por Lucrecio, nos dice al principio del libro cuarto; contenido y forma son innovadores: “...así yo ahora, pareciendo austera / y nueva y repugnante esta doctrina / al común de los hombres, exponerte / quise nuestro sistema con canciones / suaves de las musas, y endulzarle / con el rico sabor de poesía.” (*De la naturaleza de las cosas*, IV, 24-29.)

⁵² Después del lamento de Briseida, esposa de Patroclo, Homero anota: “Así dijo llorando, y después de ella exhalaban gemidos las mujeres, en apariencia, por Patroclo muerto, pero, en verdad, cada una de ellas por sus propias luctuosas aflicciones.” (*Iliada*, XIX, 300.)

⁵³ “Quant tous les pouvoirs se sont trouves en la possession d’un dominateur unique, quand il n’a plus été possible ni de donner son avis ni d’exercer une légitime influence, quand j’eus perdu les hommes éminents en compagnie desquels j’avais lutté pour la défense de la chose publique, je n’ai pas voulu m’abandonner aux tristesses qui m’eussent accablé si je n’avais réagi, ni a des plaisirs indignes d’un homme cultivé. [...] Mon âme se refusant à l’inaction, j’ai cru, ayant commencé par m’adonner à ces études, que je pouvais très légitimement alléger mes peines en revenant a la philosophie.” (Cicerón, *Des devoirs*, II, I, pp. 173-174.)

⁵⁴ Cf. Ovidio, *Metamorfosis*, VII, sobre los usos del conocimiento de Medea, hija de bárbaros.

⁵⁵ “S’il est vrai, en effet, qu’il y a dans la philosophie un grand nombre de questions importantes et difficiles que les philosophes ont traitées abondamment et avec soin, les théories qui paraissent avoir le plus d’application sont celles qu’ils nous ont transmises et enseignées sur la façon dont il faut conduire sa vie.” (Cicerón, *Des devoirs*, I, II, p. 112.)

⁵⁶ Artemidore, *La clef des songes*, tr. del griego A. J. Festugière, libro II, XXXII, p. 137.

Sólo a través de una búsqueda de explicaciones rigurosas, en cuanto al contexto de la época, al lenguaje y a los objetivos de los autores, podemos entender, actualmente,⁵⁷ las interpretaciones sistematizadas de Artemidoro sobre los sueños, o los argumentos médico-filosóficos para explicar la epilepsia (enfermedad sagrada) o la melancolía. O, como precisa Finley sobre lo que se ha querido considerar como los orígenes de la política:

Los griegos y romanos inventaron la política y, como todo el mundo sabe, también inventaron la historia política, o mejor, la historia como historia de la guerra y la política. Pero lo que todo el mundo sabe es impreciso: los historiadores de la Antigüedad escribieron la historia del quehacer político, que no es lo mismo que la política; escribieron ante todo sobre política exterior, preocupándose de la técnica de hacer política (aparte de los discursos en el senado o la asamblea) sólo en los momentos de conflicto agudo que acababan en guerra civil.⁵⁸

No cabe duda, hay un abismo entre las maneras de pensarse de los hombres (individual y colectivamente) de esa época y las de los del siglo xv por ejemplo y, sin embargo, la constante detectable es que su estudio, en cualquier periodo, nos remite efectivamente a los modos de relacionarse entre ellos. Actos, acciones e ideas de distintos ámbitos y diversos grados de explicación se anudaron en los discursos del pasado grecolatino para hablar de un momento, de una propuesta, de lo perdido, de nostalgias y ausencias, de un acontecimiento, de un infortunio, de valores. Desde entonces, el hombre del mundo occidental no ha dejado de verse, de observarse, de explicarse en un proceso paralelo al conocimiento de los objetos exteriores.

Los límites geográficos cambian, la organización de los grupos se modifica, se erigen nuevos dioses y otros miedos. El orden del mundo establece otras preocupaciones y protege la difusión de ciertos discursos: las matemáticas y la medicina son los saberes complementarios a una cotidianidad regida por prácticas religiosas escrupulosamente introducidas en todos los detalles del transcurrir diario. El monólogo de las grandes síntesis acompaña el murmullo de las confesiones. Las relaciones

⁵⁷ Cf. Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, tomo III: *La inquietud de sí*, traducción de T. Segovia, que abre con un análisis sobre las prácticas sexuales en los sueños interpretados por Artemidoro, pp. 7-37.

⁵⁸ Finley, M. I., *Politics in the Ancient World* (1983). *El nacimiento de la política*, tr. T. Sempere, p. 76.

con dios redactadas, traducidas, expurgadas, decretadas, ahogan toda referencia al vínculo del hombre con los hombres.

El nacimiento institucional⁵⁹ del purgatorio y su dantesca universalización marca el regreso al interrogatorio humano: frente al Dios, el gran cortejo grecolatino⁶⁰ ingenuo (pero no inocente) del saber que lo negaba; ante el infierno, el vértigo insensato por la felicidad humana que espera en el paraíso. Pasaje obligado hacia la recta vía, decisión tomada para cruzar los senderos inevitables, porque nuestra otra vida está después y es alcanzable:

‘Nel mezzo del cammin di *nostra* vita
mi ritrovai per una selva oscura,
chè la diritta via era smarrita.’⁶¹

Personaje, autor y ‘nosotros’ atraviesan la selva que envuelve al cuerpo, cuerpo de hombre, con sus temblores y sufrimientos. El infierno es la entrada obligada para volver a hablar de ‘nosotros’ y de un yo. Con el purgatorio⁶² se retoman los espesos laberintos en los que transcurren las relaciones de los hombres.⁶³

Dicho regreso, por supuesto, debe también explicarse gracias a la introducción, primero, de los textos griegos antes arrinconados y, segundo, al impulso de difusión —de todos conocido— que la imprenta produjo respecto a la tradición grecolatina. La búsqueda de originales, las ediciones que contenían ya un aparato crítico, las impresiones de las “obras completas” de griegos y latinos proveen sin descanso, por un lado, las viejas preguntas y por otro, ponen en evidencia las vías utilizadas y su, sin duda, atractiva imitación.

⁵⁹ Cf. Le Goff, J., *La naissance du purgatoire*, pp. 177-207.

⁶⁰ Dante, *Divina Commedia, Inferno*, IV, 85-90; 121-144.

⁶¹ “A mitad del camino de *nuestra vida/me* encontraba en una selva oscura/pues la vía recta estaba perdida.” (*Ibid.*, *Inferno*, I, 1-3. Sub. mío.)

⁶² “Voi che vivete ogne cagion recate/pur suso al cielo, pur come se tutto/movesse seco di necessitate./ Se cosí fosse, in voi fora distrutto/libero arbitrio, e non fora giustizia/per ben letizia, e per male aver lutto./[...] Ben puoi veder che la mala condotta / è la cagion che ‘l mondo ha fatto reo,/e non natura che ‘n voi sia corrotta.” (*Purgatorio*, XVI, 67-72 y 103-105.)

⁶³ “Or le XIIe siècle est un siècle de la justice en un double sens: la justice —comme idéal— est l’une des grandes valeurs du siècle tandis que la pratique judiciaire se transforme considérablement. La notion ambiguë de justice évolue entre cet idéal et cette pratique.” (Le Goff, J., *op. cit.*, pp. 285-286.)

Las disputas de orden teológico-político habilitan los nuevos métodos para argumentar: la filología (centrada en las tres lenguas sagradas: griego, hebreo y latín); el papel de los autores, escribas y copistas; los decretos emanados de Concilios para legitimar los textos; los argumentos de teólogos y filósofos concernientes al derecho monárquico y papal; la consideración del vulgo y de la plebe en los asuntos de las ciudades.

Las nuevas preguntas sobre la naturaleza humana propiciadas por los hombres⁶⁴ de las tierras descubiertas; los efectos de la escisión del cristianismo en la vida espiritual⁶⁵ de los hombres; la fábrica del cuerpo humano de Vesalio,⁶⁶ que abogaba por re-conocer el interior del cuerpo humano; y el estudio del hombre a partir de su temperamento, humores e ingenio, heredado de la tradición médico-filosófica⁶⁷ que culmina con Shakespeare, Huarte de San Juan⁶⁸ y Robert Burton,⁶⁹ preparan el terreno a nuevos modos de observar y de pensar al hombre.

En efecto, los grandes cuadros del saber, en los inicios del siglo xvii, buscan separar el conocimiento de las cosas de la naturaleza del conocimiento de las relaciones entre los hombres, aunque —y esto es decisivo— la organización de los saberes

⁶⁴ “Habiendo tratado lo que toca a la religión que usaban los indios, pretendo en este libro escrebir de sus costumbres y pulicia y gobierno, para dos fines. El uno, deshacer la falsa opinión que comunmente se tiene de ellos, como de gente bruta, y bestial y sin entendimiento, o tan corto que apenas merece ese nombre [...] El otro fin que puede conseguirse con la noticia de las leyes y costumbres, y pulicia de los indios, es ayudarlos y regirlos por ellas mismas, pues en lo que no contradicen la ley de Cristo y de su Santa Iglesia, deben ser gobernados conforme a sus fueros, que son como sus leyes principales, por cuya ignorancia se han cometido yerros de no poca importancia, no sabiendo los que juzgan ni los que rigen, por dónde han de juzgar y regir sus súbditos” (Acosta, J. de, *Historia natural y moral de las Indias* (1590), VI, Cap. I, pp. 280-281).

⁶⁵ El *Traitise of Melancholy* de Th. Bright, de 1580, es, entre otras cosas, una vía para suavizar los trastornos espirituales que produjo la imposibilidad de confesarse en privado. La nueva religión sólo acepta la confesión colectiva.

⁶⁶ “No me cuesta trabajo pensar que en el campo médico, más aún, en aquél de la filosofía natural entera, nada es más agradablemente recibido por Vuestra Majestad que la historia sobre el cuerpo y el alma, sobre la fuerza activa y casi divina que resulta de su armonía y, sobre el conocimiento verdaderamente digno del hombre: nosotros mismos.” (Vesalio, A., *De humani corporis fabrica libri septem* (1543), *La fabrique du corps humain*, pp. 48-49.)

⁶⁷ Hipócrates, Platón, Aristóteles, Galeno, Celso, Vives.

⁶⁸ *Examen de Ingenios para las Ciencias*, 1575.

⁶⁹ *The anatomy of Melancholy*, 1628.

tiene por base a la naturaleza humana. Es en este sentido como, en 1605, Bacon afirma: “Las partes del saber humano hacen referencia a las tres partes del entendimiento humano, que es la sede del saber: la historia a su memoria, la poesía a su imaginación y la filosofía a su razón.”⁷⁰ La filosofía será dividida, a su vez, en ciencia del hombre y ciencia de la naturaleza. Hobbes, por su parte, divide el conocimiento de acuerdo con la función humana que lo sostiene: el *conocimiento de hecho* “no es otra cosa sino sensación y memoria”;⁷¹ el *conocimiento*⁷² *de la consecuencia de una afirmación con respecto a otra* esta supeditado a la razón, y se denomina ciencia o filosofía. Al separar a la filosofía en natural y civil, Hobbes señala que la ética o “consecuencias de las pasiones de los hombres”,⁷³ así como la ciencia de lo justo y de lo injusto pertenecen, junto a los otros dieciséis temas, a la natural, dejando exclusivamente para la filosofía civil (o política) lo concerniente a los deberes y derechos tanto del cuerpo político o soberano como de los súbditos.

Intentemos un balance preliminar. Hasta mediados del siglo xvii, lo que tenemos son concepciones sobre las relaciones entre los hombres abordadas bajo dos ópticas complementarias: por un lado, se trata de explicaciones fundadas en una concepción totalizante de la realidad que impide toda separación entre los hombres y las cosas de la naturaleza, al grado de que el planteamiento sobre el bien común exigirá el pasaje por los efectos de la fisiología humana (explicando los arrebatos de la ira, por ejemplo), o que la interpretación de un sueño considerará, por principio, el estatus social del “soñador”; por otro, acordando que la explicación de las cosas de la naturaleza resulta de datos⁷⁴ distintos de los que afectan a los hombres, nos encontramos

⁷⁰ Bacon, F., *Of the Proficiency and Advancement of Learning* (1605), ed. esp. *El avance del saber*, tr. de M. L. Balseiro, libro II, p. 81. Cf. también el “Discours préliminaire” de l’*Encyclopédie* redactado por d’Alembert.

⁷¹ “...is nothing else, but Sense and Memory” (Leviathan, I, cap. IX, p. 147).

⁷² “*Knowledge of the Consequence of one Affirmation to another* [...] is called *Science*; and is *Conditionall* [...] this is the Knowledge required in a Philosopher; that is to say, of him that pretends to Reasoning.” (*Ibid.*, pp. 147-148.)

⁷³ “Consequences from the *Passions of Men*” (*ibid.*, p. 149).

⁷⁴ Cantidad y movimiento, señala Hobbes. Reposo y movimiento, dirá Spinoza.

⁷⁵ La razón o “wit acquired”, para Hobbes, “está fundada en el uso correcto del lenguaje, y produce las ciencias”. Las causas de las diferencias entre los hombres sobre ella, “se encuentran en las pasiones; y la diferencia de pasiones procede, en parte, de la diferente constitución del cuerpo, y en parte de la distinta educación” (*Leviathan*, I, cap. 8, p. 59).

con una organización de saberes dependiente de las facultades del hombre, que incluyen, necesariamente, las consecuencias⁷⁵ de la existencia de su cuerpo. Es así como entendemos que la ética quede incluida en la filosofía natural, porque estudia las pasiones de los hombres que derivan del hecho de poseer un alma y un cuerpo. Es así como entendemos también que Descartes,⁷⁶ al separarlos, logra soslayar el tema de las pasiones concentrándose en los alcances del alma. Estas dos perspectivas son complementarias porque, finalmente, lo que está en juego es el *fin*⁷⁷ del saber y no el saber mismo.

En otros términos, si las ciencias humanas no han inscrito límites precisos frente a las naturales, ello se debe al objetivo común que las rige y que podemos enunciar en los términos renacentistas de Bernardino de Siena: “El estudio es una riqueza

⁷⁶ Es claro que el caso de Descartes, a partir de nuestro planteamiento, exige particularizar su aplicación en cada una de sus obras. En el *Discours de la méthode*, por ejemplo, su concepción del hombre separa al alma del cuerpo, no porque lo niegue, sino porque su decisión es delimitar el quehacer de la filosofía (entendida sólo como búsqueda de la verdad a través del alma: “En sorte que ce moi, c’est-à-dire l’âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu’elle est plus aisée à connaître que lui, et qu’encore qu’il ne fût point, elle ne laisserait pas d’être tout ce qu’elle est”. (4a. parte, p. 71); cuando aborda las pasiones o la moral, sus afirmaciones lo incluyen necesariamente: “Et on ne doit pas confondre les paroles avec les mouvements naturels, qui témoignent les passions, et peuvent être imités par des machines aussi bien que par les animaux” (5a. parte, p. 80). Sobre las *Passions de l’âme*, el mismo Descartes, en la carta del 14 de agosto de 1649 a su editor, plantea la perspectiva desarrollada: “...mon dessein n’a pas esté d’expliquer les Passions en Orateur, ny mesme en Philosophe moral, mais seulement en Physicien. [...] mi propósito no ha sido de explicar las pasiones como Orador, ni como Filósofo moral, sino solamente como Físico.]”

⁷⁷ Siguiendo a Hobbes, el saber tiene un contenido preciso dirigido a evitar los peligros del Estado: “¿qué sabiduría mediocre se puede atribuir a un hombre que ignora de dónde es que las leyes obtienen su fuerza; cuáles son las reglas de lo justo y de lo injusto, de lo honesto y lo deshonesto, del bien y del mal; lo que causa, lo que conserva y lo que destruye la paz entre el género humano; cuál diferencia hay entre lo mío y lo tuyo y, en fin, lo que le gustaría que le hicieran a él mismo para practicarlo en los otros?” (*De cive* (1642), *Le citoyen ou les fondements de la politique*, cap. XII, p. 226.) Cf. Spinoza, *Tratado Teológico-Político*, prefacio; *Ética*, IV, prefacio. Descartes, antes de concluir su *Discurso del método* subraya: “...tan pronto como estuve en posesión de algunas nociones generales referentes a la física [...] ellas me aseguraron de que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida [...] principalmente, para la conservación de la salud [...] pues incluso el espíritu depende tanto del temperamento y de la disposición de los órganos del cuerpo que, si es posible encontrar algún medio que haga a los hombres en general más sabios y más hábiles de lo que han sido hasta aquí, creo que es en la medicina donde se debe buscar.” (P. 84. Trad. de A. Rodríguez H. con algunas modificaciones, cf. pp. 96-97.)

grande y noble, útil para ti mismo, para tu familia, para tu ciudad; gracias a ella podrás llegar a todas las ciudades del mundo y enfrente de cualquier gran hombre; así te convertirás en un hombre. Sin el estudio, en cambio, no serás más que un cero”.⁷⁸ Erasmo, Hugo de Groot (mejor conocido como Grotius), Montaigne, Campanella, Bacon, Justo Lipsio, Hobbes, Descartes, Spinoza no dirán otra cosa aunque podamos detectar matices en cada uno, derivados del “contenido” propio de sus concepciones de los hombres y de la sociedad. *La lógica o el arte de pensar*, en 1662, aboga radicalmente en este sentido:

No solamente esas ciencias [Geometría, Astronomía, Física] tienen recovecos y sumideros muy poco útiles, sino que además, si las consideramos en sí mismas y por sí mismas, todas ellas son inútiles. Los hombres no nacieron para emplear su tiempo en medir líneas, en examinar las relaciones de los ángulos, en considerar los diversos movimientos de la materia. Su espíritu es demasiado grande, su vida demasiado corta, su tiempo demasiado precioso para ocuparlo en objetos tan pequeños. Pues ellos están obligados a ser justos, equitables, juiciosos en todos sus discursos, en todas sus acciones y en todos los asuntos que llevan, y es en ello en lo que deben particularmente ejercitarse y formarse.⁷⁹

El fin pues, de todo saber, es decir, su razón de ser primera y última, es afectar y confrontarse con la vida en todas sus gamas: el bien común, la justicia, la paz, la verdad, la fe, la seguridad; el objetivo de los saberes, es decir, las búsquedas adyacentes a su fin, variará sin duda, de acuerdo con las ideas de cada autor sobre el Estado o las formas de gobierno, el hombre o la naturaleza humana, la organización social o la normativización de la conducta humana, el conocimiento de la naturaleza o la explicación de las cosas naturales.

⁷⁸ Bernardino de Siena, santo toscano del siglo xv. Citado por E. Garin, *L'éducation de l'homme moderne 1400-1600*, tr. de J. Humbert, p. 95.

⁷⁹ “Non seulement ces sciences [Geometría, Astronomía, Física] ont des recoins & des enfoncements fort peu utiles; mais elles sont toutes inutiles, si on les considère en elles-mêmes & pour elles-mêmes. Les hommes ne sont pas nés pour employer leur temps à mesurer des lignes, à examiner les rapports des angles, à considérer les divers mouvements de la matière. Leur esprit est trop grand, leur vie trop courte, leur temps trop précieux pour l'occuper à de si petits objets: mais ils sont obligés d'être justes, équitables, judicieux dans tous leurs discours, dans toutes leurs actions, & dans toutes les affaires qu'ils manient; & c'est à quoi ils doivent particulièrement [sic] s'exercer & se former” (Discurso primero, p. 36).

Dentro de este marco, una delimitación de las ciencias humanas es impensable por improcedente. El pasaje que representa la gran empresa clasificatoria de saberes realizada en el Siglo de las Luces (recordemos a Buffon, la Enciclopedia pero, sobre todo, las voluminosas recopilaciones de textos de la Antigüedad y de la época clásica reeditados en el orden “debido”) permite comprender cómo es que las explicaciones sobre los hombres se transforman no en una tarea atenta al actuar presente, sino en un combate que tiene por adversarios el progreso del conocimiento, la civilización que otorga un saber sistematizado, la razón exenta de errores. Conocer pierde su sentido prioritario entre la vida de los hombres, para instalarse en los saberes mismos. La sustitución del cuerpo y del alma por una división del hombre en “ser físico”, “ser inteligente” y “creatura sensible”, enunciada por Montesquieu en 1748, designa, no los límites y alcances derivados de él mismo, sino el reconocimiento de sus carencias que autorizan, así, la puesta en marcha de la maquinaria encargada de evitarlas:

El hombre, *como ser físico* está, así como los otros cuerpos, gobernado por leyes invariables. *Como ser inteligente*, viola sin cesar las leyes que Dios estableció y cambia aquéllas que él mismo ha establecido, es necesario que él se conduzca; y, sin embargo, el hombre es un ser limitado, como todas las inteligencias finitas está sujeto a la ignorancia y al error; *todavía* pierde los frágiles conocimientos que tiene. *Como creatura sensible*, él está sujeto a mil pasiones. Un tal ser podía, en cualquier instante, olvidar a su creador: Dios lo ha llamado a él gracias a las leyes de la religión. Un tal ser podía, en cualquier instante, olvidarse de sí mismo: los filósofos lo han prevenido gracias a las leyes de la moral. Hecho para vivir en sociedad, él podía olvidar a los otros: los legisladores lo han conducido a sus deberes gracias a las leyes políticas y civiles.⁸⁰

⁸⁰ “*L’homme comme être physique*, est, ainsi que les autres corps, gouverné par des lois invariables. *Comme être intelligent*, il viole sans cesse les lois que Dieu a établies, et change celles qu’il établit lui-même: il faut qu’il se conduise; et cependant il est une être borné: il est sujet à l’ignorance et à l’erreur, comme toutes les intelligences finies: les faibles connaissance qu’il a, il les perd *encore*. *Comme créature sensible*; il devient sujet à mille passions. Un tel être pouvait à tous les instants oublier son créateur; Dieu l’a rappelé à lui par les lois de la religion. Un tel être pouvait à tous les instants s’oublier lui-même; les philosophes l’ont averti par les lois de la morale. Fait pour vivre dans la société, il y pouvait oublier les autres; les législateurs l’ont rendu à ses devoir par les lois politiques et civiles.” (*De l’esprit des lois*, I, I, p. 125. Subrayados míos.)

¿Cómo continuar sosteniendo el saber en el hombre mismo si sus límites son ineluctables? ¿Cómo no confiar, entonces, las garantías del saber al saber mismo? Es decir, ¿qué mejor sostén para las relaciones entre los hombres que lo que puede ser recopilado, ordenado, clasificado como las leyes mismas?

Tres años después, para enumerar a los hombres que más han aportado al desarrollo del conocimiento, el autor del “Discurso preliminar” de la *Enciclopedia* toma en cuenta⁸¹ el perfeccionamiento que en ellas imprimieron. Bacon “invita a los hombres teóricos (*savants*) a estudiar y a perfeccionar las artes que él considera como la parte más relevante y esencial de la ciencia humana”; Descartes “se atrevió al menos a mostrar a los buenos espíritus a deshacerse del yugo de la escolástica, de la opinion, de la autoridad, *en una palabra, de los prejuicios y de la barbarie*”; Newton, “ese gran genio que vio que ya era tiempo de alejar de la física las conjeturas y las hipótesis vagas o, al menos, de tomarlas por lo que valen y que esta ciencia debía estar subsumida, únicamente, a experimentos y a la geometría”; Locke “redujo la metafísica a lo que de hecho debe ser, la física experimental del alma; especie de física muy diferente de la de los cuerpos, no sólo por su objeto, sino por la manera de tratarla”; en fin, que para 1751 se trata de pensar bien y no como antes,⁸² de aprender a pensar por uno mismo.

La transformación que sufren los discursos que estudian las relaciones entre los hombres, en tanto que saberes en lucha consigo mismos a través de una razón más razonable (racional), de un progreso cualitativo de sus afirmaciones, de un alejamiento de lo irracional, la barbarie, los prejuicios, las supersticiones, se explica por la inversión de los términos en el momento de considerar las posibilidades de reflexionar sobre la realidad. Si el análisis del hombre frente a los hombres partía de consideraciones sobre la naturaleza humana, en términos de razón y de pasión, es decir, de alma y cuerpo, era porque los fundamentos del conocimiento estaban definidos por las ideas que todos y cada uno podían tener, implicando con ello los efectos que éstas producían en sus actos y, por ende, en su colectivo social. En cambio, lo

⁸¹ *Encyclopedie*, “Discours préliminaire” de D’Alembert, cf. p. 137, 142, 143 y 146. Sub. mío.

⁸² “L’esprit d’hypothèse et de conjecture pouvait être autrefois fort utile, et avait même été nécessaire pour la renaissance de la philosophie; *parce qu’alors il s’agissait encore moins de bien penser, que d’apprendre à penser par soi-même.*” (*Ibid.*, p. 155. Sub. mío.)

que encontramos en el siglo XVIII es que las ideas (como causas de actos) se seleccionan, no para comprender sus orígenes, sino para conformar, sólo con aquellas que son valiosas porque son “mejores” para el progreso, el conjunto de saberes que merecen ser guardados para la humanidad. El saber registrado se aleja de lo que no ayuda a aumentar lo conocido con la razón. Fuera toda referencia a las bestias fantásticas, los monstruos, la alquimia, la astrología. El saber válido, no es el que hable de una visión del mundo, sino de una posición frente al saber. Es esto lo que Voltaire rescatará de Descartes:

Era el geómetra más grande de su siglo, pero la geometría deja al espíritu tal como lo encuentra. [...] Las obras del primero de los matemáticos casi no son otra cosa que novelas de filosofía [...] Pero al fin ese poco de verdad se difundió con la ayuda del método que introdujo: porque antes de él no había hilo que guiara en ese laberinto, y, por lo menos, Descartes encontró uno, del cual se sirvieron los demás después que él se perdió.⁸³

La relectura de los textos de viajes (de moda en dicho siglo) muestra⁸⁴ que las visiones de los nuevos mundos son múltiples y además parciales e interesadas; un estudioso competente *de las observaciones conservadas sobre otros hombres* deberá detectar los prejuicios inevitables de cada autor, debidos a su formación y nacionalidad. En aras de una lucha⁸⁵ entre la fábula y la verdad, los europeos enjuician a sus compatriotas precursores, obligándose así a reescribir las historias sin exageraciones, ensoñaciones, impertinencias ni infantilismos; o a viajar, ellos mismos provistos del “deseo de ver, de discernir y de instruir; [de] la ciencia del cálculo, la mecánica, la geometría, la astronomía, y una empapada suficiente de historia natural”.⁸⁶ Lo que

⁸³ Voltaire, *El siglo de Luis XIV*, trad. N. Orfila Reynal, cap. XXXI, p. 355.

⁸⁴ Cf. Duchet, M., *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières* (reed. 1995), pp. 95-136.

⁸⁵ Es el caso de De Pauw, explica Duchet, quien sistematiza su crítica a las fuentes y expone las razones para decidir entre uno u otro autor: competencia e imparcialidad. “L’ignorance et la crédulité, les ‘préjugés’ surtout corrompent trop de récits, ‘c’est tissu d’éternelles contradictions qui ont fait lutter la fable contre la vérité pendant deux siècles et demi’. Comment se fier aux propos d’hommes dépourvus de toute culture?” (*Ibid.*, p. 100. Sub. mío.)

⁸⁶ “...le désir de voir, de s’éclairer et d’instruire; la science du calcul, des mécaniques, de la géométrie, de l’astronomie; et une teinture suffisante d’histoire naturelle.” (Comentario de Diderot sobre Bougainville, citado por Duchet, *ibid.*, p. 107.)

va a diferenciar a los hombres,⁸⁷ entonces, es su capacidad de organizar su vida restringida en fórmulas que llevan el sello de las ideas superiores, es decir, de aquéllas exclusivas del hombre que ha aceptado actuar supeditado al experimento del saber y ya no al saber de la experiencia.

Mientras que, hasta el siglo xvii, los registros y estudios sobre los actos de los hombres incluían toda la “gama” de ideas (imaginación, superstición, enigmas, sorpresas, incredulidades, milagros), para el siglo xviii éstas ya no son analizadas sino meramente enunciadas. Recordemos, entre otras cosas, la segunda sección⁸⁸ de la primera parte de *The Anatomy of Melancholy* de R. Burton, tratando de sus causas, que van desde Dios, los espíritus, los ángeles malos o demonios, las brujas, los magos, las estrellas, la fisionomía, la vejez, la dieta alimenticia, la evacuación, el aire, el ejercicio inmoderado, el insomnio, las pasiones, el amor al saber, la educación, las calumnias, la servidumbre, la pobreza, la muerte de amigos, el temperamento, las costumbres, las enfermedades, hasta la hipocondria misma. Recordemos también el análisis detallado que realiza Spinoza⁸⁹ de las supersticiones en el prefacio del *Tractatus Theologico-Politicus*, así como de los orígenes y causas de la creencia en los milagros y las profecías, del capítulo primero hasta el sexto; o el desarrollo de Hobbes sobre las causas⁹⁰ de la locura o la necesidad del pensamiento religioso. No olvidemos la amplia crítica de P. Bayle acerca de los efectos de los cometas en la Tierra, que sirve de pretexto para demostrar los orígenes de las supersticiones (las pasio-

⁸⁷ No sólo por comparación con los “salvajes” del nuevo mundo, sino también con los bárbaros de la Edad Media: “Ce n’est pas que ces temps malheureux aient été plus stériles que d’autres en génies rares; la nature est toujours la même: mais que pouvaient faire ces grands hommes, semés de loin à loin comme ils le sont toujours, occupés d’objets différents, et abandonnés sans culture à leurs seules lumières? *Les idées qu’on acquiert par la lecture et par la société, sont le germe de presque toutes les découvertes.*” (*Encyclopédie*, “Discours préliminaire”, p. 123. Sub. mío.)

⁸⁸ Burton, R., *The Anatomy of Melancholy* (1628), 1a. parte, 2a. sección, pp. 155-374. Véase el cuadro sinóptico que abre la segunda parte tratando de los remedios.

⁸⁹ Sin olvidar, por supuesto, la correspondencia entre Hugo Boxel y Spinoza, en donde el primero (evidenciando preocupaciones de la época) cuestionará a su amigo sobre los espectros y, el segundo, no dejará de llevar la discusión al análisis del conocimiento y, de paso, a una crítica de la filosofía. *Vid.* también el filosóficamente bello análisis de A. Billecoq, *Spinoza et les spectres*, Paris, PUF, 1987.

⁹⁰ Cf. *Leviathan*, I, cap. VIII y cap. XII; *De cive*, cap. XVI, núm. 1; cap. XVIII, núm. 4.

nes⁹¹ de los hombres, la conveniencia, la ignorancia), así como sus consecuencias en las costumbres religiosas,⁹² en el uso político⁹³ y en los hábitos sociales. A partir de sus análisis, Bayle concluye:

No hay que subir tan alto para encontrar la fuente de la vanidad, del orgullo, de la envidia, de la avaricia, del amor y de esos otros desórdenes que hacen tanto daño a la sociedad humana. Si son los Astros los que los causan, son quizá esos Astros terrestres que los poetas nos cantan tanto y no los que brillan en el Cielo. En última instancia, es perfectamente seguro que no hay gente más capaz de predecir las revoluciones que van a suceder en el mundo, que aquéllos que conocen el ánimo (*humeur*) y el genio de los Príncipes, sus intereses y sus fuerzas.⁹⁴

⁹¹ “D’où vient, je vous prie, qu’encore qu’il y ait parmi les hommes une prodigieuse diversité d’opinions touchant la manière de servir Dieu, et de vivre selon les loix de la bienséance, on voit néanmoins certaines passions regner constamment dans tous les Pays, et dans tous les siècles? Que l’ambition, l’avarice, l’envie, le desir de se venger, l’impudicité, et tous les crimes qui peuvent satisfaire ces passions se voyent par tout? Que le Juif et le Mahométan, le Turc et More, le Chrétien et l’Infidele, l’Indien et le Tartare, l’habitant de terre ferme et l’habitant des Isles, le Noble et le Roturier, toutes ces sortes de gens qui dans le reste ne conviennent, pour ainsi dire, que dans la notion générale d’homme, sont si semblables à l’égard de ces passions, que l’on dirait qu’ils se copient les uns les autres?” (*Pensées diverses sur la comète*, reed. de 1683, tomo II, sección 136, pp. 11-12.)

⁹² “Así, sostengamos nuestra máxima y confesemos, de buena fe, que si los hombres observan muchas ceremonias en virtud de la Religión que profesan, o de la persuasión que tienen de que Dios lo quiere, es porque esto no impide satisfacer las pasiones dominantes de su corazón, ni porque el temor de la infamia o de algún castigo corporal los comprometa a ello. O bien, digamos que, si observan regularmente muchos cultos penosos e incómodos, es porque quieren reparar así sus pecados acostumbrados y hacer convenir su conciencia con sus pasiones favoritas. Esto muestra siempre que la corrupción de su voluntad es la principal razón que los determina” (*ibid.*, tomo II, sección 137, p. 16).

⁹³ Las objeciones que enuncia Bayle a lo largo de su libro y que posteriormente aniquilará son, para nuestro interés, de la más alta importancia. Véase también tomo I, secciones 83 (“A cuántas cosas se ha hecho servir un mismo cometa”); 87 (“De la inclinación de los hombres a aliarse a la religión dominante y del mal que ello hace a la verdadera Iglesia”); 100 (“Nueva observación: para mostrar que la antigüedad y la generalidad de una opinión no es marca de verdad”); y 108 (“La política podría impedir la misma cosa [es decir, la irreligión]”).

⁹⁴ “Il ne faut pas monter si haut, pour trouver la source de la vanité, de l’orgueil, de l’envie, de l’avarice, de l’amour, et de ces autres desordres qui font tant de mal à la société humaine. Si ce sont les Astres qui les causent, ce sont sans doute ces Astres terrestres que les Poètes nous chantent tant, et non pas ceux qui brillent dans le Ciel. A tout le moins est-il bien seur, qu’il n’y a point de gens plus capables de predire les révolutions qui doivent arriver dans le monde, que ceux qui connoissent l’humeur et le génie des Princes, leurs intérêts, et leurs forces.” (*Ibid.*, II, 239, p. 252.)

Contrariamente a ellos, lo que A. Smith considera necesario mencionar respecto a ello se limita a enunciar sus efectos perniciosos, que desembocarían en una “calamidad pública”.⁹⁵ Así, Smith anota:

Aun cuando el Estado no obtuviese ventaja de la instrucción de las clases inferiores del pueblo, merecería su atención el propósito de lograr que no fuesen del todo ignorantes; pero nadie duda que saca, además, considerables ventajas de la instrucción de aquellas gentes. Cuanto más instruidas estén, *menos expuestas se hallarán a las desilusiones traídas por la ligereza y la superstición*, que frecuentemente ocasionan los más terribles trastornos entre las naciones ignorantes.⁹⁶

La *Enciclopedia* argumenta sobre la invalidez de lo no “verdadero”, al explicar su proceso de selección:

El imperio de las ciencias y de las artes es un mundo alejado del vulgo, en donde todos los días se hacen descubrimientos, pero donde se tienen muchas situaciones fabulosas. Era importante asegurar las verdaderas, detectar las falsas, fijar los puntos donde se partió, y facilitar así la búsqueda de lo que queda a encontrar. No citamos hechos, no comparamos experimentos, no imaginamos métodos más que para excitar el genio a abrirse rutas ignoradas y a avanzar hacia descubrimientos nuevos, de tal manera que su primer paso comience ahí donde los grandes hombres han terminado su carrera.⁹⁷

Los saberes sobre las relaciones de los hombres bien pueden multiplicarse porque la unidad ya no será nunca más la naturaleza humana, sino los hombres en sociedad, los hombres frente a otros hombres, los hombres en lo político, los hombres en

⁹⁵ Smith, A., *The Wealth of Nations* (1776), ed. esp. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, trad. G. Franco, Libro V, III, art. II, p. 692.

⁹⁶ *Ibidem*. La distinción del autor entre los efectos de los vicios en la gente baja y en la gente de mundo no es explicativa de tales grupos, pero sí ilustra bien la posición de Smith (*vid.* pp. 698-699). Queda sin desarrollo también, una afirmación que sí expresa las causas de la superstición. Al promover las diversiones públicas, el Estado “contribuirá a disipar rápidamente, en la mayoría de las personas, la melancolía y la tristeza, *origen, la mayor parte de las veces, de la superstición y del entusiasmo desmedido.*” (P. 700. Sub. mío.) Recordemos que los orígenes y transformaciones de la noción de melancolía (Hipócrates, Aristóteles, Cicerón, Durerero, Montaigne, T. Bright, Huarte de San Juan, Burton) no son nada despreciables.

⁹⁷ *Encyclopédie*, “Discours préliminaire”, p. 173.

lo económico, los hombres sin escritura y sin historia, los hombres con historia, los hombres de educación, en breve, los hombres explicados con ideas inscritas en discursos legitimados, porque sistematizan sus afirmaciones los unos con los otros. La división de la *Antropología o ciencia general del hombre* de Chavannes,⁹⁸ publicada en 1788, testimonia la diversidad de discursos a considerar y a enlazar: 1) antropología física, 2) etnología o “ciencia del hombre considerado como perteneciente a una especie distribuida en el globo y dividida en muchos cuerpos de sociedad”, 3) noología o “ciencia del hombre considerado como dotado de voluntad”, 4) glosología o “ciencia del hombre parlante”, 5) etimología, 6) lexicología, 7) gramatología, 8) mitología. La “doctrina del conocimiento del hombre sistemáticamente tratado” o antropología tiene, para Kant,⁹⁹ importantes dificultades, tales como que el hombre no se deja observar por otro hombre, que no se puede observar a sí mismo, que los hábitos engañan al producir una segunda naturaleza, en fin, que “no hay, en verdad, fuentes para la antropología, sino solamente medios auxiliares: la historia, las biografías, incluso el teatro y las novelas.”¹⁰⁰

Estos dos ejemplos, ubicados a las puertas del siglo XIX, permiten entender cómo la noción de hombre irrumpe en el momento en que la “cientificidad” es pensable por los especialistas del tema y por los que de él se deslindan; pero, al mismo tiempo, se puede entender cómo toda etiqueta de “verdad” le es negada a causa de sus fundamentos por los especialistas de la razón, sostenida ya en nuevas bases. Explicar las relaciones entre los hombres va a remitir, ahora, a las teorías, modelos y conceptos posibles avalados por la estructura sistematizada de los discursos. El hombre aparece¹⁰¹ en una nueva posición: como objeto de un saber y como sujeto que cono-

⁹⁸ Cf. Duchet, M., *Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières* (1971), reedición 1995, p. 12.

⁹⁹ Kant, E., *Antropologie* (1797), *Anthropologie du point de vue pragmatique*, tr. M. Foucault, pp. 11-12.

¹⁰⁰ “Il n’y a pas à la vérité de sources pour l’Anthropologie, mais seulement des moyens de secours: l’Histoire, les biographies, même le théâtre et les romans.” (*Ibidem.*)

¹⁰¹ “Lorsque l’histoire naturelle devient biologie, lorsque l’analyse des richesses devient économie, lorsque surtout la réflexion sur le langage se fait philologie et que s’efface ce discours classique où l’être et la représentation trouvaient leur lieu commun, alors, dans le mouvement profond d’une telle mutation archéologique, l’homme apparaît avec sa position ambiguë d’objet pour un savoir et de sujet qui connaît” (Foucault, M., *Les mots et les choses*, p. 323. Sub. mío).

ce, y ya no más como una parte de la Naturaleza relacionada con las otras gracias a sus características de afectar y ser afectado.

Sólo así se explica que los fundamentos de la “verdad” de las ciencias naturales sean el trofeo codiciado a ganar para las ciencias del hombre y para toda valoración del saber. Comte, sin duda alguna, señalará el fin de la reyerta con el contenido de su segunda lección: “la determinación del orden enciclopédico que conviene establecer entre las diversas clases de los fenómenos naturales y, en consecuencia, entre las ciencias positivas correspondientes”, lo que debe entenderse como el hecho de que “no es en el espíritu, por ejemplo en la diferenciación de sus diversas facultades, en donde puede ser encontrado el principio que permita la seriación de los conocimientos, sino que es en la consideración de los contenidos objetivos a los que se consagra su investigación.”¹⁰²

Podemos así entender que los análisis posteriores sobre las ciencias humanas centren sus preocupaciones en delimitar las vías¹⁰³ posibles de “objetividad” de los discursos, en el intento de disminuir los efectos¹⁰⁴ de las inclinaciones no teóricas inherentes a

¹⁰² “... ce n’est pas dans l’esprit, par exemple dans la différenciation de ses diverses facultés, que peut être trouvé le principe permettant de sérier les connaissances, mais c’est dans la considération des contenues objectifs auxquels il consacre son investigation”, explica P. Macherey, *Comte. La philosophie et les sciences*, p. 75.

¹⁰³ “Car il est et il demeure vrai que dans la sphère des sciences sociales une démonstration scientifique, méthodiquement correcte, qui prétend avoir atteint son but, doit pouvoir être reconnue comme exacte également par un Chinois ou plus précisément *doit avoir cet objectif*, bien qu’il ne soit peut-être pas possible de le réaliser pleinement, par suite d’une insuffisance d’ordre matériel.” (Weber, M., “L’objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales” (1904), *Essais sur la théorie de la science*, p. 130. Cf. p. 199.)

¹⁰⁴ Frente a “la concepción predominante, según la cual debemos enfocar el estudio de sociedades ajenas sin prejuicios y preconcepciones [argumenta I. C. Jarvie.] Contrariamente a ello, sostengo que *no podemos más que intentar traducir las sociedades que nos son extrañas en términos de la nuestra, y que únicamente allí donde aparecen lagunas e inconsistencias en nuestra traducción examinamos nuestras preconcepciones y las cambiamos. El problema que origina mi afirmación es el de cómo estudiar otras sociedades objetivamente; es decir, cómo efectuar la crítica de nuestras preconcepciones a fin de que podamos contrastar sus valores de verdad.*” (“Comprensión y explicación en sociología y en antropología social”, *La explicación en las ciencias de la conducta*, p. 160.)

cada investigador, o en declarar¹⁰⁵ como casi irremediable la presencia de la subjetividad en las ciencias humanas, confrontándola a la “pureza” imaginaria de las ciencias duras. De tales posiciones es comprensible también la fascinación que han ejercido los estudios que desmitifican la cientificidad misma: Wittgenstein, con su cuestionamiento sobre la capacidad del lenguaje para “expresar”; Bachelard, subrayando la permanencia del sentido común y la presencia de los obstáculos epistemológicos; Kuhn y la evidencia de los intereses paralelos (del saber y del lugar que se ocupa gracias a él) en toda producción del espacio científico por excelencia.

El desplegamiento de las ciencias humanas muestra, sin duda, el papel, ahora limitado, del discurso filosófico. La filosofía de la Antigüedad, del Renacimiento y de la época clásica, en su visión indisoluble de las cosas naturales y las cosas humanas, no son opciones a imitar, no porque el hombre tenga una naturaleza distinta, sino porque la manera de pensar sus vínculos con el mundo se ha modificado. Los hombres están conformados por un cuerpo y un espíritu o alma, los hombres viven con la razón y con las pasiones, con ideas fundamentadas (es decir, con ideas encadenadas a otras ideas) y con ideas incompletas basadas en la imaginación, en las conjeturas o en las intuiciones; los hombres actúan reconociendo las consecuencias de sus actos e ignorando sus alcances, los hombres “son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan”.¹⁰⁶ Pensar lo anterior se ha vertido en las ciencias del hombre haciendo a un lado el saber de la naturaleza humana o, dicho de otro modo, la naturaleza del hombre (como parte de la Naturaleza) fue instalada

¹⁰⁵ “Es preciso, pues, que el sociólogo, ya en el momento en que determina el objeto de sus investigaciones, ya en el curso de sus demostraciones, se prohíba resueltamente el empleo de todos aquellos conceptos que se han formado con independencia de la ciencia y para necesidades que no tienen nada de científicas. Es necesario que se libere de todas aquellas falsas evidencias que dominan al espíritu vulgar; que sacuda, de una vez para siempre, el yugo de estas categorías empíricas, que un largo empleo acaba por convertir en tiránicas. [...] En sociología, lo que hace particularmente esta liberación difícil, es la intervención del sentimiento. [...] Los sentimientos que tienen por objetos las cosas sociales no tienen mayor privilegio sobre los demás, pues su origen es el mismo. En sí mismos, estos sentimientos se han formado también históricamente, son un producto de la experiencia humana, pero de una experiencia confusa e inorganizada.” (Durkheim, E., *Las reglas del método sociológico*, pp. 42-43.)

¹⁰⁶ “...los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al solo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan” (Spinoza, B., *Ética*, II, 35 escolio; G, II).

en los discursos que tratan de lo natural, lo experimentable y lo verificable.¹⁰⁷ Es por ello que la filosofía debió inventar nuevos¹⁰⁸ objetos de conocimiento y, en raras ocasiones, detenerse en lo que hasta entonces había hecho:

Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles, proceso con positividad ingenua; pero es su derecho explorar lo que, en su propio pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño.¹⁰⁹

Dicho despliegamiento evidencia también los cambios de objetivos y fines de los saberes mismos. De la exigencia de explicar al mundo para actuar y vivir en el mundo, se pasa a las explicaciones de las cosas que en el mundo contribuirán al progreso y mejoramiento del saber. Innegable es que el saber “mejora” al mundo, pero no para vivir, sino para “saber vivir”.¹¹⁰ De los grandes sistemas se pasa a las grandes teorías, los parámetros válidos de la pertinencia de los saberes se miden por su capacidad explicativa en los senderos y laberintos de la razón.

¹⁰⁷ “Les thèmes modernes d’un individu vivant, parlant et travaillant selon les lois d’une économie, d’une philologie et d’une biologie, mais qui par une sorte de torsion interne et de recouvrement, aurait reçu, par le jeu de ces lois elles-mêmes, le droit de les connaître et de les mettre entièrement au jour, tous ces thèmes pour nous familiers et liés à l’existence des ‘sciences humaines’ sont exclus par la pensée classique” (Foucault, M., *Les mots et les choses*, p. 321).

¹⁰⁸ Carente de problemas “naturales”, sus preocupaciones bien han podido concentrarse en la naturaleza (o proceso de formación) de sus ideas, de la razón, de la imaginación que va hacia la razón, de su saberse frente a los otros, de su estar en el mundo, de su alteridad, de su responsabilidad frente al mundo, de su diferencia en lo diferente, de su mismidad.

¹⁰⁹ Foucault, M., *Historia de la sexualidad II*, tr. T. Segovia, p. 12.

¹¹⁰ La normativización sobre los modos de actuar, de conducirse; la distinción entre educación y cultura; entre actitudes mundanas y bajas; la valoración de las apariencias y las dificultades de lo verdadero no aparecen gratuitamente en esta época. Cf. Elias, N., *La civilisation des mœurs*; Corbin, A., *El perfume o el miasma* (1982); Roche, D., *La culture des apparences*, 1989.

Conclusión

El planteamiento expuesto no aborda las ciencias humanas en su especificidad porque su objetivo es transitar en los diferentes discursos del pensamiento occidental que han buscado explicar las relaciones entre los hombres, detectando la concepción del agente que las realiza. En ese sentido, mostramos que los actos y las acciones de los hombres no se modifican porque la razón devenga más “racional” de una época a otra, sino porque los argumentos que la definen se sostienen en fundamentos teóricos distintos. De una visión de los hombres conformados por un cuerpo y un alma inmersos en la Naturaleza, se pasa a la definición del hombre como ser capaz de ordenar vida, conocimientos y actos a partir de su sola capacidad epistemológica. No obstante, los discursos sobre las relaciones entre los hombres deberán inaugurar, posteriormente, el análisis que considerarán las ideas “irracionales” mantenidas y reproducidas: el estudio del hombre primitivo, la cultura popular, el imaginario social, los mitos políticos, las creencias y tradiciones, el papel de la opinión y los niveles de la comunicación, la vida cotidiana. Todo eso que, en un cierto momento,¹¹¹ se arrinconará en dos bandos: lo ideológico y lo científico. Sin duda alguna, las ciencias humanas no hablan de las supersticiones ni de los prejuicios como Aristóteles o Lucrecio, ni como Burton o Bayle. Ellas los abordan, sin embargo, por las mismas razones: su incidencia en los actos de los hombres.

La reflexión sobre la constitución de saberes en ciencias humanas a través de la noción de “naturaleza humana” no pretende confrontar los discursos que parten del ser del hombre con aquellos que se sostienen por el conocimiento posible sobre el hombre. No se trata de oponer el espacio vivido al formal, pues, desde el inicio, asumimos que ambos son modos de explicaciones. Este trabajo, en cambio, sí busca mostrar cómo los textos pasados (a lejano y mediano término) pueden no ser meras obsesiones eruditas, sino el pasaje necesario para conocer y reconocer que se puede pensar de otra manera; que tales textos albergan objetivos y contenidos propios, una estructura específica y modos particulares para desarrollarla: sus afirmaciones o planteamientos, aparentemente intercalados sin justificación, son síntoma de las lagunas del investigador y no de los autores.

¹¹¹ Cf. Veyne, P., *Cómo se escribe la historia*, tr. J. Aguilar, pp. 129-132.

“Aprender a pensar de otra manera” no es una propuesta de buena voluntad o desesperanza; es una invitación¹¹² a estudiar la historia del pensamiento occidental antes de la excluyente exaltación del alma y el espíritu del hombre. Quizás es esta una de las lecciones que podemos desprender de los últimos textos de Foucault: la continuación (ya anunciada) de su análisis sobre la sexualidad se convirtió (con el retraso que sólo produce la exigencia del rigor explicativo) en un estudio sobre las condiciones de posibilidad de las artes de la existencia en el mundo grecolatino. Quizás una relectura de los textos anteriores a las dos últimas décadas del siglo xvii nos permitiría comprender que los orígenes de las ciencias (en sentido amplio) no podían resultar más que de una disputa con la verdad, con una *definición de verdad* que perdió su carácter de lugar de encuentro de ideas múltiples (con efectos múltiples) para erigirse en el umbral que anuncia al hombre del pacto y el contrato, de las leyes y las buenas maneras, de la razón y el progreso, del sistema, las teorías y los juicios.

¹¹² “Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando.” (Foucault, M., *Historia de la sexualidad II (El uso de los placeres)*, tr. M. Soler, p. 12.)