



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS/INSTITUTO DE**  
**INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

**APROXIMACIÓN ARQUEOLÓGICA A LA HISTORIA DEL**  
**PENSAMIENTO EN MÉXICO. IRRUPCIÓN Y CLAUSURA DE LA**  
**EPISTEME CLÁSICA EN EL PENSAMIENTO NOVOHISPANO**  
**DEL SIGLO XVIII.**

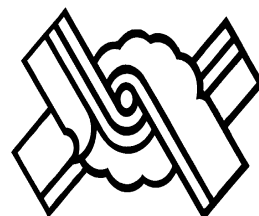
**TESIS**  
**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:**  
**MAESTRO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:**  
**JORGE ALBERTO GUERRA GUTIÉRREZ.**

**TUTORA:**  
**DRA. LAURA BENÍTEZ GROBET**  
**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**



**MÉXICO D.F. JUNIO, 2014**





Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## ÍNDICE

Introducción	1
Capítulo 1. Planteamiento del problema de investigación, alternativas metodológicas y justificación de la elección metodológica	
1.1 Planteamiento del problema de la presente investigación	7
1.2 La dificultad fundamental del proyecto inicial: la incompatibilidad de las teleologías moderna y ecléctica	8
1.3 Las alternativas metodológica	11
a) Aproximación al problema de investigación, desde la perspectiva de las reconstrucciones racionales	11
b) Aproximación al problema de investigación, desde la perspectiva de las revoluciones científicas	14
c) La polémica de las reconstrucciones racionales y la epistemología francesa	17
1.4 Justificación de la elección metodológica	21
a) Kuhn y un problema historiográfico fundamental	22
b) Elección metodológica de la presente investigación: la arqueología	23
c) Estudio comparativo, paradigmas y epistemes	25
Capítulo 2. Arqueología del pensamiento novohispano del siglo XVIII. Irrupción y clausura de la episteme clásica. El modelo arqueológico frente a la teleología positivista	
2.1 Exposición general sobre la arqueología de las <i>PC</i>	30
a) La arqueología de <i>Las palabras y las cosas</i>	30
b) La arqueología y la problemática trascendental kantiana	33
c) Las tres posturas filosóficas fundamentales de la arqueología	36
2.2 Esbozo de una arqueología del pensamiento novohispano del siglo XVIII	37
a) La episteme renacentista en la historia del pensamiento novohispano	38

b) La episteme clásica en la historia del pensamiento Novohispano	46
2.3 La arqueología frente a la teleología positivista	55
a) Los supuestos historiográficos positivistas en la Historia de la ciencia en México de Trabulse	55
b) Estudio comparativo de dos modelos historiográficos	56
Capítulo 3. Formulación del problema de la historia, desde la arqueología, y su presencia en la episteme clásica novohispana	62
3.1 Planteamiento del problema arqueológico de la historia	64
a) La historiografía medieval y renacentista, y la modernidad ahistórica de Collingwood	64
b) Problemas de temporalidad e historia en Descartes	67
3.2 La explicación arqueológica de la historia en la episteme clásica. El umbral del clasicismo y la historia natural	69
a) El umbral o el paso del Renacimiento al clasicismo	69
b) La historia natural y la dificultad de una historia clásica	71
3.3 El problema de la historia en la episteme clásica novohispana	75
a) La ambigüedad de la historia en Sigüenza, entre la historiografía crítica y el providencialismo	76
b) La historiografía ecléctica	79
3.4 La imposibilidad de caracterizar el pensamiento de Gamarra como moderno y la necesidad de flexibilidad en nuestros marcos referenciales para la historia del pensamiento	83
Capítulo 4. El significado y el valor de la episteme clásica para la modernidad. Arqueología de la idea moderna de historia y de sus consideraciones en torno al siglo XVIII novohispano	88

4.1 Primera aproximación al problema de una arqueología de la historia del pensamiento mexicano. Las concepciones de tiempo e historia de la episteme moderna	89
4.2 Conformación de la episteme moderna en la historia del pensamiento en México	93
a) Subordinación del carácter a la función	94
b) Subordinación del carácter a la función en el pensamiento novohispano	97
4.3 La ideología de Destutt de Tracy y el criticismo kantiano en el pensamiento mexicano	102
a) La primera fase de la episteme moderna y la ideología de de Tracy	102
b) La segunda fase de la episteme moderna en el pensamiento novohispano	104
4.4 El problema de la vida y la historia en el pensamiento en México. Los antecedentes a la historiografía de Gaos	108
a) El influjo de Ortega en la historiografía de Gaos	109
b) La historiografía de Gaos	111
4.5 Conclusiones, ¿cuál es el significado del pensamiento novohispano para la historiografía moderna?	117
Bibliografía	122

## Introducción

Solemos pensar, sin sospechar, que el saber científico avanza, de manera progresiva, en una marcha incansable hacia la verdad. Esta perspectiva histórico-positivista, o *sagital*,<sup>1</sup> supone que el saber del pasado se encuentra lejos de la verdad, en comparación con el saber actual. Si la ciencia avanzara de manera progresiva, hoy estaríamos más cerca de la verdad que los pensadores medievales o renacentistas. Alcanzar la verdad sería sólo cuestión de tiempo. Tememos dos alternativas, podemos esperar que el espíritu absoluto se conozca a sí mismo, y confiar en su infalible dialéctica; o bien, podemos considerar que ni el sentido último de la historia del saber, ni su avance hacia la verdad, pueden ser demostrados de manera definitiva y concluyente. Si cuestionamos este devenir progresivo, la espera pasiva por el desarrollo íntegro del espíritu se torna inquietante, insoportable. Debemos emprender nuevas pesquisas, con el fin de cuestionar nuestros supuestos historiográficos elementales.

La actual diversidad y fragmentación de las prácticas científicas, y del saber occidental en general, nos impide entender el progreso de la ciencia de manera unívoca. Si todo el saber es histórico, también la teleología positivista de la historia del pensamiento se encuentra condenada a los procesos de generación y corrupción, a la dinámica de auge y decadencia. La pregunta es por la posibilidad de una historia del pensamiento libre del supuesto progresista.

---

<sup>1</sup> De saeta o flecha. Para comprender esta relación de ruptura y continuidad, en Kant y Foucault Castro sugiere partir del doble movimiento que el autor francés atribuye a la filosofía kantiana: Me parece que Kant ha fundado las dos grandes tradiciones críticas en las que se divide la filosofía moderna. Digamos que, en su gran obra crítica, Kant ha planteado, ha fundado esta tradición de la filosofía que formula la cuestión de las condiciones bajo las cuales el conocimiento verdadero es posible, y, a partir de aquí, se puede decir que toda una corriente de la filosofía moderna se presentó, se desarrolló, a partir del siglo XIX, como la analítica de la verdad. Pero existe en la filosofía moderna otro tipo de cuestión, otra forma de interrogación crítica: la que ve nacer, precisamente, en la cuestión de la Aufklärung o en el texto sobre la revolución. Esta otra tradición crítica plantea la cuestión: ‘¿Qué es nuestra actualidad? ¿Cuál es el campo actual de experiencias posibles?’ Aquí no se trata de una analítica de la verdad; se tratará de lo que se podría llamar una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos. Ver: M. Foucault, *Dits et Écrits*, T. 4, pp. 687-688.

Si ponemos entre paréntesis esta teleología positivista, encontramos que la historia del pensamiento está conformada por diversos saberes, y que muchos de ellos fueron considerados como verdaderos, en una época determinada. Nuestra duda teleológica nos impide menospreciar el saber del pasado, por el contrario, nos conmina a indagar en torno a su integridad epistemológica. Nos sugiere que el saber del pasado no se aleja de la verdad. La verdad está presente, de una u otra manera, en las empresas cognitivas del ser humano, en todos los tiempos. La presunta superioridad del pensamiento actual se torna insolente. De esta manera, la indagación histórica en torno al saber deja de ser una alegoría del presente, se convierte en arqueología, en tanto que debemos “excavar bajo nuestros pies”. Hay que desplazar nuestro suelo firme, pues existen distintos estratos, otros suelos que, en su momento, fueron considerados sólidos y estables. Este tipo de investigación compromete nuestra estabilidad cognitiva. La idea de remover el suelo bajo nuestro pies supone una relativización de nuestra noción actual de verdad, la convierte en un objeto histórico más. El objetivo de esta investigación es llevar el *a priori* kantiano al terreno de la historia. Es decir, el supuesto del progreso histórico tiene, como condición de posibilidad, una noción específica de tiempo. Esta última es mudable. Las preguntas son por las mutaciones que han sufrido las condiciones de posibilidad del saber novohispano y mexicano, y por las repercusiones que estos desplazamientos provocan en nuestra forma de comprender el pasado.

Pero ¿cómo llegamos a este planteamiento? El objetivo original de esta investigación era valorar el grado de modernidad del pensamiento científico novohispano, con base en un estudio de la obra de Fray Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos.<sup>2</sup> El pensamiento de Díaz de Gamarra fue seleccionada como

---

<sup>2</sup> V. Junco, *Gamarra o el eclecticismo en México*. pp. 31-59. Fray Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos nació en Zamora Michoacán el 5 de Agosto de 1745. Realizó sus estudios en la ciudad de México en San Ildefonso y en San Miguel el Grande. Ingresó a la orden del Oratorio. En 1776 viajó a Europa y se doctoró en Cánones en la Universidad de Pisa, donde se pone en contacto con las propuestas modernas. Al regresar fue nombrado Rector del Colegio de San Francisco en San Miguel y también comisario del Santo Oficio. En 1774 aparece la obra *Elementos de la filosofía moderna*, año en el que deja el Santo Oficio, para retomar sus cargos en 1777. Murió el primero de noviembre de 1783, a la edad de 38 años.

objeto de estudio por sus epítetos de principal introductor de la filosofía moderna y de representante pleno del proceso de modernidad en la Nueva España.<sup>3</sup> El objetivo era encontrar elementos de filosofía y de ciencia moderna en su obra. La conclusión que se buscaba era que el mérito de este autor estaba en su participación en la conformación de la ciencia experimental y en el tratamiento de problemas propios de la filosofía moderna. Cualquier elemento de modernidad (científica o filosófica) sería aplaudido, todo lo demás, sería considerado como señal de un rezago, producto del peso escolástica; como un obstáculo en el avance del pensamiento novohispano, entendido como ejemplo particular del desarrollo de la historia de la ciencia occidental. Desde esta perspectiva inicial, la historia de la ciencia daba cuenta de los progresos, mientras que la sociología del conocimiento explicaba los errores y rezagos.<sup>4</sup>

En un principio la presente investigación fue influida por la obra de Subirats *La Ilustración insuficiente*,<sup>5</sup> donde se observa la ausencia de pensamiento sistemático y crítico en la Ilustración española del siglo XVIII, por lo anterior este movimiento intelectual es caracterizado como *insuficiente*.<sup>6</sup> No obstante advertimos que el pensamiento de Feijóo estaba orientado por la búsqueda de una verdad peculiar, distinta a la que caracterizó la Ilustración

---

<sup>3</sup> B. Navarro, *Filosofía y cultura novohispanas*. Ver también E., Trabulse, *et. al.*, *Historia de a ciencia en México. Estudios y textos siglo XVI*, p. 110. Según Trabulse “Gamarra demostró en sus obras científicas que estaba mejor y más ampliamente informado que la mayoría de sus contemporáneos consagrados a tales asuntos”.

<sup>4</sup> L. Olivé, *Conocimiento, sociedad y realidad. Problemas del análisis del conocimiento y el realismo científico*. Ver: “sociología del error”, en: *Teoría social o análisis sociológico*. p. 36 y ss.

<sup>5</sup> E. Subirats, *La ilustración insuficiente*.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 24. Esta conclusión se fundamenta en un estudio comparativo de la Ilustración española con la alemana, donde se observa que el concepto *Aufklärung* no cubre el mismo campo semántico que la palabra *Ilustración* en castellano. Con base en un análisis de la obra de Feijóo, Subirats concluye que la Ilustración española: “[...] fue una época pobre, tímida en sus posiciones, poco decidida en sus críticas y respuestas, diletante en su actividad investigadora y que nunca supo definir con el suficiente vigor la misma idea de la modernidad por ella inaugurada [...] El concepto *Aufklärung* designa así de una manera específica la actividad constituyente fundada en la razón científica y subyacente a la moderna civilización.” Mientras que la palabra castellana “ilustración” “[...] tiene en lo fundamental un significado didáctico como educación o instrucción”.



alemana.<sup>7</sup> Es pues que la comparación de la filosofía novohispana del siglo XVIII con la europea no puede ser directa. Encontramos que no nos es posible emitir ningún juicio comparativo, hasta no comprender la integridad epistemológica de cada una de estas formas de pensamiento.

Con respecto a los estudios de la historia del pensamiento en México, advertimos que, antes de las investigaciones realizadas por el *Seminario para el estudio del pensamiento en los países de Lengua Española*,<sup>8</sup> dirigido por José Gaos,<sup>9</sup> el pensamiento mexicano era desconocido, o mal conocido. Este seminario “se propuso estudiar ante todo los momentos del pensamiento en México en los que concurría la doble y paradójica nota de no encontrarse estudiados de acuerdo con su importancia.”<sup>10</sup> Los principales temas de investigación durante la etapa temprana del seminario (1942-58) fueron el positivismo en México y la introducción de la filosofía moderna en el mundo hispánico. Algunos ejemplos de la producción temprana de este seminario son los primeros trabajos de Leopoldo Zea sobre el positivismo<sup>11</sup> y los de Junco, Pérez-Marchand, Navarro, Quiroz y

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 75. En el caso de Feijóo la ciencia ocupa un lugar argumentativo, al igual que la silogística, la metafísica o la axiología, la ciencia ofrece ejemplos para la argumentación. Como señala Subirats en el caso de Feijóo: “[...] la ciencia no se hace en esta obra, sino que se exhibe y se pone en escena, lo mismo que en un teatro”.

<sup>8</sup> F. Salmerón, *Escritos sobre José Gaos*, pp. 19-34. “Desde 1942 [José Gaos] mantenía cada año el seminario sobre el pensamiento en lengua española, el cual continuó en la Universidad hasta el año de 1966 y después en el Colegio de México hasta su muerte en 1969”. “José Gaos, maestro español llegado a México en el verano de 1938, empujado por el vendaval de la guerra civil.” *Transterrados*: “Acuñada por José Gaos, la palabra ‘transterrados’ es, al mismo tiempo útil y algo imprecisa. Designa, en efecto, a aquellos filósofos y pensadores españoles que llegaron a México como consecuencia de la derrota de la República.” Ramón Xirau, *Los filósofos españoles “transterrados”*. En: M., De la Cueva, et. al., *Estudios de historia de la filosofía en México* p. 296. Gaos se refiere a su actividad en el seminario de la siguiente manera: “En cuanto a mí, creo que la parte de mi actividad en México que debo poner en primer término es la de dirección de tesis, llevada a cabo en el Seminario para el Estudio del pensamiento en los Países de Lengua Española, dentro de La Casa España en México y el Colegio de México en que se transformó aquella”. José Gaos, *Filosofía mexicana de nuestros días*, en: J., Gaos, *Obras Completas. VIII. Filosofía mexicana de nuestros días, En torno a la filosofía mexicana, Sobre la filosofía y la cultura mexicana*, p. 228.

<sup>9</sup> *Op. Cit.*, F. Salmerón, 2000, p. 10.

<sup>10</sup> *Presentación* de José Gaos. En: V., Junco, *Gamarra o el Eclecticismo en México*.

<sup>11</sup> L. Zea, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*. Esta obra reúne los dos primeros trabajos de Zea en torno al positivismo en nuestro país.

Rovira, en torno al siglo XVIII.<sup>12</sup> Con estas investigaciones, y con la enciclopédica labor de Gaos en lo referente a este tema, se cierra la era de desconocimiento generalizado en torno a la historia del pensamiento novohispano y mexicano.

La principal dificultad del proyecto anterior estaba en que su objetivo era ofrecer un recorrido panorámico por el pensamiento de Gamarra, sin considerar que la investigación de Victoria Junco documentaba, magistralmente, la obra del autor michoacano. Es pues que el proyecto anterior, dado su carácter expositivo, difícilmente podía exceder los alcances de la obra de Junco. Comprendimos que, de forma general, el problema de la historia de la filosofía en México ya no es la falta de documentación. La pregunta es ahora historiográfica. Debemos cuestionarnos por los supuestos en torno a los cuales la historia del pensamiento en México ha sido construida.

Encontramos que en las interpretaciones de la historia del pensamiento novohispano y mexicano existen, en distintas mediadas, remanentes de teleología positivista. Al parecer, aunque intentemos tomar distancia de este supuesto, el fantasma de Comte se oculta en nuestros proyectos de investigación histórica. Para dar cuenta de estos “presupuestos remanentes” nos servimos de la arqueología. Las posibilidades de este método serán puestas a prueba, en el contexto de la historia del pensamiento novohispano y mexicano. En esta investigación diferentes historiografías serán evaluadas desde el enfoque arqueológico, en lo referente al carácter teleológico de algunos de sus principales supuestos.

Nuestro objetivo ya no es evaluar en que medida los saberes novohispano y mexicano se acoplan a las expectativas de la ciencia moderna, o a la historia occidental de la filosofía; sino comprender qué tipo de verdad buscaban los pensadores del siglos XVIII. El objetivo es dar cuenta de la integridad del saber

---

<sup>12</sup> *Gamarra o el eclecticismo en México* de Victoria Junco (1944); *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII, a través de los papeles de la Inquisición*, de Monelisa Pérez (1945); *La introducción de la filosofía moderna en México* de Bernabé Navarro (1948); *La introducción de la filosofía moderna en España, el eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII*, de Olga Quiroz (1949) y *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América* de Carmen Rovira (1958).

de esa época. Lo anterior con base en un análisis de los conceptos fundamentales de tiempo, espacio y referencia lingüística, en torno a los cuales se articularon sus saberes verdaderos. Por lo anterior nos hemos visto obligados a realizar dos grandes reformulaciones de nuestro proyecto original.

En primer lugar encontramos que no podíamos limitarnos a la obra de Gamarra, pues la arqueología tiene por objetivos dar cuenta de la integridad del saber de una época o periodo específico y detectar las fracturas de tal integridad, ocasionadas por los desplazamientos en profundidad de los conceptos de tiempo y espacio. Es por ello que nos servimos, entre otros textos, de la obra *Historia de la ciencia en México*, de Elías Trabulse, la cual ofrece una antología de textos científicos, que nos permite caracterizar y ofrecer ejemplos tanto de la irrupción de las distintas configuraciones del saber (o *episteme*), como de las fracturas que éstas han sufrido a través de la historia.

En segundo lugar advertimos que tampoco podíamos limitar nuestra investigación al siglo XVIII, pues la arqueología da cuenta de la irrupción de los nuevos órdenes del saber y del desplazamiento de los anteriores. El objetivo es caracterizar un proceso de larga duración, en el que los conceptos elementales de tiempo y espacio se desplazan gradualmente, dando por resultado distintas configuraciones de saber. Es pues que debemos remitirnos a diferentes obras, de épocas distintas. No obstante, el siglo XVIII es el eje en torno al cual gira la presente investigación.

El argumento central es que la noción de progreso es histórica, y que antes de que ésta existiera, los hechos del pasado eran agrupados de manera distinta a como lo hacemos en la actualidad. La categoría filosofía moderna es contemporánea del supuesto de progresión histórica al que nos referimos. Ambas nociones, progreso y modernidad filosófica, son hermanas. Es por ello que la historia de la filosofía moderna no puede dar cuenta de una teleología distinta a la propia, sin considerarla como extraña o primitiva, como una forma de pensamiento del pasado que, gracias al desarrollo incansable del espíritu absoluto, podemos dejar atrás, sin reproches ni lamentos.

## Capítulo 1

### Planteamiento del problema de investigación, alternativas metodológicas y justificación de la elección metodológica

#### 1.1 Planteamiento del problema de la presente investigación

La presente investigación ofrece una arqueología de la historia del pensamiento novohispano dieciochesco. Este modelo interpretativo propone una periodización histórico-epistemológica, basada en la detección de las dos grandes rupturas que ha sufrido el saber occidental, es decir, las clausuras de las configuraciones renacentista y clásica del saber. Para describir estas fracturas, o umbrales *interepistémicos*, la arqueología se sirve de tres amplios marcos referenciales, denominados *episteme*. Las tres epistemes, o las distintas configuraciones que los conceptos de tiempo y espacio han tenido a través de la historia del saber occidental, son: la renacentista, la clásica y la moderna. La presente investigación centra su atención en la episteme clásica, ésta es, como veremos, la configuración del saber predominante en la Nueva España, durante el siglo XVIII. En esta investigación el uso de la arqueología tiene los objetivos de: ubicar la irrupción y clausura de la episteme clásica; comprender las nociones de historicidad de algunos autores del siglo XVIII novohispano, desde un análisis de sus concepciones de tiempo; y, finalmente, detectar las dificultades que representa nuestra actual concepción de tiempo e historia, para la comprensión arqueológica del pensamiento novohispano dieciochesco. Las referencias a las epistemes renacentista y moderna tienen el objetivo de determinar la irrupción y la clausura de la episteme clásica.

Antes de comenzar con nuestra aproximación arqueológica de la historia del pensamiento novohispano y mexicano, se hace referencia a las dificultades que hemos enfrentado en lo referente al planteamiento del problema de investigación y a la elección de la metodología. Lo anterior con el objetivo plantear, de manera definitiva, el problema de esta investigación. Finalmente, se ofrece una justificación de nuestra elección metodológica, basada en una comparación de las capacidades del modelo arqueológico con el modelo de las

revoluciones científicas, para abordar las dificultades expuestas y el tema de la presente investigación.

## **1.2 La dificultad fundamental del proyecto inicial: la incompatibilidad de las teleologías moderna y ecléctica**

Como se mencionó en la introducción, el tema del proyecto anterior era la filosofía moderna en el pensamiento de Gamarra. Durante el desarrollo de dicha investigación encontramos una dificultad fundamental. La reflexión teleológica de Gamarra, y sus implicaciones historiográficas, representaban serios obstáculos para encuadrar su pensamiento en las categorías típicas de la historia de la filosofía moderna. Como veremos a lo largo de esta investigación, la historiografía de la filosofía ecléctica difiere en un supuesto fundamental, tanto de la ciencia y la filosofía modernas, como del proyecto ilustrado, en general. Esta divergencia teleológica nos impidió referirnos al pensamiento de Gamarra como una muestra plena de modernidad, y nos obligó a reformular nuestra investigación.

Gamarra fue el principal representante del eclecticismo en la Nueva España. Los principales antecedentes de la filosofía ecléctica se remontan a la patrística cristiana. Este influjo es determinante para su reflexión teleológica, su interpretación de la filosofía moderna y para el desarrollo del proyecto ecléctico en su totalidad. En su obra *Elementos de filosofía moderna* el fraile zamorano describió la filosofía ecléctica o electiva comparando la labor filosófica con el trabajo de las abejas; para ello citó a Séneca, quien observó que: “[los filósofos eclécticos] *van y vienen, liban las flores adecuadas para hacer miel, elaboran lo recogido y lo reparten entre los alvéolos de la colmena.*”<sup>13</sup> De acuerdo con Gamarra esta filosofía fue fundada por Potamón Alejandrino, y cultivada por Clemente Alejandrino y Gregorio Taumaturgo. Autores que profesaron el eclecticismo “por sacar de varias sectas la verdad que no había podido encontrarse en una”.<sup>14</sup> La lectura que ofrece Gamarra de la filosofía moderna

---

<sup>13</sup> B. Díaz, *Tratados, Errores del entendimiento humano, Memorial ajustado, Elementos de Filosofía moderna*. p. 159.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 160.

propone que Francis Bacon, Boyle, Wilkins, Wils, Cristóbal y Mato Wren, quienes fundaron en 1660 la Real Sociedad Inglesa, cultivaron el eclecticismo, y que esta tradición se mantuvo entre los ingleses hasta los tiempos de Newton. Descartes representó a la filosofía ecléctica en Francia. En Alemania, Leibnitz la difundió, de acuerdo con Gamarra, este autor “elogió la manera de filosofar de los escolásticos y trató de devolverles la autoridad quebrantada.”<sup>15</sup> El mérito de estos autores modernos estaba, de acuerdo con la interpretación ecléctica, en el lugar que concedían tanto a la escolástica como a la filosofía antigua.

Pero el eclecticismo no fue la única manifestación de modernidad en la Nueva España. Podemos servirnos del cartesianismo como indicador de la presencia de la modernidad filosófica, siempre que advertamos, como sugiere Gaos, el riesgo de reducir la filosofía novohispana del siglo XVIII al cartesianismo.<sup>16</sup> Pese a la presencia temprana de la filosofía de Descartes, advertimos que existían, en diferentes medidas, actitudes positivas hacia la escolástica y el saber del pasado. Las primeras referencias al pensamiento cartesiano, en el territorio novohispano, se encuentran en Fray Diego Rodríguez, en su alumno Carlos de Sigüenza y Góngora, y en Sor Juana Inés de la Cruz.<sup>17</sup> Después de un rompimiento de medio siglo, los jesuitas se ocuparon de la introducción de la filosofía moderna, hasta 1767 (fecha en que fueron expulsados). El primer intento de introducción de la modernidad fue interrumpido por la escolástica,<sup>18</sup> el siguiente por las crisis preindependentistas, las reformas borbónicas y la revolución de independencia. Hay que advertir que estos pioneros de la modernidad novohispana no habían abandonado del todo el pensamiento escolástico. El proyecto de modernidad de Carlos III fue una manifestación tardía; la única que se apartó, de manera definitiva, de la

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>16</sup> J. Gaos, *Presenación*, en *Op. Cit.* V. Junco, 1973, pp. 9-11. “Gamarra no era un cartesiano, sino el representante de un eclecticismo que, ausente de las historias de la filosofía, anunciaba una extensa e influyente presencia en la historia de la filosofía desde mediados del siglo XVII, en que había reanudado el eclecticismo de finales de la Antigüedad, con una resurrección de finales del Renacimiento.”

<sup>17</sup> M. Beuchot, *La presencia de Descartes en la Nueva España*, p. 42, en: E. Luján (Comp). *XI Encuentro de investigadores del pensamiento novohispano*. Universidad de Guanajuato 2000.

<sup>18</sup> R. Moreno, *Estudios de historia de la filosofía en México*, p. 143.

escolástica. Es pues que, en la Nueva España, no hay una sola modernidad, sino distintos proyectos, en una lucha por el posicionamiento institucional.<sup>19</sup> Si consideramos la valoración negativa del pasado como rasgo esencial de la modernidad y la Ilustración, encontramos una dificultad insalvable para referirnos al siglo XVIII novohispano como moderno.<sup>20</sup> Los eclécticos miraban al pasado, a la labor conciliatoria inaugurada por los alejandrinos; mientras que la mirada ilustrada se dirigía un futuro que prometía el reinado de la razón y de la ciencia moderna.

Las opiniones que sostienen el rezago de siglos del pueblo español, como en el caso de Kant,<sup>21</sup> y de algunos historiadores contemporáneos, pasan por alto el hecho de que la conciliación era un objetivo fundamental para el eclecticismo. Consideramos estas valoraciones como productos de una teleología ilustrada, cuyo rasgo principal es una sagitalidad, heredera de la confianza en el progreso de la nueva ciencia, que se tradujo en un supuesto teleológico fundamental para el pensamiento occidental: el devenir progresivo de la historia.

Si bien, la filosofía novohispana del siglo XVIII, en general, y el eclecticismo hispanoamericano, en particular, cuentan con contenidos que podríamos caracterizar como brotes de una modernidad e Ilustración incipientes (como la libertad en el uso de la razón,<sup>22</sup> la filosofía y la ciencia moderna,<sup>23</sup> etc.),

---

<sup>19</sup> *Op. Cit.* C. Rovira, 1979, pp. 183-223. La propuesta que triunfó, a finales del XVIII en la Nueva España, fue la de Carlos III y sus reformas borbónicas. La expulsión de los jesuitas y el cierre de la Pontificia Universidad, fueron hecho determinantes. Desde la perspectiva de la evaluación de los logros de los objetivos eclécticos, esta traición de investigación no consiguió la conciliación que buscaba. Hecho evidente en el caso de la renovación de programas educativos. Gamarra logró la reforma de los programas, primero en Michoacán y después en la Real y Pontificia Universidad, no obstante esta última cerró, posteriormente, por decreto de Carlos III. Cabe señalar que, en Portugal, Verney luchó por una reforma similar, sin lograrlo.

<sup>20</sup> M. Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial*. El autor se refiere a todas las manifestaciones filosóficas del siglo XVIII novohispano como, de alguna u otra manera, muestras de la escolástica.

<sup>21</sup> I. Kant, *Antropología*.

<sup>22</sup> *Op. Cit.* C. Rovira, 1979.

<sup>23</sup> *Op. Cit.* E. Trabulse, 2003, p. 112. No obstante lo anterior es preciso señalar que: “Al parecer, Díaz de Gamarra realizaba sus experimentos sobre la electricidad en un generador por frotación del tipo de los construidos por Chalres du Fay hacia 1733.” En este sentido Díaz de Gamarra puede ser considerado como actor en el desarrollo de la ciencia experimental en la Nueva España.

hay que advertir que existió una actitud positiva hacia la escolástica; y que, en el caso ecléctico, tal disposición se fundamentaba en una reflexión teleológica de la historia de la filosofía. La conciliación ecléctica suponía una sagitalidad inversa, pues se consideraba que el saber de los antiguos poseía un valor constructivo. Existían, en el eclecticismo, intentos declarados por preservar el valor del saber del pasado y por la búsqueda de su conciliación con lo nuevo.

El objetivo original fue profundamente cuestionado. Caracterizar a Gamarra como autor moderno implicaba soslayar el peso de su teleología. Sus referencias a la escolástica deben ser explicadas, no como señales de un rezago lamentable (desde una sociología del error), sino como partes activas del proyecto ecléctico. Desde esta perspectiva la importancia de Gamarra no está en su modernidad, sino, por el contrario, en el hecho de que se mantuvo al margen de la conformación de una mirada teleológica, basada en los innegables éxitos de la nueva ciencia moderna. He aquí la principal dificultad para nuestra elección metodológica. La pregunta es ¿qué tan profundamente arraigada está la mirada sagital ilustrada en nuestros modelos interpretativos de la historia del pensamiento novohispano? La búsqueda es por una metodología que nos permita comprender, tanto las implicaciones de la concepción ecléctica del tiempo, como la diferencia fundamental de esta tradición con la modernidad europea.

### **1.3 Las alternativas metodológica**

#### **a) Aproximación al problema de investigación, desde la perspectiva de las reconstrucciones racionales**

En nuestra búsqueda metodológica se exploraron las posibilidades que ofrecen las reconstrucciones racionales para una aproximación al pensamiento novohispano. Estas metodologías se sirven de modelos científicos actuales para ofrecer una delimitación de los hechos relevantes para la historia de la ciencia, por ello son conocidas como historias normativamente interpretadas.<sup>24</sup> Es decir,

---

<sup>24</sup>I. Lakatos, *Et.Al.*, *Historia de la Ciencia y sus reconstrucciones racionales*, 3ª edición, p.11. “a) la filosofía de la ciencia proporciona metodologías normativas con cuyos términos el historiador reconstruye ‘la historia interna’ y aporta de este modo una explicación racional del desarrollo del conocimiento objetivo; b) dos metodologías rivales pueden ser evaluadas con la ayuda de la historia



las lógicas del descubrimiento, o metodologías utilizadas en la investigación científica, proporcionan un patrón para la delimitación y la disposición de los hechos significativos para la historia de la ciencia. De esta manera se admite la coexistencia de dos historias de la ciencia: una interna y necesaria (objeto de estudio de las reconstrucciones racionales), y la otra externa y contingente (materia de investigación para las reconstrucciones históricas).

De acuerdo con Lakatos las cuatro principales lógicas del descubrimiento, utilizadas como modelos de reconstrucción racional, son: inductivismo, convencionalismo, falsacionismo y los programas de investigación.<sup>25</sup> Las lógicas del descubrimiento permiten evaluar si la elección entre dos teorías rivales fue o no racional. La crítica principal a estos modelos es la falta de ejemplos históricos,<sup>26</sup> pues la historia de la ciencia no siempre se comporta como sugiere la normatividad científica.

Cada modelo de reconstrucción racional posee su propio criterio de demarcación entre historia interna y externa. La demarcación proviene de la distinción de Reichenbach entre el contexto de descubrimiento, o investigación psicológica, sociológica e histórica en torno al descubrimiento (objeto de estudio para la historia externa) y el contexto de justificación o procesos racionales de demostración de los descubrimientos científicos (objeto de estudio para la

---

(normativamente interpretada); c) cualquier reconstrucción racional de la historia necesita ser complementada por una ‘historia externa’ empírica (socio-psicológica)”.

<sup>25</sup> *Ídem*, “La historia interna de los *inductivistas* consta de supuestos descubrimientos hechos firmes y de las llamadas generalizaciones inductivas. La historia interna de los *convencionalistas* consta de descubrimientos factuales, de la construcción de sistemas de casillas y su sustitución por otros sistemas supuestamente más simples. La historia interna de los *falsacionistas* expone conjeturas audaces, anticipos que, se dice, constituyen *siempre* un aumento de contenido y, sobre todo nos presenta ‘experimentos cruciales negativos’ victoriosos. *La metodología de programas de investigación*, por último, enfatiza la rivalidad prolongada, teórica y empírica, de programas mayores de investigación, problemáticas estancadas y progresivas, y la victoria, lentamente conseguida, de un programa sobre otro” (itálicas en original).

<sup>26</sup> I. Hacking, *Representar e intervenir*, p. 19. “Durante mucho tiempo los filósofos hicieron de la ciencia una momia. Cuando finalmente desarrollaron el cadáver y vieron los restos de un proceso histórico de devenir y descubrimientos, crearon para sí la crisis de la racionalidad. Ésto sucedió al rededor de 1960”.

historia interna).<sup>27</sup> La elección de los problemas a investigar se relaciona estrechamente con el tipo de demarcación que se decida utilizar. La tendencia general, a partir de la irrupción de *la Estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn,<sup>28</sup> es la inclusión de problemáticas sociales específicas, como la conformación de comunidades de investigadores, en torno a un hecho científico considerado como revolucionario. Antes de Kuhn las reconstrucciones racionales suponían que las problemáticas internas podían ser abordadas prescindiendo de toda referencia a los hechos externos.

De forma muy general, una reconstrucción racional de la ciencia novohispana iniciaría con la elección de una lógica del descubrimiento, posteriormente se buscarían los casos en los que la elección de las teorías científicas se llevó a cabo en los términos de la metodología elegida. En caso de que la elección de las teorías no obedeciera al criterio de demarcación (o normatividad) se acudiría a la historia externa para definir los elementos que obstaculizaron la elección racional o científica.

El siglo XVIII novohispano puede ser reconstruido desde esta perspectiva, pues se caracteriza por la conformación y vinculación de comunidades de investigadores, lo cual posibilita cierta unificación en los procedimientos científicos. Trabulse observa que, entre 1750 y 1810, es posible hablar del “triunfo definitivo de las tesis mecanicistas”.<sup>29</sup> La conformación de comunidades de investigación hace posible una práctica científica más rigurosa. Hay que señalar que gran parte de la obra de Gamarra se escapa a la lógica del descubrimiento, pues su estilo de argumentación, en algunos temas de filosofía natural, puede ser considerado como no científica, por la presencia de otras formas discursivas.<sup>30</sup> La historia externa nos permitiría dar cuenta de los

---

<sup>27</sup> H. Reichenbach, *Experience and Prediction. An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*, pp.1-45.

<sup>28</sup> T. Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, 3ª edición.

<sup>29</sup> *Op. Cit.*, E. Trabulse, 2003.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 112. Hay que observar que pese a que Gamarra menciona algunos experimentos (cuando se refiere a la percepción en la física) y que realizó experimentos electromagnéticos, su elección de teorías se sirve de argumentación silogística, metafísica o del uso de axiomas. Además de que el objetivo que orienta la investigación en Gamarra es la conciliación de la ciencia con la religión. Son pocos

elementos sociológicos (como el Santo Oficio), o psicológicos (como la fe), como obstáculos para una elección “racional” de las teorías, en la obra de Gamarra.<sup>31</sup> Se observó que estas metodologías parten de una noción contemporánea de la ciencia que se denomina normatividad científica y que no permiten una indagación en la noción de científicidad de los novohispanos, ni el planteamiento del problema de la conciliación como una alternativa viable.

## **b) Aproximación al problema de investigación, desde la perspectiva de las revoluciones científicas**

Kuhn propone una descripción de la historia del pensamiento centrada en las rupturas, en la que la dificultad fundamental está en la comprensión de los saberes del pasado, éstos se encuentran a mundos de distancia del nuestro. Atendiendo al hecho histórico de que muchas de las manifestaciones de modernidad del siglo XVIII novohispano fueron clausuradas por acontecimientos relativos a la revolución de independencia, buscamos en la teoría de los paradigmas, herramientas para la interpretación de la historia del pensamiento novohispano del siglo XVIII.

Las tendencias sociologizantes de las reconstrucciones racionales, inauguradas por Kuhn, aparecieron como la alternativa metodológica adecuada. Pues permitían abordar la coexistencia de elementos históricos y racionales, aunque de manera separada, por efectos de la distinción, prevaleciente en este autor, entre las historias interna y externa de la ciencia. Pese a esta distinción nos pareció que este modelo prometía dar cuenta de las particularidades

---

los elementos de su obra que pueden ser reconstruidos, exclusivamente, mediante una interpretación normativa. No obstante Trabulse observa que la principal aportación de Gamarra es a la física, por sus investigaciones en torno al electromagnetismo con un generador por frotación (del tipo de los construidos por Charles du Fay hacia 1733). Es preciso considerar que para este religioso novohispano el conocimiento se refiere tanto a lo verdadero, como a lo bueno y a lo bello. La ciencia es considerada como el conocimiento cierto y evidente de una cosa necesaria y proviene de la demostración. Gamarra admite dos tipos de demostración: *a posteriori*, cuando se demuestra la causa por el efecto (como cuando se demuestra la redondez de la tierra por su sombra en los eclipses de luna); o bien *a priori* (cuando se demuestra la inmortalidad del alma por su espiritualidad). *Op. Cit.* J. Díaz, 1998, pp. 26-60.

<sup>31</sup> Cfr. G. Bachelard, *La formación del espíritu científico, contribución a un psicoanálisis del conocimiento científico*, pp. 15-26. En lo relacionado al concepto de *obstáculo epistemológico*.

históricas y sociológicas del pensamiento novohispano, y de su relación peculiar con la ciencia moderna.

*La estructura de las revoluciones científicas* subraya el carácter esencialmente histórico e irracional de la ciencia, en oposición a los modelos tradicionales de reconstrucción racional.<sup>32</sup> La propuesta kuhniana sostiene que la verdad científica es un hecho social, producto del acuerdo entre los individuos pertenecientes a una comunidad de investigadores. Su demarcación consiste en definir ciertos elementos sociológicos que permiten la constitución de un *paradigma*. De acuerdo con Kuhn la conformación de instituciones científicas y educativas, la difusión de una literatura específica dentro de las instituciones, el efecto de la ciencia sobre varios aspectos del pensamiento en una comunidad de investigadores, etc., posibilitan la conformación de un marco referencial común para una comunidad de investigadores. El progreso de la ciencia física sólo es posible dentro de este marco o paradigma.

De forma general, una aproximación a la ciencia novohispana desde el esquema de las revoluciones científicas sería a partir de los conceptos de *ciencia madura* e *inmadura*. La ciencia *inmadura*, *prehistórica*, o en camino a la *ciencia madura* o *normal* se encuentra inmersa en una relación con factores externos, por ello le es imposible lograr su delimitación.<sup>33</sup> Por su parte, la ciencia madura precisa del reconocimiento de un logro científico que unifique la práctica posterior,<sup>34</sup> sólo en este contexto es posible hablar de la elección racional de una teoría científica. La historia del pensamiento novohispano del siglo XVIII puede

---

<sup>32</sup> *Op. Cit.* I. Hacking, pp. 24-25. “Kuhn sostiene lo siguiente: No hay una distinción precisa entre observación y teoría. La ciencia no es acumulativa. Una ciencia en desarrollo no tiene una estructura deductiva férrea. Los conceptos científicos en uso no son particularmente precisos. La unidad metodológica de la ciencia es falsa: hay muchas herramientas diferentes no relacionadas que se utilizan para diferentes tipos de indagaciones. Las ciencias mismas no están unificadas. Están compuestas de un gran número de disciplinas reducidas que sólo se traslapan ligeramente [...] El contexto de justificación no puede separarse del contexto de descubrimiento. La ciencia está en el tiempo, y es esencialmente histórica”.

<sup>33</sup> Las principales características de la ciencia inmadura son la ausencia de especificidad en las investigaciones y de profesionalización de sus investigadores. En esta etapa la elección de teorías no se considera como racional.

<sup>34</sup> *Op. Cit.*, T. Kuhn, p. 37.

ser considerada como prehistórica o en camino hacia la ciencia normal pues, en dicho contexto, coexistían varios paradigmas en una competencia continua entre distintos modos de ver la naturaleza, el mundo y la ciencia, todos ellos inconmensurables entre sí.<sup>35</sup> En dicha época, se observa que las escuelas rivales fundamentaban su ontología en modelos metafísicos y no en apoyo empírico. Es pues que en la ciencia novohispana coexisten diferentes interpretaciones sobre un mismo rango de fenómenos. Si bien algunos ejemplos del saber novohispano pudieran ser considerados como pertenecientes a una ciencia madura incipiente, la coexistencia de modelos representa un obstáculo para el logro de la madurez de la ciencia novohispana, en los términos sugeridos por Kuhn.

En oposición a la propuesta kuhniana, Roberto Moreno observa que el hecho fundamental es que la ciencia colonial busca su autonomía de la tradición y de las instituciones europeas en un proceso que coincide con las tendencias nacionalistas e independentistas.<sup>36</sup> Hay que advertir que, si bien Kuhn observa que algunos aspectos externos son importantes, se apoya en una definición moderna de las ciencias naturales para su delimitación.<sup>37</sup> Es decir, en el caso de Kuhn la historia de la ciencia moderna se reconstruye desde la física. Moreno critica la propuesta kuhniana, pues observa que su distinción entre lo interno y externo le impide dar cuenta de la conformación del espíritu científico en su relación con los movimientos independentistas. Para Moreno la propuesta kuhniana no deja de ser otra manifestación de la historiografía positivista, pero que ha “adoptado otras formas”; el filósofo norteamericano sólo matiza la

---

<sup>35</sup> *Ídem*, No obstante la inconmensurabilidad es posible la interpretación histórica. El autor se refiere a dos objeciones sobre la inconmensurabilidad, una es por la imposibilidad de comparación y elección entre teorías, la otra sobre la imposibilidad del análisis histórico. Kuhn argumenta el carácter metafórico del concepto en cuestión y la posibilidad tanto de la elección racional como del análisis histórico.

<sup>36</sup> Moreno fundamenta su crítica en Basalla, quien observa que el desarrollo de la ciencia en los países colonizados puede ser interpretado a partir de tres etapas: una primera de penetración o primeros contactos, una segunda que se puede llamar colonial o dependiente y una final de lucha por la independencia científica. En este modelo la presencia de elementos externos es ineludible. Ver: G. Basalla, *The spread of western science*.

<sup>37</sup> *Op. Cit.*, R. Rorty, p. 64.

demarcación entre historia interna y externa, por ello su propuesta puede ser considerada como “un nuevo disfraz positivista”.<sup>38</sup>

### **c) De la polémica de las reconstrucciones racionales a la epistemología francesa<sup>39</sup>**

La conciliación ecléctica partía del supuesto de una relación esencial de la ética con el conocimiento. Como veremos en el próximo capítulo, esta relación fue considerada como un perjuicio, desde la perspectiva de la ciencia moderna. Para comprender este hecho histórico-epistemológico nos servimos de un concepto propuesto en la *Hermenéutica del sujeto* de Foucault, donde se observa que, antes de Descartes, el conocimiento verdadero sólo era accesible mediante la transformación espiritual del sujeto. Esta relación fue reevaluada en la modernidad, de forma tal que, en la actualidad, la relación del saber objetivo con alguna forma de espiritualidad podría ser considerada como una objeción al valor de verdad de un enunciado. Desde la perspectiva kuhniana, la presencia de la espiritualidad puede ser considerada como un obstáculo para el establecimiento pleno de un paradigma, como falta de objetividad en la investigación o como rasgo de inmadurez.<sup>40</sup>

En la modernidad el acceso a la verdad era considerado, únicamente, desde la perspectiva de las condiciones formales y referenciales propias del

---

<sup>38</sup> R. Moreno, *Ciencia y conciencia en el siglo XVIII mexicano. Antología*, p.10.

<sup>39</sup> D. Lecourt, *Para una crítica a la epistemología*. Lecourt se refiere a la epistemología francesa como a una tradición de investigación de la historia de la ciencia cuyos principales representantes son Bachelard, Canguilhem y Foucault. Esta tradición se caracteriza por un descentramiento con respecto a la historia de las ciencias para dedicarse a las condiciones más generales del saber, por su postura anti-positivista y anti-universalista de la ciencia (cada ciencia particular tiene su propio objeto, su teoría y sus protocolos experimentales específicos, así como un desarrollo desigual y una historia particular), por su anti-evolucionismo y por proponer las rupturas como determinantes.

<sup>40</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pp. 29 y ss. El análisis de la historia del pensamiento novohispano desde la historiografía de *La hermenéutica del sujeto* centra su atención en el problema del cuidado de sí, fenómeno cultural cuya aparición en occidente data desde el siglo V a.C. La obra de Sócrates representa el surgimiento de este problema que impregna la filosofía posterior griega y romana, y se prolonga hasta el siglo XVII en el que esta relación cognitiva es reformulada. La patristica cristiana y la mística medieval refieren también al cuidado de sí, su pensamiento influye en la conquista del nuevo mundo.

pensamiento científico. En Descartes el error obedecía al incumplimiento de las reglas de un método libre de prejuicios. El conocimiento es accesible a todos, pues la razón, o buen sentido, es “la cosa mejor repartida”. De forma tal que la filosofía moderna representa el abandono de una tradición en la que el acceso al conocimiento dependía del desarrollo espiritual del sujeto. En el siglo XVII, con la modernidad y el desarrollo del pensamiento científico, la relación sujeto-verdad fue reevaluada y el cultivo espiritual desacreditado como variable en el proceso cognitivo. De ahí la incapacidad de alcanzar certeza moral y la necesidad de una moral provisional en la propuesta cartesiana. El *cuidado de sí* se refería a la relación entre el desarrollo espiritual del sujeto y el logro de la verdad. Alcanzar la verdad dependía de una transformación espiritual por parte del sujeto.

Encontramos que el problema del cuidado de sí, temática central de *La hermenéutica del sujeto*, estuvo presente en la obra de Gamarra. A este respecto el autor novohispano observa:

*¿Qué nos pueden aprovechar, excelentes jóvenes, las más sublimes ciencias, si nos desconocemos a nosotros mismos? ¿Si no sabemos qué es nuestra alma?; si es espiritual o inmortal; y qué comunicación existe entre ella y el cuerpo. Y todos estos conocimientos, ¿qué nos aprovechan si perdemos el alma misma, si no usamos sus facultades para conseguir la verdadera inmortalidad, es decir, la eterna bienaventuranza?*<sup>41</sup>

Desde esta perspectiva, el ser humano es incapaz de alcanzar el conocimiento sin la intervención divina. Es preciso del cuidado de sí para alcanzar la verdad. A este respecto Gamarra observa que: “en la actual providencia de las cosas, la luz de la razón es oscura y débil, a la cual por esto le es necesario el auxilio de otra luz a fin de que no yerre[...]”.<sup>42</sup> La sola razón no es suficiente. De manera análoga, los filósofos cínicos observaban la inutilidad de la especulación sobre fenómenos naturales, pues encontraban más provechoso ver hacia uno mismo. Epicteto también se refería a la primacía del conocimiento de sí, este autor observa: “¿Queréis aprender los silogismos? Curad primero

---

<sup>41</sup> B. Díaz de Gamarra, *Elementos de filosofía moderna. Tomo I*, p. 115.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 174.

vuestras heridas; detened el flujo de vuestros humores, clamad vuestro espíritu”.<sup>43</sup>

El conocimiento no tiene valor alguno si nos desconocemos a nosotros mismos, y el autoconocimiento precisa de cuidados específicos, de técnicas del cuidado de sí. El autoconocimiento se identifica con la comprensión del alma, de ella depende el conocimiento limitado que podemos tener de nuestro cuerpo.<sup>44</sup> Para Gamarra el fin del conocimiento es conseguir la inmortalidad. La causa final aristotélica prevalece. De ahí la importancia del análisis sobre la inmortalidad del alma para formar rectamente las costumbres y fomentar el temor junto con el culto de la suprema divinidad.<sup>45</sup> En Gamarra el objetivo del conocimiento del alma no es ni fundamentalmente teórico, ni busca el dominio de la naturaleza. Es pues que el conocimiento pleno de la facultad del entendimiento tiene un fin religioso y escatológico, y en menor medida científico.

La idea de filosofía de Gamarra proponía una relación entre sujeto y verdad que confrontaba, directamente, este problema ético-epistemológico. En su definición de filosofía observó que ésta no se refiere solamente a lo verdadero, sino también a lo bueno y a lo bello.<sup>46</sup> En sus *Elementos de lógica* sostuvo que el entendimiento se ocupa en especial de lo *verdadero*, pero también de la voluntad del *bien*.<sup>47</sup> El entendimiento es una facultad del alma que refiere a lo bueno y que además obra con libertad.<sup>48</sup> Características que remiten a una relación entre conocimiento y ética, en la que el acceso del sujeto a la verdad se encuentra condicionado por la conducta del investigador, pues existen errores del entendimiento originados en la voluntad.

---

<sup>43</sup> Epicteto, *Conversaciones*, II, 21, 12-22. En: *Op. Cit.*, M. Foucault, 2007, p. 55.

<sup>44</sup> *Op. Cit.*, B, Díaz de Gamarra, 1963, p. 73. En su *Psicología* Gamarra observa que nuestra mente, aunque habita en el cuerpo, ignora su admirable estructura, sobre todo la del cerebro. Aunque sea idónea para su autoconocimiento, mediante la facultad del entendimiento, Dios no quiso que el alma conociera las cosas corporales sino mediante los sentidos. Por ello no alcanza la naturaleza última de las cosas.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 26

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 32

<sup>48</sup> *Ídem*.



Como se ha mencionado, uno de los principales rasgos del pensamiento de Gamarra es que vinculaba conocimientos científicos con problemas éticos y religiosos. En este autor la búsqueda de la verdad debía culminar con una conciliación de todos los diferentes saberes, en una unidad total del saber humano. Pues, como vimos, este autor novohispano se identificaba explícitamente con las tradición ecléctica iberoamericana del siglo XVIII y con la antigua filosofía ecléctica, que se remontaba a la patrística y al cristianismo primitivo. Desde esta perspectiva, Aristóteles, Platón, el cristianismo y la ciencia moderna no podían oponerse, en tanto que todas estas escuelas poseían algo de verdad.

En este punto ubicamos a Gamarra como autor de transición en el paso del modelo epistemológico que aceptaba la relación de la ética con el conocimiento a, lo que describe Foucault como el momento cartesiano. No obstante, se observó que las referencias a la *Hermenéutica del sujeto* nos apartaban del problema de la ciencia moderna, pues centraban su atención en la relación ética-conocimiento, característica del pensamiento religioso. Los conceptos de cuidado de sí y momento cartesiano ponen en evidencia, una vez más, la abismal diferencia entre el eclecticismo y la ciencia moderna. Al profundizar en las perspectivas propuestas por Foucault, descubrimos su método arqueológico, el cual nos ofreció la posibilidad de contrastar los distintos modelos histórico-epistemológicos que entraron en juego en la historia del pensamiento novohispano y mexicano.

En este tránsito metodológico de las polémicas en torno a las reconstrucciones racionales a la epistemología francesa, se advirtió que Koyré anticipó tanto a Kuhn como a Foucault.<sup>49</sup> Estos tres autores destacan, entre otras cosas, el papel de los factores extralógicos en la aceptación o rechazo de las teorías científicas. Es decir sostienen que, en la historia de la ciencia, el valor explicativo de una teoría no es el factor determinante de su éxito. Desde esta perspectiva la investigación histórica de la ciencia puede tomar dos formas:

---

<sup>49</sup> J. Merquior, *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, p. 70. Merquior observa, con respecto a Koyré, que éste “[...] era un ruso que estudió con Husserl en Göttingen antes de ingresar al círculo del racionalista antipositivista Emile Meyerson, en París”.

como la descripción de las estructuras apriorísticas que determinan y hacen posible el conocimiento verdadero, o bien, como la indagación en torno a la conformación de comunidades de investigación que consiguen erradicar los factores irracionales, mediante la aceptación explícita de un modelo de racionalidad por dicha comunidad. A continuación se establecen similitudes y diferencias entre las *epistemes* y los *paradigmas*, todo lo anterior con el fin justificar la elección de la propuesta foucaultiana y de advertir los límites de su utilización en la presente investigación.

#### **1.4 Justificación de la elección metodológica**

Los historiadores contemporáneos de la ciencia se sirven de amplios marcos referenciales, con el fin de dar unidad a los enunciados científicos o filosóficos de otras épocas.<sup>50</sup> Las tradiciones de investigación, los programas de investigación, los paradigmas, las vías de reflexión, las epistemes, los horizontes filosóficos, etc., son, de forma muy general, unidades interpretativas que dan coherencia a los enunciados de otras épocas, y que se plantean, en distintas medidas, el problema del carácter histórico de la racionalidad científica. El origen de este estilo de investigación histórica puede ser rastreado en el influjo de la historia de la ciencia francesa en el pensamiento norteamericano. De acuerdo con Merquior, la pregunta kantiana *¿Qué es la Ilustración?* se transforma en Francia, a partir de Comte, en la pregunta *¿qué es la ciencia?*<sup>51</sup> Este impulso da por resultado toda una tradición de investigadores interesados en la historia de la ciencia. La dificultad fundamental, para nuestra elección metodológica, está en el influjo de la teleología moderna, o sagital, en nuestra interpretación. Si Comte está presente en la raíz de nuestras interpretaciones históricas, cabe preguntarnos ¿hasta qué punto podemos apartarnos de *la ley de los tres estadios*, y de sus implicaciones historiográficas?

---

<sup>50</sup> L. Benítez, *Descartes y el conocimiento del mundo natural*. Este rasgo del pensamiento contemporáneo puede ser considerado como metametodológico, según la propuesta de Benítez.

<sup>51</sup> *Op. Cit.*, J. Merquior, p. 55.

### **a) Kuhn y un problema historiográfico fundamental**

Como se mencionó, la obra *La estructura de las revoluciones científicas* generó una tendencia a la inclusión de problemáticas sociales en la historia de la ciencia moderna. Para evaluar esta alternativa metodológica se presentaron los esbozos de aproximaciones a la ciencia novohispana desde las reconstrucciones racionales y desde la propuesta de las revoluciones científicas. Encontramos que la dificultad fundamental se encuentra en la normatividad científica, o la búsqueda de criterios interpretativos científicamente aceptados, para comprender la historia del pensamiento novohispano. Pese a las críticas al modelo kuhniano, se rescata una problemática fundamental para las historiografías de la ruptura. Nos referimos al problema de la comprensión de un saber que se encuentra fuera de nuestro marco epistemológico.

*La inconmensurabilidad* da cuenta del hecho de que “los significados de los términos y conceptos científicos [...] cambian frecuentemente según la teoría en que aparecían [...] cuando ocurría este tipo de cambio era imposible definir los términos de una teoría en vocabulario de la otra”.<sup>52</sup> El problema historiográfico que enfrenta Kuhn es la superación de la inconmensurabilidad para la comprensión histórica. Si el supuesto fundamental de la historiografía de la filosofía moderna es su teleología sagital, ¿cómo comprender una propuesta diametralmente opuesta, como es el caso de la historiografía ecléctica?

Cabe señalar que Kuhn es físico, y que su aproximación a Aristóteles fue, en un principio, desde el paradigma newtoniano. Por ello, el historiador de la ciencia norteamericano, llegó a sostener que el estagirita no sabía nada de mecánica y que cometía “errores garrafales”. Posteriormente descubrió que no es posible interpretar la física aristotélica desde la mecánica newtoniana, pues la comprensión supone una transformación en la que la experiencia se ordena de una forma diferente a la usual, en patrones distintos que no corresponden a la forma “ordinaria” en la que el investigador se dirige al mundo. Desde esta perspectiva, Kuhn logró comprender por qué Aristóteles dijo lo que dijo. Ocurre que, “[...] quizá sus palabras [las de Aristóteles] no siempre habían significado

---

<sup>52</sup> T. Kuhn, *¿Qué son las revoluciones científicas?*, p. 96.

exactamente lo mismo para él y sus contemporáneos que para mí y los míos”.<sup>53</sup> Para comprender a Aristóteles, el autor norteamericano confiesa que fue preciso que ocurriera algo sorprendente, fue necesario un *cambio gestáltico*, en el que: “[...] los fragmentos en mi cabeza se ordenaran por sí mismos de un modo nuevo, encajando todos a la vez”.<sup>54</sup> De esta manera, el problema de la comprensión del saber de otra época queda formulado en toda su profundidad, por Kuhn. Nos referimos a la necesidad de ordenación de los datos en una estructura cognitiva diferente a la usual. Es decir, desde el punto de vista de la configuración epistemológica específica a la que pertenece el saber del pasado.

### **b) Elección metodológica de la presente investigación: la arqueología**

La arqueología de Foucault es una metodología para la historia del pensamiento que da cuenta de las fracturas de los códigos culturales fundamentales, que imponen orden a la experiencia. Estos códigos, o *epistemes*, delimitan la totalidad de la experiencia del conocimiento en un periodo histórico determinado, pues representan el *a priori histórico*, o la condición de posibilidad todo saber verdadero. Es decir el saber de una época, y sus contenidos culturales en general, pueden ser agrupados en estructuras epistemológicas homogéneas. Las epistemes son estratos conceptuales necesarios, inconscientes y autónomos, que subyacen en varios campos de conocimiento. Su papel es múltiple: delimitan la experiencia de un campo de conocimiento, definen el modo de ser de los objetos de ese campo, dotan de capacidad teórica a la percepción corriente del hombre y definen las condiciones dentro de las cuales es posible reconocer un discurso como verdadero.<sup>55</sup>

La propuesta arqueológica de Foucault se apoya en una tradición de la historia de la ciencia francesa dedicada a la historia de los *conceptos*. Esta tradición es la escuela de Bachelard, Cavailles y Canguilhem.<sup>56</sup> Foucault hereda esta tradición por vía de sus maestros Canguilhem y Althusser, no obstante no admite la idea de obstáculo epistemológico, pues observa que el saber siempre

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, pp. 62-63.

<sup>54</sup> *Ídem*.

<sup>55</sup> *Op. Cit.* J. Merquior, p. 66.

<sup>56</sup> *Ídem*.

está acompañado de un obstáculo insalvable, el poder está siempre vinculado con el saber. Esta herencia historiográfica puede resumirse en tres puntos: la visión *cesural* del conocimiento científico, una fuerte inclinación antiempírica y una visión constructivista de la ciencia.

Podemos considerar a Koyré como representante del surgimiento de esta moderna historia de la ciencia francesa. En su obra *From the Closed World to the Infinite Universe* (1957)<sup>57</sup> el autor ruso ofrece una historia de las distintas *Weltanschauungen* científicas de diferentes épocas, observa que: “[...] debajo de los conceptos científicos hay una *Lebenswelt*, un mundo de vida, cargado con una pesada ‘infraestructura filosófica’.”<sup>58</sup> Para Koyré, la historia de la ciencia es producto de una estructura de pensamiento, o sistema de creencias, actitudes y procedimientos mentales compartidos por una determinada comunidad. La investigación histórica debe considerar las categorías de pensamiento y los principios filosóficos de la ciencia estudiada, pues los pensamientos científico, filosófico y religioso son parte del sistema global de ideas de una época. Es decir la subestructura, u horizonte filosófico, ejerce una influencia insoslayable en las mutaciones de la historia de la ciencia.<sup>59</sup>

Kuhn fue alumno de Koyré en Princeton. El autor norteamericano lo reconoce como una de sus influencias decisivas. Observa que Koyré puede ser considerado como ejemplo de una historiografía de la ciencia que:

en lugar de buscar las contribuciones permanentes de una ciencia antigua a nuestro estado presente, tratan de mostrar la integridad histórica de esa ciencia en su propia época. No se preguntan, por ejemplo, por las relaciones de las opiniones de Galileo con las de la ciencia moderna, sino más bien por la relación entre sus opiniones y las de su grupo; esto es, sus profesores, contemporáneos e inmediatos sucesores en las ciencias. Además insiste en estudiar las opiniones de dicho grupo y las de otros similares desde un punto de vista usualmente muy distinto que el de la ciencia moderna, que confiere a tales opiniones la máxima coherencia interna y la mayor adecuación posible a la naturaleza.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> A. Koyré, *From the closed World to the infinite universe*.

<sup>58</sup> *Op. Cit.*, J. Merquior, pp. 70,71.

<sup>59</sup> A. Koyré, *Pensar la ciencia*, p. 47.

<sup>60</sup> *Op. Cit.*, T. Kuhn, pp. 26,27. Kuhn reconoció a Koyré como una de su influencias decisivas.

La diferencia entre Koyré y Foucault radica en que, para este último, las mutaciones epistémicas se suceden sin ninguna lógica interna. Es decir la sucesión entre epistemes no tiene un sentido específico, la ruptura es arbitraria. Como veremos en los próximos capítulos el mundo renacentista no guarda ninguna relación, ni con el clasicismo, ni con la modernidad. Estos bloques de saber, o epistemes, están a “mundos de distancia”. En Foucault la discontinuidad absoluta se considera como una ley suprema. Mientras que en Koyré se admiten algunos elementos comunes entre edades epistemológicas distantes, sus discontinuidades en la historia del conocimiento no son absolutas.

### **c) Estudio comparativo, paradigmas y epistemes**

Las epistemes de Foucault pueden ser consideradas, en un sentido muy general, como una especie de “paradigma” (en sentido kuhniano), pues ambos conceptos funcionan como amplios marcos referenciales que otorgan unidad a los discursos del saber de otras épocas. No obstante es preciso aclarar las similitudes y diferencias entre ambos conceptos. En esta distinción radica el criterio de elección de la propuesta foucaultiana para la presente investigación. Los paradigmas de Kuhn, a diferencia de las epistemes, operan como un modelo ejemplar para el conocimiento científico. Mientras que las epistemes se refieren al subsuelo de pensamiento, es decir a la infraestructura que subyace en las distintas formas de conocimiento de determinada época. En este sentido Kuhn representa los intereses característicos de la ciencia física, mientras que la pregunta de Foucault se pregunta por los supuestos que orienta a todo el saber de una época.

Las epistemes difieren de los paradigmas en tres temas fundamentales. En primer lugar los paradigmas se refieren, de forma general, a la física, mientras que las epistemes (en la obra *Las palabras y las cosas*) se ocupan de la biología, la lingüística y la economía. En segundo lugar, hay que señalar que los paradigmas son principios conscientes. La teoría de Kuhn encuentra que la física newtoniana sirvió de modelo para la actividad científica posterior, otorgando unidad a los problemas y estableciendo los métodos para su solución. En este sentido las epistemes difieren de los paradigmas, pues están por debajo del nivel de la

teorización consciente y de la conciencia metodológica. Los paradigmas de Kuhn son modelos ejemplares que operan como patrones concretos compartidos por los investigadores de una práctica científica determinada. Los paradigmas son abiertos, implícitos y semiconscientes, mientras que las epistemes son, en muchos casos, ignoradas por los científicos en la época en que éstas operan, son, en cierta forma, supuestos asumidos de manera inconsciente, que pueden ser descritos mediante una investigación arqueológica posterior. Además los paradigmas no son estrictamente reglamentados, mientras que las epistemes sí lo son, pues operan como códigos fundamentales o gramáticas generativas del lenguaje cognoscitivo. Es pues que los dos conceptos designan dos niveles distintos de análisis histórico.

Pese a estas diferencias existen tres similitudes. Epistemes y paradigmas proponen la inconmensurabilidad o la divergencia radical de los modelos explicativos entre sí. Es decir, la episteme renacentista es intraducible a los términos de la episteme moderna. En ambos casos la irrupción de una nueva estructura de conocimiento es independiente de la argumentación y de las pruebas. La irrupción de la novedad representa lo que Kuhn denomina como un cambio gestáltico en la comunidad científica, lo cual equivale a una transformación religiosa masiva, o a un cambio súbito en la forma de ver el mundo. Finalmente, las *revoluciones científicas* de Kuhn y los *umbrales interepistémicos* de Foucault son considerados como periodos de crisis. No obstante esta crisis es entendida en formas distintas. En Kuhn las crisis son momentos de intensa competencia o combate entre los paradigmas viejos y nuevos. Para Kuhn la victoria final de un paradigma se debe a factores extrarracionales de carácter social o institucional, mientras que en Foucault la postulación de la episteme permite dar cuenta de las fracturas que acompañan el abandono de una episteme y el triunfo de una nueva. La acumulación de anomalías explica las revoluciones científicas, la razón del abandono de una episteme, por otra, es un problema que no queda muy claro en Foucault.

A lo largo de este capítulo, hemos formulado tres problemáticas generales en torno a las dificultades que ofrece el pensamiento novohispano, en general, y el *eclecticismo hispanoamericano*, en particular, para la investigación histórica

del pensamiento. Nos referimos a la oposición entre las historiografías moderna y ecléctica, al problema de la conciliación y a la relación entre la obtención del saber con el desarrollo espiritual. La justificación de la elección metodológica se basa en una evaluación de la capacidad de las dos metodologías expuestas para confrontar dichas problemáticas.

La elección metodológica para la presente investigación es la arqueología de Foucault. Esta elección da por supuestos tres hechos generales fundamentales: 1) la imposibilidad de un único criterio de verdad, 2) el hecho de que el problema de la verdad admite diversidad de criterios que dependen del campo o disciplina de la investigación emprendida y 3) se admite que la elección metodológica determina la construcción del objeto de estudio.<sup>61</sup> Mientras que en Kuhn el problema de la criteriología de la verdad toma sentido en el interior del paradigma, una reconstrucción fuera del paradigma no tendría sentido, pues sería inconmensurable. De acuerdo con lo anterior, la arqueología supera la dificultad encontrada en la propuesta kuhniana y su relación determinante con la física. Foucault admite otros criterios de verdad, en relación con lo anterior, nos permite abordar diferentes disciplinas, de distintas épocas. La inconmensurabilidad es un problema común para ambos autores, pero las distintas epistemes ofrecen principios interpretativos para una aproximación a saberes distintos a los de la nueva ciencia experimental. La arqueología nos permitirá ofrecer una reconstrucción general de la historia del pensamiento en México.

Consideramos que, desde la perspectiva arqueológica, es posible evidenciar el influjo de la teleología positivista en nuestras interpretaciones historiográficas. Por ello en el próximo capítulo se abordará el problema de la teleología del proyecto ecléctico, en el contexto del problema de la historia en la episteme clásica. Proponemos que la historiografía ecléctica de la filosofía se oponga a los supuestos historiográfico-positivistas, pues posiciona la verdad en

---

<sup>61</sup> *Op. Cit.* L. Benítez, 2004. La autora ilustra esta postura de la siguiente manera: “¿Qué va usted a medir, el momento o la trayectoria de la partícula? Porque le advertimos que el comportamiento de ésta variará no sólo de acuerdo con el aparato que usted vaya a usar sino también de acuerdo con su ángulo de observación”.



un lugar distinto al que sugieren los ilustrados. Este conflicto entre la historiografía ecléctica y la ilustrada supone desplazamientos en el concepto de tiempo, y ejemplifica dos formas de hacer historia de la filosofía. Se observa el carácter histórico de los valores que orientan la indagación en la historia del pensamiento.

La historia del pensamiento se encuentra profundamente influida por la teleología sagital ilustrada. Categorías clasificatorias como “filosofía moderna” están impregnadas de una desconfianza *hiperbólica* hacia los *ídolos* del pensamiento del pasado. La confianza epistemológica de Bacon, Descartes y Kepler,<sup>62</sup> supone una valoración negativa del saber de otras épocas, esta actitud esta presente en la conformación de las teleologías ilustrada y positivista. Mientras que, como vimos, los eclécticos no dejan de referirse al carácter constructivo del saber del pasado. En el caso ecléctico la modernidad debe someterse a la práctica conciliatoria, inaugurada por la patrística. Por ello las reflexiones eclécticas en torno a la ciencia y la filosofía moderna deben ser consideradas desde el interior del proyecto ecléctico, pues se corre el riesgo de perder de vista su orientación original, su diferencia fundamental del proyecto filosófico de la modernidad, en lo referente a la teleología y sus implicaciones.<sup>63</sup>

El objetivo original era encontrar rasgos de modernidad en la obra de Gamarra. No obstante la categoría *filosofía moderna* resultó ser confusa. La modernidad, como criterio de clasificación de la historia de la filosofía, se suele identificar con el cartesianismo y con el nacimiento de la nueva ciencia moderna. Estas formas de pensamiento menospreciaban el saber del pasado, desde una *duda hiperbólica*, o desde una *crítica a los ídolos*. Mientras que el eclecticismo buscaba la conciliación de lo antiguo con lo nuevo. Es por lo anterior que consideramos preciso dejar de lado las categorías filosofía y ciencia moderna

---

<sup>62</sup> B. De Sousa, *Una epistemología del sur*.

<sup>63</sup> Hay que advertir que, para este entonces, el papa Benedicto XIV (1675-1758) ya había aceptado y sugerido enseñar filosofía moderna. De tal forma que, desde el siglo XVI, en Europa, se habían empezado a abandonar las problemáticas de la escolástica. Sin embargo, para el siglo XVIII, en Portugal, España e Hispanoamérica seguía dominando un fuerte criterio escolástico, y existían importantes intentos de conciliación.

para referirnos al pensamiento del siglo XVIII novohispano. La arqueología nos permitirá dicha toma de distancia.

La periodización arqueológica nos permite evitar la utilización de la categoría *moderno* para referirnos al pensamiento del siglo XVIII novohispano. Como veremos en el próximo capítulo, la configuración del saber, predominante en esta época, se encuadra en la episteme clásica. Mientras que la dualidad ciencia madura e inmadura admite, exclusivamente, los saberes identificados con el paradigma de una comunidad, todo lo demás es externo.

## Capítulo 2

### **Arqueología del pensamiento novohispano del siglo XVIII. Irrupción y clausura de la episteme clásica. El modelo arqueológico frente a la teleología positivista**

En el presente capítulo se ofrece el esbozo de una arqueología del pensamiento novohispano dieciochesco. Se inicia con una exposición general del modelo arqueológico, centrada en tres aspectos: la caracterización de la arqueología propuesta en la obra *Las palabras y las cosas* (en adelante *PC*); la relación de la arqueología con el *idealismo trascendental* de Kant, con el fin de definir el nivel de análisis y el objeto de investigación; y la exposición de las tres posturas filosóficas fundamentales de este modelo. Una vez caracterizada la postura arqueología, se ofrece el esbozo de una historia del pensamiento novohispano, fundamentado en la periodización por periodos o epistemes y en los umbrales interepistémicos (o el tránsito del saber por los distintos periodos de su historia). Las conclusiones giran en torno a las dificultades explicativas del uso del modelo arqueológico en el contexto de la historia del pensamiento novohispano, y a su toma de distancia de los supuestos teleológicos positivistas. Para ello se ofrecen algunas valoraciones críticas en torno a los supuestos historiográficos del proyecto *Historia de la ciencia en México* de Elías Trabulse, lo anterior desde una perspectiva arqueológica. Pese a las objeciones a su modelo historiográfico, debemos admitir que, sin esta antología (la más completa publicada hasta hoy), nos sería imposible ofrecer el esbozo arqueológico que se presenta a continuación.

#### **2.1 Exposición general sobre la arqueología de *Las palabras y las cosas***

##### **a) La arqueología de *Las palabras y las cosas***

En una aproximación retrospectiva, Foucault se refiere a sus investigaciones tempranas como *arqueológicas*, desde la obra *Historia de la locura* (1964) y hasta la *Arqueología del saber* (1967). Hay que advertir que, durante este periodo, el

concepto de arqueología es replanteado de forma constante.<sup>64</sup> La presente investigación se enfoca exclusivamente en la arqueología de *Las palabras y las cosas* (en adelante *PC*). De este modelo se retoman la periodización que divide la historia del pensamiento en tres epistemes y el problema del umbral interepistémico. Se dejan de lado las polémicas antihumanistas y se reducen al mínimo las referencias al análisis de las riquezas (economía) y la gramática general (lingüística).<sup>65</sup> *PC* no aborda, de manera exhaustiva el tema de la metodología, la obra ofrece observaciones aisladas a este respecto, y la promesa de un examen más extenso en una obra posterior.<sup>66</sup> En *PC* el problema de la metodología se desarrolla a lo largo de la exposición. Cabe señalar que *la Arqueología del saber*, que debería de explicitar la metodología de las *PC*, difiere del planteamiento arqueológico inicial, pues el objeto de estudio deja de ser la episteme y pasa a ser el *enunciado*.

En lugar de una profunda exposición metodológica, el objetivo del prefacio de *PC* es situarnos en un nivel de análisis peculiar, pero se advierte que, para ello, será preciso “sacudir lo familiar al pensamiento”. La referencia a la

---

<sup>64</sup> M. Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 251-255. Puede haber arqueología de la sexualidad, de la imagen, de la ética, del saber político, etc. En esta obra se observa que los replanteamientos metodológicos de la arqueología corresponden con la elección de los objetos de investigación (la locura, la mirada médica, las ciencias humanas, etc.)

<sup>65</sup> P. Sabot, *Para leer las palabras y las cosas*, 2007, pp. 9,10. Sabot describe *PC* como un “[...] libro difícil, de escritura barroca, con una construcción compleja y de apuestas múltiples [...] fue percibido y tratado desde su aparición como un verdadero manifiesto del estructuralismo, dirigido contra los partidarios de un cierto humanismo (con Sartre a la cabeza) y, en el fondo, reductible a la cómoda tesis de la ‘muerte del hombre’, en la que se podrían conjugar los esfuerzos de Nietzsche y los de Lévi-Strauss o Lacan para pensar un más allá del hombre (a través de las figuras del superhombre o del inconsciente)”. En la presente investigación se dejan de lado las polémicas antihumanistas, pues nuestro objetivo es: “[...] desentrañar las aparentes continuidades entre los discursos —los que la historia de las ideas o de las ciencias procuran ostensiblemente establecer mediante el relato de los progresos de cada disciplina o, más en general, de la racionalidad—, con la misma facilidad con la que, por otra parte, rehace el vínculo entre enunciados manifiestamente heterogéneos (filosofía, literarios, científicos) en medio de grandes configuraciones del saber propias de una determinada época.” *Ídem*.

<sup>66</sup> M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 13, *Infra*. “Los problemas de método que plantea tal ‘arqueología’ serán examinados en una obra próxima.”

enciclopedia china de Borges<sup>67</sup> busca provocar la “vacilación” de nuestro pensamiento cotidiano. Se observa que, a través de la historia del pensamiento, han existido otros ordenes de saber, ni mejores, ni peores que el nuestro. En ausencia de un único orden transhistórico, que nos permitiera evaluar otras formas de conocimiento, la arqueología habla de un espacio epistemológico roto. Las referencias a Borges, no sólo de Foucault, sino de otros pensadores del mismo contexto intelectual,<sup>68</sup> no deben ser consideradas como mero recurso literario, sino por su capacidad para generar la vacilación en nuestro pensamiento. El atractivo arqueológico de los juegos de la eternidad y el infinito, de las narraciones tardías del escritor argentino, está en que llevan nuestro pensamiento a la duda de sus propias capacidades y supuestos.

En ausencia de un orden transhistórico, universal y objetivo, el orden de nuestro mundo se considera como el resultado de una clasificación tan exhaustiva como arbitraria. La arqueología considera los conceptos fundamentales de tiempo y espacio como dos principios históricos y contingentes que hacen posible el orden de los seres que conforman nuestro mundo. La arqueología enfatiza la incómoda relatividad presente en nuestras clasificaciones y en nuestra construcción del mundo. La comprensión arqueológica del saber del pasado precisa de la puesta en duda de nuestro saber y de admitir la posibilidad de integridad de un orden distinto. Nuestro saber no es superior al saber de otra época, es una forma de saber entre otras. Cualquier forma de clasificación se considera como arbitraria, en tanto que los principios del orden no están en la *cosa en-sí*, sino en la mirada que depositamos sobre el

---

<sup>67</sup> *Op. Cit.*, M. Foucault, 1966, p.7. “‘une certain encyclopédie chinoise’ où il est écrit que ‘les animaux se divisent en: a) appartenant à l’Empereur, b) embaumés, c) apprivoisés, d) cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présent classification, i) qui s’agitent comme des fous, j) innombrables, k) dessinés avec un pinceau très fin en poils de chameau, l) et caetera, m) qui viennent de casser la cruche, n) qui de loin semblent des mouches (Itálicas en la edición francesa original)”. La vacilación provocada por esta cita es la disposición adecuada para abordar la historia del pensamiento.

<sup>68</sup> Borges es utilizado por Deleuze, Baudrillard, Foucault, etc. *La biblioteca de Babel*, por ejemplo, representa la parodia de una racionalidad enciclopédica llevada a sus última consecuencias. Se advierte que en el nivel de la *episteme* hay un desorden peor que la incongruencia. J. Borges, *Obra completas. 1923-1949*, pp. 465-471.

mundo. Ningún modelo clasificatorio del conocimiento puede ser considerado como superior a otro, pues la objetividad del saber es histórica.

La arqueología busca hacer explícito el “sistema de los elementos” previo a cualquier clasificación y condición de toda posible semejanza y diferencia entre los seres clasificados. Es decir, el saber opera en una configuración espacio-temporal cambiante. De tal forma que el orden es, “[...] a la vez, lo que se da en las cosas como su ley interior, la red secreta según la cual se miran en cierta forma unas a otras, y lo que no existe a no ser a través de la reja de una mirada, de una atención, de un lenguaje.”<sup>69</sup> Nuestro lenguaje impone un código previo a lo que llamamos ingenuamente realidad. La arqueología estudia los códigos fundamentales del saber de una época, considera que éstos rigen el lenguaje, los esquemas perceptivos, los cambios, las técnicas, los valores, la jerarquía de las prácticas, etc. Es decir, estos códigos fundamentales o epistemes dictan los órdenes empíricos de nuestra cultura. La investigación arqueológica de la historia del pensamiento debe iniciar por el cuestionamiento de nuestros órdenes empíricos. Pues éstos obstaculizan la comprensión de la integridad epistemológica del saber de otra época.

## **b) La arqueología y la problemática trascendental kantiana**

Con Kant y su problemática *trascendental* dio inicio la filosofía contemporánea.<sup>70</sup> El autor prusiano abrió un nuevo campo de conocimiento. Esta perspectiva trascendental sostiene que nada puede ser objeto de conocimiento, hasta que no sea sometido a las condiciones *a priori* del sujeto, a las estructuras fundamentales de la razón pura, es decir a la coordinación espacio-temporal y a las conexiones causales. Este planteamiento abrió (hizo posible) un nuevo campo de investigación, la analítica de la *intuición*, o el análisis del acto de constitución de los objetos. Tanto el idealismo trascendental como la arqueología intentan

---

<sup>69</sup> *Op. Cit.*, M. Foucault, 1966, p.5.

<sup>70</sup> Y. Belaval, *La revolución kantiana*, en Y. Belaval, *Et, Al, Historia de la Filosofía, la filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, pp. 171-172. “[...] si podemos fijar los comienzos de la filosofía moderna en Galileo o Descartes, indudablemente la filosofía contemporánea debe ser fechada a partir de Kant.”

responder a la pregunta *¿qué puedo saber?*<sup>71</sup> Para ambos modelos, las nociones epistemológicas espaciotemporales pueden ser estudiadas en el nivel de su aplicación, en el acto cotidiano de la construcción de nuestra realidad. No obstante, para el modelo trascendental, el principio explicativo es formal-trascendental y subjetivo. La arqueología, por su parte, se sirve de unidades histórico-formales y objetivas, denominadas epistemes.

La intuición fue descrita por Kant como el conocimiento en el cual el objeto mismo está directamente presente. En los seres humanos la intuición es sensible, es decir, tenemos la capacidad de recibir representaciones de los objetos mediante la afección. La apariencia, o el fenómeno, objeto de una intuición empírica sensible, se compone de dos elementos, materia y forma. La posición trascendental propone que la forma no proviene de la sensación, sino del sujeto; es un principio *a priori* de la sensibilidad, que hace posible la intuición. La experiencia sensible, o intuición de los objetos, se origina en la síntesis inmediata entre la materia y la forma de la sensibilidad. La intuición opera en una dimensión de inmediatez, es el acto de articulación de los conceptos (forma), con la afección (materia).

La arqueología es crítica y tributaria de esta posición epistemológica, denominada *giro copernicano de la filosofía*. La exposición de los aspectos críticos nos permitirá profundizar en el objeto de estudio de la arqueología; los aspectos tributarios, nos ayudarán a clarificar su nivel de análisis.

La episteme o el *a priori* arqueológico es considerado como histórico, se opone al carácter trascendental del *a priori* kantiano. Para la arqueología la intuición no depende de la estructura, de la forma de la razón pura, pues se considera como determinada por la episteme. Todos los objetos de conocimiento, incluso la conciencia misma del sujeto, son determinados por esta episteme. Es pues que la intuición de los objetos es histórica o mutable. Una de las principales consecuencias del carácter histórico de la intuición es que no puede haber criterios para una fundamentación última del saber. No podemos

---

<sup>71</sup> En Kant el periodo crítico fue en la década de los ochenta del siglo XVIII, en Foucault la etapa arqueológica fue en la década de los sesenta en el siglo XX.

saber si hoy construimos objetos “más reales” que antes, pues no tenemos acceso al *noumeno* o cosa en sí. Es decir, desde la perspectiva arqueológica, lo que vemos, lo que llamamos realidad, es el resultado de la síntesis de la afección (materia) con la estructura a priori de la episteme. La principal consecuencia de la postura arqueológica es que, si no tenemos acceso a la cosa en sí, nos es imposible verificar la adecuación de nuestra intuición, con respecto a un mundo externo.

Para la arqueología las condiciones de posibilidad del saber son externas al sujeto, no dependen de él (el sujeto queda *disuelto* en la episteme). La síntesis materia y forma está determinada históricamente por la episteme. Es pues que en Foucault, al igual que en Lévi-Strauss, y parafraseando a Ricoeur, podemos hablar de un kantismo sin sujeto trascendental,<sup>72</sup> donde nada, ni siquiera el sujeto, puede escapar al determinismo de la estructura.

La arqueología considera la universalidad, la necesidad, la objetividad y el orden como disposiciones epistemológicas de carácter histórico. Su objetivo es la descripción de los cambios o desplazamientos en profundidad que sufren las epistemes. Para Kant el análisis se centra en la descripción de la intuición, el orden no está en las cosas, sino en *la mirada* que se deposita sobre ellas. La arqueología centra su atención en la descripción de las condiciones histórico-epistemológicas de esta mirada.

Pero el debate en torno al carácter histórico de las nociones de tiempo y espacio, no debe ocultar el hecho de que la arqueología es tributaria del planteamiento trascendental, en lo referente al problema epistemológico de la intuición. Tanto el modelo arqueológico como el trascendental se sitúan en el nivel del análisis de la intuición. Es decir, en el momento de la articulación de la materia y la forma del conocimiento. En el caso de Kant la indagación es en torno a la descripción de las estructuras trascendentales que hacen posibles los procesos cognitivos. En el análisis arqueológico se suspende el valor absoluto de lo visible, de la intuición cotidiana, para definir su relación con lo enunciable. Se pospone la intuición, es decir, se pone entre paréntesis el carácter de objetividad

---

<sup>72</sup> Ver: F. Manfred, *¿Qué es neoestructuralismo?*



de nuestros procesos de significación, para hacer explícitos sus presupuestos a priori.

### **c) Las tres posturas filosóficas fundamentales de la arqueología**

La arqueología de *PC* puede ser caracterizada con base en sus tres posturas filosóficas fundamentales.<sup>73</sup> La primera es epistemológica y observa que la verdad y la objetividad del conocimiento sólo son posibles dentro de un marco referencial denominado episteme. Es pues que las categorías son consideradas como históricas. Por otra parte se sostiene que la episteme cuenta con una facultad heurística, el acceso a la clarificación a priori nos permite entender por qué (en qué sentido o bajo que condiciones), en una época determinada, algunos conocimientos fueron considerados como verdaderos. La segunda postura fundamental es una criteriología de la verdad. No se considera la verdad como la mera adecuación del discurso con el ser, pues la verdad sólo es posible dentro de ciertas disposiciones epistemológicas. La forma del acuerdo, de la adecuación, es histórica y contingente. La tercer postura es sobre el estatuto del lenguaje. La arqueología tiene por objetivo describir el tipo de relación entre las palabras y los objetos que éstas refieren, es decir, busca determinar los distintos modelos de significación que se han utilizado a través de la historia.

El análisis arqueológico no es una sociología del error,<sup>74</sup> es una descripción de las condiciones de posibilidad en las que los enunciados de una época fueron considerados como verdaderos. Esta relativización histórica de la verdad cuestiona la idea de un desarrollo progresivo de la historia del pensamiento. Las diferentes configuraciones epistemológicas cuentan con ontologías particulares que, consideradas en el nivel de su operatividad en la constitución inmediata de los objetos, deben ser consideradas como verdaderas. Desde esta postura, los conocimientos que fueron considerados como “objetivos”

---

<sup>73</sup> *Ídem.*

<sup>74</sup> L. Olivé, *Conocimiento, sociedad y realidad. Problemas del análisis del conocimiento y el realismo científico*, “Desde la perspectiva sociológica lo único que tiene sentido hacer, y lo que realmente han hecho los autores que han escrito bajo la bandera de la sociología del conocimiento, es *sociología del error*.” Olivé advierte la pertinencia de una noción de la verdad en toda explicación sociológica del conocimiento.

en otras épocas no pueden ser entendidos como erróneos, el objetivo es el esclarecimiento de sus condiciones de posibilidad. En este sentido pueden ser *vistos*, o entendidos, como verdaderos e íntegros. Desde la perspectiva arqueológica el relativismo es histórico y no sociológico, puesto que se considera que algunos conocimientos, en todas las épocas de la historia occidental, han pretendido ser verdaderos, y han sido valorados desde dicha perspectiva.

En los apartados anteriores se explicó la principal dificultad que ofrece el modelo arqueológico, es decir, la de situarnos en su nivel de análisis, el nivel de la construcción de objetos. Posteriormente, se presentó la polémica en torno al carácter histórico o trascendental del a priori, con el objetivo de determinar el objeto de estudio de la arqueología, la episteme o a priori histórico. También se describió el carácter tributario de la arqueología con respecto al nivel de análisis propuesto por la reflexión trascendental. Finalmente se observaron tres planteamientos filosóficos de la arqueología, uno epistemológico, otro criteriológico de la verdad y otro lingüístico. Como veremos en las conclusiones de este apartado la arqueología toma distancia de la razón proléptica,<sup>75</sup> característica de la teleología positivista.

## **2.2 Esbozo de una arqueología del pensamiento novohispano del siglo XVIII**

PC propone un modelo de periodización, que divide la historia del conocimiento occidental en tres grandes, y muy generales, configuraciones del saber o epistemes. “[La] investigación arqueológica muestra dos grandes discontinuidades en la episteme de la cultura occidental: aquella con la que se inaugura la época clásica (hacia mediados del siglo XVII) y aquella que, a

---

<sup>75</sup> B. de Sousa, *Epistemología del sur*, pp. 98-158. “El mirar que ve a una persona cultivar la tierra con un apero no consigue ver en ella sino al campesino premoderno”. Para el sociólogo brasileño, la concepción occidental de la racionalidad, su comprensión del mundo, la creación y la legitimación del poder tiene mucho que ver con nuestras concepciones del tiempo y de la temporalidad. Nuestra concepción de la totalidad transforma el presente en un instante huidizo, la concepción lineal del tiempo y la planificación de la historia permiten expandir el futuro indefinidamente. Estas concepciones, aplicadas al pensamiento del siglo XVIII novohispano, nos permiten afirmar que, el mirar que encuentra el cultivo de la filosofía con herramientas silogísticas sólo ve premodernidad. “La razón proléptica, que no tiende a pensar en el futuro, porque juzga que lo sabe todo de él y lo concibe como una superación lineal, automática e infinita del presente.”

principios del XIX, señala el umbral de nuestra modernidad.”<sup>76</sup> Para ilustrar este modelo tomemos como ejemplo las distintas clasificaciones del saber que han operado en la cultura occidental desde el renacimiento. En la episteme renacentista el conocimiento se articulaba en torno a ciertas figuras de la similitud, en la episteme clásica el conocimiento era dispuesto en un cuadro de identidades, mientras que, en la episteme moderna, la organización del saber es en torno a conjuntos de relaciones internas o funciones específicas.<sup>77</sup> El análisis arqueológico centra su atención en los umbrales del clasicismo y en el de la modernidad; en las rupturas que separan al renacimiento de la época clásica y a esta última de la modernidad.<sup>78</sup> De acuerdo con Foucault la episteme renacentista se prologó hasta finales del siglo XVI y principios del XVII. El objetivo del presente apartado es caracterizar el umbral de la episteme clásica, con apoyo de algunos textos novohispanos.

#### **a) La episteme renacentista en la historia del pensamiento novohispano**

En la episteme renacentista la semejanza jugó un papel central en la construcción y organización del saber.<sup>79</sup> En esta época el conocimiento se agrupaba en torno a las cuatro figuras de la semejanza (*resemblance*) y la

---

<sup>76</sup> *Op. Cit.*, M. Foucault, 1966, p. 13. “Or, cette enquête archéologique a montré deux grandes discontinuités dans l’epistémè de la culture occidentale: celle qui inaugure l’âge classique (vers le milieu du XVIIe siècle) et celle qui, au début du XIXe marque le seuil de notre modernité.” (Itálicas en la edición francesa original).

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 229. “Les dernières années du XVIIIe siècle sont rompues par une discontinuité symétrique de celle qui avait brisé, au début du XVIIe, la pensée de la Renaissance; alors, les grandes figures circulaires où s’enfermait la similitude s’étaient disloqués et ouvertes pour que le tableau des identités puisse se déployer; et ce tableau maintenant va se défaire à son tour, le savoir se logeant dans un espace nouveau.”

<sup>78</sup> *Idem*. De acuerdo con Foucault este umbral interepistémico no puede ser explicado, sólo descrito. La razón que anima estas mutaciones es un misterio. “Discontinuité aussi énigmatique [...]”.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 33. “Jusqu’à la fin du XVIe siècle, la ressemblance a joué un rôle bâtisseur dans le savoir de la culture occidentale. C’est elle qui a conduit pour une grande part l’exégèse et l’interprétation de textes: c’est elle qui a organisé le jeu des symboles, permis la connaissance des choses visibles et invisibles, guidé l’art de les représenter. Le monde s’enroulait sur lui-même: la terre répétant le ciel, les visages se mirant dans les étoiles, et l’herbe enveloppant dans ses tiges les secrets qui servaient à l’homme.” (PC, p. 26.)

signatura (*signature*). Las cuatro figuras son: *convenientia*, *aemulatio*, analogía (*l'annalogie*) y el juego de las simpatías (*jue des sympathies*).

La *convenientia* es una forma de semejanza por vecindad. “Son ‘convenientes’ las cosas que, acercándose una a otra, se unen, sus bordes se tocan, sus franjas se mezclan, la extremidad de una traza el principio de la otra.”<sup>80</sup> Si dos objetos comparten un mismo lugar deben poseer una propiedad común. Los movimientos, las influencias, las pasiones y las propiedades, son el efecto visible de la proximidad espacial. La vecindad no se considera como algo exterior o accidental a las cosas, sino como “[...] el signo de un parentesco obscuro”.

En la fisionomía de Porta el alma y el cuerpo son dos veces convenientes, hay dos efectos “visibles” de su proximidad. Por un lado el pecado hace al alma lo suficientemente pesada como para que “[...] Dios la pusiera en lo más profundo de la materia”. Por otra parte, en esta vecindad, el alma altera al cuerpo con sus pasiones.<sup>81</sup> El lugar y la similitud se *enmarañan* de forma caprichosa, ajustando los seres unos con otros, en sistemas de relaciones simbólicas. Por su parte, en la *Summa y recopilación de Chirugia con un arte para sangrar muy útil y provechosa* (1578), Alonso López de Hinojosos sostiene que la perfección del cuerpo humano, su noble forma y composición, tienen por causa “[...] tener dentro de sí una cosa, y sustancia excelente, como es el ánima nuestra racional [...]”<sup>82</sup> Muchas relaciones causales del dualismo se explicaban mediante el hecho de que la forma del cuerpo es conveniente con la del alma. Si bien en Porta el pecado hace pesada al alma y en López el alma otorga perfección al cuerpo, en ambos casos es la vecindad lo que hace posible que una propiedad, pesadez o perfección, sea común a ambas sustancias. Es, también, por el hecho de la proximidad que la gente nacida en las Indias comparte una misma complejión, costumbres, operaciones del alma y temperatura del cuerpo. El temperamento reinante en las Indias es el sanguíneo, dado el humor de estas tierras, y es por este humor que

---

<sup>80</sup> *Ídem*. “Sont ‘convenantes’ les choses qui, approchant l’une de l’autre, viennent à se jouter; elles se touchent du bord, leurs franges se mêlent, l’extrémité de l’une désigne le début de l’autre.” (*PC*, pp. 26,27)

<sup>81</sup> G. Porta, *De humana physiognomia*, 1583, en: *Ídem*.

<sup>82</sup> *Op. Cit.*, E, Trabulse. 2003, pp. 215-222.

seres tan diversos como una roca, un animal y el hombre comparten propiedades de acuerdo con su disposición espacial.<sup>83</sup> “El callejón sin salida” del dualismo, sólo será posible en el marco de una crítica generalizada a esta *convenientia*, entendida como forma objetiva de saber, por los renacentistas.

La segunda forma de similitud es la *aemulatio* o especie de conveniencia que opera a distancia, es decir es una similitud libre de espacio, sin proximidad. En la *convenientia* la similitud depende de la proximidad de las cosas. De esta manera alma, cuerpo, gente y mundo comparten propiedades, pues son eslabones de una misma cadena. En la *aemulatio* la cadena se ha roto y “[...] los eslabones de la cadena, separados, reprodujeran sus círculos, lejos unos de otros, según una semejanza sin contacto.”<sup>84</sup> Si la *convenientia* se ilustra con anillos o eslabones, la *aemulatio* mediante círculos concéntricos.

Para Aldrovandi el rostro de los hombres emula el rostro del cielo y la mente del hombre refleja la sabiduría de Dios, “[...] la boca es Venus ya que por ella pasan los besos y las palabras del amor; la nariz nos entrega una imbaten minúscula del cetro de Júpiter y del caduceo de Mercurio”.<sup>85</sup> Hay que añadir que la relación de la *aemulatio* no es de igualdad, el rostro recibe la influencia de los planetas, y no al revés. La *aemulatio* es un reflejo entre cosas distantes que recorre todo el universo. La relación de la medicina con la astrología en la Nueva España da cuenta de esta figura de la semejanza. En 1618 Diego Cisneros

---

<sup>83</sup> *Ibidem*, pp. 455-458. Se pensaba que estas cuatro cualidades (frío, caliente, húmedo y seco) se encuentran presentes en el hombre en la forma de cuatro elementos: la sangre, la bilis amarilla, la bilis negra y la flema. La salud depende del equilibrio de cualidades. “Siguiendo pues el estilo que en su hablar tienen los médicos árabes, digo que los nacidos en Indias son generalmente sanguíneos, que hablando conforme a la doctrina de Galeno es decir que son de complexión caliente y húmeda (Según Galeno, el sanguíneo tiene facilidades de asimilación, su digestión es fácil y su corazón es muy activo. Es optimista, satisfecho, rebosante de salud, afectuoso, sentimental, expansivo. Sin embargo es superficial y poco reflexivo; otro de sus defectos es la cólera y la poca perseverancia). De Cárdenas, J., *Primera parte de los problemas y secretos maravillosos de las Indias*, Impreso en México por Pedro Ocharte en 1591, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1945, 246.

<sup>84</sup> *Op. Cit*, Foucault, M., 1966, p. 34. “[...] les anneaux de la chaîne, détachés, reproduisaient leurs cercles, loin les uns des autres, selon une ressemblance sans contact.” *PC*, p. 28.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 34. U. Aldrovandi, *Monstrorum historia*.

observa, siguiendo a Hipócrates, que “no puede hacer pronóstico en medicina el que ignora la astrología.”<sup>86</sup> Si bien los límites del mundo sublunar cercan la aplicabilidad de la *convenientia*, la *aemulatio* instaure una armonía universal. Las relaciones entre la geografía, la población de los territorios, el clima, el comportamiento de los cuerpos, el movimiento, y el temperamento de los hombres, los árboles y las plantas puede ser explicado mediante la *convenientia*. Pero los seres sublunares tienen un correlato planetario, un *aemulatio*, de forma tal que el influjo astrológico cala en lo más hondo de la tierra y de los cuerpos. Los planetas y los astros influyen tanto en la conformación de los metales como en la fortuna y los cuerpos de los hombres. Existen minas que en un tiempo se despoblaron por infructíferas, pero después dieron metales muy ricos. Las vetas de las minas son como árboles que crecen de acuerdo con la influencia de los planeta en su respectivo metal. Esta caracterización de la minería reúne dos formas de la similitud: la *aemulatio* y la *analogía*.

La analogía es la tercera forma de similitud y opera mediante la superposición de la *convenientia* y *aemulatio*. “Al igual que ésta, asegura el maravilloso enfrentamiento de las semejanzas a través del espacio; pero habla, como aquélla, de ajustes, de ligas y de junturas.”<sup>87</sup> Las analogías no son manifiestas a simple vista, dependen de ciertas relaciones sutiles entre las cosas.

En la analogía de la planta y el animal de Césalpin el vegetal es descrito como un animal que está de cabeza, con la boca, o raíces, hundidas en la tierra. Según sugiere Solórzano Pereira las ramificaciones de las vetas del subsuelo se comportan como las ramas de los árboles, de ahí que estas vetas posean características como la corteza.<sup>88</sup>

---

<sup>86</sup> *Op. Cit.*, E. Trabulse, 2003, p. 453.

<sup>87</sup> *Op. Cit.* M. Foucault, 1966, p. 36. “Comme celle-ci, elle assure le merveilleux affrontement des ressemblances à travers l’espace; mais elle parle, comme celle-là, d’ajustements, de liens et de jointure”. (*PC*, p. 30).

<sup>88</sup> *Op. Cit.*, E. Trabulse, p. 119. “Las vetas que se asoman en la superficie [...] Tienen como lo árboles unos que los mineros llaman respaldos o guardas que les sirven como corteza o capa. Ofrécese al librarlas encontrar con unos fortísimos nidos que dicen en la minería Bancos cuasi invencibles; y el remedio es ir a sus lados, junto a ellos, cavando por los respaldos hasta propasarlos y volverá coger el hilo de la veta que

La cuarta forma de la semejanza es el juego de las simpatías o semejanzas en estado libre, donde: “[...] no existe ningún camino determinado de antemano, ninguna distancia está supuesta, ningún encadenamiento prescrito. La simpatía juega en estado libre en las profundidades del mundo”.<sup>89</sup> Esta operatividad libre de la similitud permite explicar el movimiento por la simpatía de lo pesado con el suelo y de lo ligero con el éter.

El elemento del fuego es cálido y seco; tiene por lo tanto antipatía hacia los del agua que es fría y húmeda. El aire es cálido y húmedo, la tierra fría es seca, es la antipatía. Para hacerlos concordar el aire ha sido puesto entre el fuego y el agua, el agua entre la tierra y el aire. En tanto que el aire es cálido, avocinda bien con el fuego y su humedad se acomoda a la del agua.<sup>90</sup>

Para evitar la simpatía de todo con todo es preciso de un equilibrio mediante la antipatía (*antipathie*), la cual garantiza la independencia de los seres. La antipatía impide las relaciones entre seres mediante un movimiento de rechazo. Cardano observa: “Es cosa bien sabida que existe odio entre las plantas [...] se dice que el olivo y la vid odian a la col; el pepino huye del olivo [...]”.<sup>91</sup> La singularidad de las cosas depende de esta lucha entre simpatía y antipatía. “El imán llama y se abraza con el acero, por la amistad que le tiene, al igual que se apetece la plata y el azogue.” La amistad entre metales, según señala Juan de

---

también se divide en ramas y suelen ser unos de provecho grande y otros de corta ley [...]”. Hay que advertir que el influjo hermético en la metalurgia pervive, en la Nueva España, hasta el siglo XVIII.

<sup>89</sup> *Op. Cit.*, M. Foucault, 1966, p. 38. “Là nul chemin n’est déterminé à l’avance, nulle distance n’est supposée, nul enchaînement prescrit. La sympathie joue à l’état libre dans les profondeurs du monde.” (PC, p. 32.)

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 40. S.G.S., *Annotations au Grand Miroir du Monde de Duchesne*, p. 498, “L’élément du feu est chaud et sec; il a donc antipathie avec ceux de l’eau qui est froide et humide. L’air chaud est humide, la terre froide est sèche, c’est antipathie. Pour les accorder, l’air a été mis entre le feu et l’eau, l’eau entre la terre et l’air. En tant que l’air est chaud, il voisine bien avec le feu et son humidité s’accommode avec celle de l’eau.” (PC, pp. 33,34).

<sup>91</sup> *Idem*, J. Cardano, *De la subtilité* (trad, française, Paris, 1656), p. 154, “Il est assez connu que les plantes ont haine entre elles... on dit que l’olive et la vigne allent le chou; le concombre fuit l’olive [...]. (PC, p. 33)

Cárdenas, procede de sus similitudes.<sup>92</sup> La medicina de los *espíritus* opera también mediante la simpatía, el médico Matías Escobar observa:

Así como quedan en la sangre estos espíritus vengativos, hijos legítimos del odio, y cólera: acontece quedar otros en la sangre generosa, los cuales son denominados, espíritus dulces. Éstos a la vista de lo amado, ha sólido expresarlo y manifestarla en la sangre, el cadáver. De modo que aquel que vino lidiando con el enemigo, como acabó la vida en la riña, quedaron en el cadáver los coléricos espíritus, los cuales a la presencia del occisor [sic.] se conmueven, y éstos son los que impelen la sangre. La cual sangre se manifiesta no clara, y encarnada, sino negra y oscura. A la contra, la sangre que vierte el cadáver a la vista del amado, la cual hacen salir los espíritus dulces y amorosos. No sale negra, ni oscura, antes sí, fina y encarnada. Y es de advertir con el mismo Bellerlio, que la sangre que expele el amor dulce, es una sangre que dura algún tiempo sin corrupción. A la contra de la que saca el odio, que al punto se altera y corrompe.<sup>93</sup>

Hay que advertir que esta distinción entre las cuatro figuras la similitud tiene un fin clasificatorio. En la explicación renacentista del mundo estas figuras se entremezclan entre sí y atraviesan el universo cerrado del renacimiento, de manera que todas las ramas del conocimiento se encuentran emparentadas a entre sí.

Por negocio cierto y averiguado se tiene entre los filósofos que toda la base, y principal cimiento de la filosofía, y medicina estriba, y se reduce al calor, frialdad, sequedad y humedad, y es esto de tal suerte verdadero, que si de los cuerpos naturales faltasen las dichas cuatro cualidades primeras; por la misma razón cesarían todas las obras, y acto que por orden natural se ejecutan en la naturaleza, supuesto que ningún agente, o causa natural puede obrar si no es teniéndolas por propio, y principal instrumento.<sup>94</sup>

En este punto es posible entender el éxito del poder explicativo de los cuatro elementos y sus propiedades. Su aplicabilidad permite vincular asuntos que hoy podrían considerarse muy distantes. Saberes como la medicina de los humores, la cosmología, el clima, la geografía, la tipología de los hombres, etc.,

---

<sup>92</sup> J. Cárdenas, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, México, casa de Pedro Ocharte, 1591. En: *Op. Cit.*, E, Trabulsee, E. 2003, pp. 88-89.

<sup>93</sup> M. Escobar, *Voces de tritón sonoro que da desde la santa iglesia de Valladolid de Michoacán la incorrupta y viva sangre del Illmo. Señor doctor D. Juan Joseph de Escalona y Calatayud, impreso por la viuda de Joseph Bernardo de Hoyal*, México, 1746. En: *Ibidem*, pp. 244-246.

<sup>94</sup> *Ídem*.



aparecen, en nuestra actual clasificación del saber, como sin una relación directa. Mientras que, para la episteme renacentista, todos estos temas comparten innumerables similitudes. Para la medicina novohispana las cuatro cualidades que componen los elementos de Aristóteles coinciden con los cuatro humores del cuerpo humano, según Galeno. La articulación del clima con la salud se explica con base en las combinaciones de las cuatro cualidades de los elementos: cálido, seco, húmedo y frío. La sangre se asemeja al aire (ambos son calientes y húmedos), la cólera es semejante al fuego (pues ambos son calientes y secos), la flema al agua (ambos son fríos y húmedos) y la melancolía se compara con la tierra (ambos son fríos y secos). Con respecto a la relación del clima con la salud hay que observar “en qué tiempos del año y en que horas del día, reinan estos cuatro humores”.<sup>95</sup> El objetivo del saber renacentista era debelar la esencia de la operatividad de la explicación de los cuatro elementos, que impregnaba el universo de un sentido oculto, que había que descubrir.

Hay que advertir que si bien estas cuatro figuras de la similitud “[...] nos dicen cómo ha de replegarse el mundo sobre sí mismo, duplicarse, reflejarse o encadenarse, para que las cosas puedan asemejarse. Nos dicen cuales son los caminos de la similitud y por dónde pasan; ni dónde está ni cómo se la ve, ni por qué marca se la reconoce.”<sup>96</sup> Es preciso de una señal en la superficie de las cosas, de una signatura. Es pues que no hay semejanza sin signatura. Paracelso observa:

No es voluntad de Dios que permanezca oculto lo que Él ha creado para beneficio del hombre y le ha dado [...] Y aun si hubiera ocultado ciertas

---

<sup>95</sup> *Op. Cit.* Hinojosos. “En marzo, abril y mayo que es el verano, reina en el cuerpo humano la sangre. En junio, julio y agosto, que es estío, reina la cólera. En septiembre, octubre y noviembre, que es el invierno, reina la flema. Y así mismo en un día natural de veinticuatro horas, reinan en el cuerpo humano estos cuatro humores, porque desde las tres de la mañana hasta las nueve del día reina la sangre. Y desde las nueve de la mañana hasta las tres de la tarde reina la cólera. Y desde las tres de la tarde hasta las nueve de la noche reina la melancolía. Y desde las nueve de la noche hasta las tres de la mañana reina la flema. Qué cosa es el cuerpo humano. En: *Ídem.*

<sup>96</sup> *Op. Cit.* M. Foucault, 1966, pp. 40, 41 “[...] nous disent comment le monde doit se replier sur lui-même, se redoubler, se réfléchir ou s’enchaîner pour que les choses puissent se ressembler. Elles nous disent les chemins de la similitude et par où ils passent; non là où elle est, ni comment on la voit, ni à quelle marque on la reconnaît.” (*PC*, p.34.)

cosas, nada ha dejado sin signos exteriores y visibles por marcas especiales —del mismo modo que un hombre que ha enterrado un tesoro señala el lugar a fin de poder volver a encontrarlo.<sup>97</sup>

El conocimiento renacentista consiste en reconocer similitudes para descifrarlas. De forma tal que la signatura es la figura que saca a la luz la similitud oculta, “Las semejanzas exigen una signatura, ya que ninguna de ellas podría ser notada si no estuviera marcada de manera legible.”<sup>98</sup> Enrico Martínez redactó un tratado de fisonomía del rostro (actualmente perdido) basado en la *Physiognomonia* de Porta, en esta obra: “estudia la causa natural de las varias inclinaciones humanas [...] por medio de la fisonomía de los rostros y de los actos que cualquier niño hace en ciertos tiempos de su edad, [permite] rastrear algo de su complejión natural inclinación para, conforme a ello, elegir ejercicio que se ocupe” [sic.].<sup>99</sup> La profesión está presente en el niño, pero esta presencia está oculta tras las signaturas del rostro y de los actos. Sólo una mirada hábil puede detectarla. “Un médico prudente puede, por los ojos y la nariz del enfermo, pronosticar si ha de morir o si ha de sobrevivir”.<sup>100</sup> Las signaturas están presentes en todo el universo, éstas ocultan un saber que está esperando a ser encontrado. Hay que advertir que este saber oculto tras la signatura no está sometido a la temporalidad. De forma tal que en el espacio de círculos concéntricos del saber renacentista el saber no es histórico. Este tema será abordado con mayor profundidad en el capítulo siguiente. Es pues que en la episteme renacentista el conocimiento superpone una hermenéutica (o conocimientos y técnicas que permiten que los signos hablen y descubran sus sentidos) con una semiología (o conocimientos y técnicas que permiten saber

---

<sup>97</sup> T. Paracelso, *Die 9 Bücher der Natura Rerum, Oeuvres*, ed. Suhdorff, t. IX. En: *Ídem*, “Ce n’est pas la volonté de Dieu, dit Paracelse, que ce qu’il crée pour le bénéfice de l’home et ce qu’il lui a donné demeure caché... Et même s’il a caché certaine choses, il n’a rien laissé sans signes extérieurs et visibles avec des marques spéciales —tout comme un homme qui a enterré un trésor en marque l’endroit afin qu’il puisse le retrouver.” (PC, p. 39).

<sup>98</sup> *Ibid*, “Les ressemblances exigent une signature, car nulle d’entre elles ne pourrait être remarquée si elle n’était lisiblement marquée. (PC, p. 37)

<sup>99</sup> *Op. Cit.*, E. Trabulse, 2003.

<sup>100</sup> *Ibidem*, pp. 290-291. M. De la Cruz, *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*; manuscrito azteca de 1552, según la traducción latina de Juan Badiano. Versión española con estudios y comentarios por diversos autores, Instituto Mexicano del Seguro Social, México, 1964, xii-396.

dónde están los signos, definir lo que los hace ser signos, conocer sus ligas y las leyes de su encadenamiento).<sup>101</sup>

## **b) La episteme clásica en la historia del pensamiento Novohispano**

En el paso de la episteme renacentista a la clásica, se abandonó la semejanza como principio explicativo y se adoptó un nuevo esquema, en el que los objetos se constituían en un espacio cuyas principales características eran la homogeneidad y el orden, y ya no las relaciones ocultas y a distancia. Un cuadro ordenado del saber sustituyó las cadenas y los círculos concéntricos del conocimiento renacentista. Esta disposición epistemológica imperó durante los siglos XVII y XVIII en Europa. La similitud pasó del monopolio de la verdad a ser una forma de pensamiento erróneo, o poético, en el mejor de los casos. Las metáforas, comparaciones, alegorías, etc., dejaron de ser consideradas como conocimientos objetivos y se refugiaron en el espacio poético, espacio donde “[...] el saber del siglo XVI deja el recuerdo deformado de un conocimiento mezclado y sin reglas en el que todas las cosas del mundo podrían acercarse por el azar de las experiencias, tradiciones o credulidades.”<sup>102</sup> Hay que observar que, como se mostró en el apartado anterior, en la Nueva España, a diferencia de Europa, la episteme renacentista perduró hasta finales del siglo XVIII. Disciplinas tan variadas como la astrología, la medicina, la minería, la cosmología, etc. preservaron el valor epistemológico de la semejanza. De forma tal que en el pensamiento novohispano la episteme renacentista coexistió y polemizó con la episteme clásica por alrededor de dos siglos.

La filosofía europea del siglo XVII criticó la semejanza como forma de conocimiento verdadero. En la obra *Regulae ad directionem ingenii* Descartes observó: “Es un hábito frecuente cuando se han descubierto algunas semejanzas entre dos cosas, el atribuir a una y a otra, aun en aquellos puntos en que de hecho son diferentes, lo que se ha reconocido como cierto sólo de una de las

---

<sup>101</sup> *Op. Cit*, Foucault, M., 1966, p. 44. “[...] le XVIe siècle a superposé sémilogie et herméneutique dans la forme de la similitude” (PC, p. 38.)

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 65. “[...] le savoir du XVIe siècle laisse le souvenir déformé d’une connaissance mêlée et sans règle où toutes les choses du monde pouvaient sa rapprocher au hasard des expériences, des traditions ou des crédulités” (PC, p. 58.)

dos.”<sup>103</sup> Por su parte la crítica de Bacon se enfocó en los tipos de ilusión ocultos tras la semejanza, en su teoría de los ídolos observó que:

El espíritu humano se inclina naturalmente a suponer en las cosas un orden y una semejanza mayores de los que en ellas se encuentran; y en tanto que la naturaleza está llena de excepciones y de diferencias, el espíritu ve por doquier armonía, acuerdo y similitud. De allí, esa ficción acerca de que todos los cuerpos celestes describen, en su movimiento, círculos perfectos.<sup>104</sup>

Si bien ambos autores reconocieron los inconvenientes de la irreflexiva e incontenible tendencia del espíritu humano a buscar parecidos y relaciones, Foucault advierte una diferencia fundamental entre ambas críticas. En Descartes no se trató, como en el caso de Bacon, de un pensamiento ubicado en el umbral del clasicismo. En la crítica cartesiana la similitud está totalmente desacreditada, de forma tal que en autor de *Regulae* es posible encontrar un forma de pensamiento totalmente clásica.<sup>105</sup> La semejanza fue plenamente desacreditada, se consideraba como una mezcla confusa de relaciones que no resisten el peso del análisis.

Si bien la episteme clásica rechazó el valor epistemológico de la semejanza, no desacreditó las posibilidades de la comparación. De hecho esta

---

<sup>103</sup> R. Descartes, *OEuvres philosophiques* (Paris, 1963), t. I, p. 77, en *Ídem*, original en latín: Descartes, R. *Regulae ad directionem ingenii*, Leipzig, Verlag der Dürsch'schen Buchhandlung, 1907. Digitalizado por “the Internet Archive” en 2010 por la Universidad de Toronto. “Ea est hominum consuetudo, ut, quoties aliquam similitudinem inter duas res agnoscunt, de utraque iudicent, etiam in eo in quo sunt diversae, quod de alterutra verum esse compererunt. *Regula 1*. Studiorum finis esse debet ingenii directio ad solida et vera, de iis omnibus quae occurrunt, proferenda iudicia”. “C’est une habitude fréquent [...] lorsqu’on découvre quelques ressemblances entre deux choses que d’attribuer à l’une comme à l’autre, même sur les points où elles sont en réalité différentes, ce que l’on a reconnu vrai de l’une seulement des deux.” En: *PC*, p. 57,58.

<sup>104</sup> *Ídem*, “L’esprit humain est naturellement porté à supposer dans les choses plus d’ordre et de ressemblance qu’il n’y en trouve; et tandis que la nature est pleine d’exceptions et de différences, l’esprit voit partout harmonie, accord et similitude. De là cette fiction que tous le corps célestes décrivent en se mouvant des cercles parfaits.”

<sup>105</sup> *Ídem*, “Ce n’est plus la pensée du XVIIe siècle s’inquiétant devant elle-même et commençant à se déprendre de ses figures les plus familières; c’est la pensée classique excluant la ressemblance comme expérience fondamentale et forme première du savoir, dénonçant en elle une mixte confus qu’il faut analyser en termes d’identité et de différences, de mesure et d’ordre.” *PC*, pp. 58, 59.

fractura en la configuración del saber puede ser descrita como una formalización, o depuración, de la comparación de elementos no formales (como las figuras renacentistas de la semejanza). De esta manera se estableció una importante diferencia entre propiedades cualitativas y cuantitativas. Mediante la comparación era posible encontrar cualidades consideradas como objetivas (cuantificables) como la figura, la extensión o el movimiento. En Descartes el conocimiento se obtiene por medio de la intuición (o acto singular de la inteligencia pura y atenta) y por la deducción, encargada de ligar las evidencias entre sí mediante su comparación.<sup>106</sup> Esta ruptura en la operación cognitiva de comparar (de la búsqueda de signaturas a la formalización y representación de cualidades cuantitativas) es el hecho fundamental de la episteme clásica. En Descartes existen dos formas de comparación: por la medida (de acuerdo con magnitudes) o bien por el orden de las multiplicidades. La medida permitía analizar lo semejante de acuerdo con una forma calculable de identidad y diferencia. Mientras que el orden se establecía sin referencia a alguna unidad exterior. La medida analiza unidades a fin de establecer relaciones de igualdad y desigualdad, el orden establece elementos simples y dispone las diferencias según grados. La diferencia fundamental entre las epistemes renacentista y clásica es que en esta última la comparación clásica no precisaba de acudir a figuras intermediarias, como humores, efluvios o temperamentos, es decir las signaturas, dadas las dificultades para definir estos vínculos de manera empírica.

El umbral de la episteme renacentista a la clásica puede ser caracterizado por una ruptura en la teoría del signo. La lingüística del renacimiento precisaba de tres elementos, la clásica sólo precisaba de dos. En el Renacimiento los signos se consideraban como depositados sobre las cosas para que los hombres pudieran conocerlos. En la episteme clásica el dominio del signo se distribuye entre lo cierto y lo probable. “En el umbral de la época clásica, el signo deja de

---

<sup>106</sup> *Op. Cit.* R. Descartes, 1907, *Regulae*, XIV, p. 168, en *Ídem*. “Regula XIV. Eadem est ad extensionem realem corporum transferenda, et tota per nudas figuras imaginationi proponenda: ita enim longe distinctius ab intellectu percipiuntur.”, en castellano: “Regla XIV. La misma regla debe ser aplicada a la extensión real de los cuerpos; y es necesario representarla completa a la imaginación por medio de figuras claras; de este modo será mucho mejor comprendida por la inteligencia”.

ser una figura del mundo; deja de estar ligado por los lazos sólidos y secretos de la semejanza o de la afinidad a lo que marca.”<sup>107</sup> El signo en el clasicismo era considerado como un acto de conocimiento disperso que puede tomar valores de naturaleza o de convención. La relación de lo significante con lo significado en el clasicismo no precisa de ninguna figura intermediaria. El enlace no estaba en la signatura sino dentro del conocimiento. La episteme clásica ofreció una teoría dual del signo (la cosa que representa y la cosa representada), mientras que en la episteme renacentista la teoría del signo implicaba: lo marcado, lo que marcaba y lo que permitía ver en aquello la marca de ésto.

La crítica a la semejanza también estuvo presente en la historia del pensamiento novohispano. En sus *Academias filosóficas* (1774) Gamarra distinguió la buena física de la física vulgar, esta última “[...] sólo explica la Naturaleza con abstracciones metafísicas, con cualidades elementales y ocultas, con antipatías y simpatías [...]” mientras que la nueva física lo hace “[...] con el buen método, con las observaciones, con las experiencias y con los nuevos instrumentos”.<sup>108</sup> Pero ya desde Sigüenza podemos encontrar una crítica a la similitud y sus efectos en el ánimo del vulgo. Las polémicas en torno a los cometas dan cuenta de la confrontación entre las epistemes renacentista y clásica. Pero estas confrontaciones son sólo un efecto superficial, producto de una profunda fractura en el espacio del saber. El paso de la astrología a la astronomía ilustra este umbral. Todo el impulso astronómico de la segunda mitad del siglo XVIII se encontraba impregnado de esta crítica a la similitud. (La historiografía crítica de Sigüenza y sus repercusiones en la configuración de la ciencia astronómica serán abordadas en el próximo capítulo).

En la episteme clásica la verdad se manifestaba en la percepción evidente y definida. Las relaciones ocultas, accesibles sólo al ojo hermético, quedaron desacreditadas como formas no válidas del saber. Hay que advertir que, dese la perspectiva arqueológica, esta mutación del saber es considerada como un

---

<sup>107</sup> *Ibidem*, 72, “Au seuil de l’âge classique, le signe cesse d’être une figure du monde; et il cesse d’être lié à ce qu’il marque par les liens solides et secrets de la ressemblance ou de l’affinité” (PC, p. 64).

<sup>108</sup> B. Díaz, *Academias Filosóficas*. En: *Op. Cit.*, E. Trabulse, 2003, p. 110

fenómeno general, cuyo alcance supera el reduccionismo de una modernidad cartesiana.<sup>109</sup> Lo fundamental para la episteme clásica, desde el punto de vista arqueológico, no es el éxito o el fracaso del mecanicismo, ni el derecho o la imposibilidad de la matematización de la naturaleza, sino el surgimiento de un nuevo espacio epistemológico de una *mathesis* que, hasta finales del siglo XVIII, permaneció imperante en la disposición del conocimiento. Foucault observa que:

En el nivel de una historia de las opiniones, todo esto parecería ser, sin duda alguna, una maraña de influencias en la que sería necesario destacar la parte individual que corresponde a Hobbes, Berkeley, Leibniz, Condillac y los Ideólogos. Pero si interrogamos al pensamiento clásico al nivel de lo que arqueológicamente lo ha hecho posible, percibiremos que la disociación del signo y de la semejanza a principios del siglo XVII ha hecho surgir estas figuras nuevas que son la probabilidad, el análisis, la combinatoria, el sistema y la lengua universal, no como temas sucesivos que se engendren o se expulsan unos a otros, sino como una red única de necesidades.<sup>110</sup>

El objetivo de la arqueología no puede limitarse a catalogar de “racionalismo” al pensamiento tradicionalmente denominado como moderno, y a oponerlo a las creencias “supersticiosas o mágicas” del pensamiento renacentista. Hay que restituir las modificaciones que han alterado al saber.<sup>111</sup> El hecho fundamental no es el mérito de los autores, sino la disociación, o formalización, del signo en relación con la semejanza. El surgimiento de nuevas figuras de conocimiento como la probabilidad, el análisis, la combinatoria, el

---

<sup>109</sup> *Op. Cit*, M, Foucault, 1966, p. 70. *PC*, p. 62.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 77. “Au niveau d’une histoire des opinions, tout ceci apparaîtrait sans doute comme un echevêtrement d’influences, où il faudrait bien sans doute faire apparaître la part individuelle qui revient à Hobbes, Berkeley, Leibniz, Condillac, aux Idéologues. Mais si on interroge la pensée classique au niveau de ce qui archéologiquement l’a rendue possible, on s’aperçoit que la dissociation du signe et de la ressemblance au début du XVIIe siècle a fait apparaître ces figures nouvelles que son la probabilité, l’analyse, la combinatoire, le Systeme et la langue universelle, non pas comme des thèmes successifs, s’engendrant ou se chassant les uns les autres, mais comme un réseau unique de nécessités.” *PC*, p. 69.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 68. “On peut bien, si on veut, la désigner du nom de ‘rationalisme’; on peut bien, si on n’a rien dans la tête que des Concepts tout faits, dire que le XVIIIe siècle marque la disparition de vieilles croyances superstitieuses ou magiques, et l’entrée, enfin, de la nature dans l’ordre scientifique. Mais ce qu’il faut saisir et essayer de restituir, ce sont les modifications qu’il faut saisir et essayer de restituir, ce sont les modifications qui ont altéré le savoir lui-même, à ce niveau archaïque qui rend possibles les connaissances et le mode d’être de ce qui est à savoir”. *PC*, p. 57.

sistema y la lengua universal, y de las individualidades que llamamos Hobbes, Berkeley, Hume, Descartes, etc., sólo son efectos superficiales de un desgajamiento profundo en el espacio del saber, que clausuró las posibilidades de la semejanza y sus formas de saber.

La perspectiva arqueológica nos permite distinguir tres consecuencias distintas, aunque relacionadas entre sí, provocadas por la irrupción de la episteme clásica. El mecanicismo de la segunda mitad del siglo XVII, que influyó en la medicina y en la fisiología, es distinto del esfuerzo de matematización de lo empírico, propio de la astronomía y de parte de la física. Ambos hechos son efectos del umbral interepistémico, en el que la *mathesis* era entendida como ciencia universal de la mediada y el orden.<sup>112</sup> Es pues que la matematización de la naturaleza, el mecanicismo y la *taxinomia* son efectos visibles, cuya condición de posibilidad se encuentra en un mismo hecho: la *mathesis*.

Las dos repercusiones fundamentales de la irrupción del espacio epistemológico del clasicismo son: las relaciones entre los seres se describían bajo la forma de orden y medida, y se consideraba que siempre se pueden remitir los problemas de la medida al orden. Es decir la relación de la *mathesis* con el conocimiento suponía la posibilidad universal de establecer sucesiones de orden entre todas las cosas, aún las no mensurables. Por otro lado el análisis alcanzó el valor de método universal. Este hecho no significa la absorción del saber por la matemática, sino la universalización del orden. En la episteme clásica es posible encontrar dominios en los que no se encontraban rastros de un mecanicismo o de una matematización y, sin embargo, sus objetos eran dispuestos en el espacio ordenado de la *mathesis*. “Esta relación con el Orden es

---

<sup>112</sup> La generalidad de la episteme clásica supera los alcances de la física. La historia natural, o ciencia de los caracteres visibles, articula la naturaleza en el espacio fundamental del cuadro. *Mathesis* y *taxinomia* no designan dominios separados, representan una red que define el saber en la época clásica. La episteme clásica es pues: “el sistema articulado de una *mathesis*, de una *taxinomia* y de un análisis genético.” Las ciencias clásicas llevan el proyecto de una puesta exhaustiva del orden, señalan hacia el descubrimiento y clasificación ordenada de los elementos simples y de su composición progresiva.



tan esencial para la época clásica como lo fue para el Renacimiento la relación con la Interpretación.”<sup>113</sup>

La relación entre las matemáticas y la astronomía es uno de los hechos más visibles, más estudiados y, tal vez, más sobrestimados en la historia del pensamiento. Desde la perspectiva arqueológica esta relación no es más que el efecto superficial de una fractura profunda en el espacio del saber. El alcance real de esta fisura trastoca todo el saber occidental. Para Trabulse la relación entre las matemáticas y la astronomía representa un “[...] termómetro de la modernidad alcanzada por nuestros científicos [...]”<sup>114</sup> Pero esta relación entre disciplinas sólo fue posible en el marco más amplio de la mathesis universal, en el cuadro general del orden. En la Nueva España la irrupción del orden antecede la aceptación del modelo heliocéntrico, comúnmente asociada con la matematización de la astronomía.<sup>115</sup> En 1579 Alejo García publica un *Kalendario perpetuo*, motivado por el interés de fijar correctamente las fechas religiosas del calendario en base a cálculos precisos. De acuerdo con Trabulse esta obra representa: “[...] uno de los primeros cómputos cronológicos que tanto habrían de menudear durante la época colonial.”<sup>116</sup> Todo el periodo colonial se encontraba impregnado de esta búsqueda de un orden universal. La náutica es otra ciencia que estaba estrechamente ligada con la matemática y la astronomía, su desarrollo se dio en el contexto de la competencia entre españoles, franceses, británicos y holandeses, por el dominio de los océanos. Es preciso destacar que la náutica de los siglos XVI y XVII operaba dentro del esquema geocéntrico.<sup>117</sup>

---

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 71. “C’est rapport à l’*Ordre* est aussi essentiel pour l’âge classique que le fut pour la Renaissance la rapport à l’*Interprétation*.” (PC, p. 64)

<sup>114</sup> *Op. Cit.* E. Trabulse, 2003., pp. 56,57.

<sup>115</sup> “La arcaica concepción del mundo que se desprende de las páginas de la obra de Acosta era compartida por casi todos los hombres de ciencia, no sólo novohispanos, sino incluso europeos. La hipótesis astronómica de Copérnico, que desalojó a la Tierra de su trono central, penetró lentamente en la mente de los astrónomos mexicanos, quienes, a partir de la condena inquisitorial del sistema heliocentrista en 1616, podían incurrir en herejías condenables por el Santo Oficio al manifestar abiertamente opiniones astronómicas que estaban en flagrante oposición no sólo con Aristóteles y Santo Tomás, sino también con la Biblia.” *Ídem*.

<sup>116</sup> *Ídem*.

<sup>117</sup> “Las interpretaciones sobre el sistema del mundo las cierra, en el siglo XVI, la obra *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla, 1590) del ya mencionado jesuita

Incluso la renovación de los estudios matemáticos y astronómicos del tercer decenio del siglo XVII se encontraba imbuida de elementos renacentistas.<sup>118</sup> Estos últimos coexistían con la irrupción del cuadro ordenado de identidades. En este contexto es representativa la apertura de la cátedra de astrología y matemáticas en la Real y Pontificia Universidad de México en 1637. En la obra de Diego Rodríguez *Discurso ethereológico del nuevo cometa, visto aqieste hemisferio mexicano; y generalmente en todo el mundo* (1652) la obra matemática articulaba el saber enciclopédico con connotaciones astrológicas y alquímicas.

Se pueden multiplicar los ejemplos en torno a la irrupción de la mathesis en otras áreas del saber novohispano. Uno de los géneros literarios más difundidos en el Nuevo Mundo fue el de las tablas de conversión de valores, cálculos de impuesto del quinto real, manuales para operaciones mercantiles, reducciones, padrones generales, tablas de reducciones y valores, en los cálculos de salarios, quintos reales, gastos y costos, valores en hipoteca o censo, etcétera. Desde el primer libro científico publicado en el continente americano, encontramos ejemplos de esta irrupción del espacio ordenado, el *Sumario compendioso de las quantas de plata y oro que en los reinos de Pirú son necessarias a los mecaderes y todo género de tratantes. Con algunas regalas tocantes al arithmética* [Sic.] (1556) de Juan Diez, es un ejemplo, entre otros, de un género literario en el que los matemáticos teóricos colaboraron con terratenientes,

---

Joseph Acosta. Este libro, digno epítome de la ciencia americana de ese siglo, contiene suficientes datos cosmológicos e informes de tipo astronómico que resultan lo bastante ilustrativos acerca de las creencias científicas que prevalecían en España y en la América española hacia finales del mencionado siglo. Acosta concibe un cosmos finito, limitado en su parte externa por la esfera de las estrellas fijas y cuyo centro es la Tierra. Los cielos, que son de ‘redondo y perfecta figura’, envuelven la Tierra central. Sobre la zona llamada ‘elemental’, se encuentra la Luna, que ocupa la primera esfera cristalina de las diez de la región ultralunar. Más allá de la última estaba el cielo, morada de Dios, los ángeles y los bienaventurados.” *Op. Cit.*, Trabulse, E. 2003., p. 59.

<sup>118</sup> Trabulse observa la presencia de una “corriente de apertura a la ciencia moderna” desde los años treinta del siglo XVII. Esta tradición se debe a fray Diego Rodríguez. Gracias a su labor fueron conocidas con cierta profundidad las teorías matemáticas y astronómicas que habían empezado ya a fermentar fuertemente en el pensamiento científico europeo. Con fray Diego Rodríguez, logran difusión y exposición en la cátedra las teorías de Copérnico, Tycho Brahe, Kepler, Galileo, Gilbert, Lansberg, Magini, Reinhold, Maestlini y Longomontano, en astronomía y física; y las de Tartaglia, Cardano, Clavio y Neper en matemáticas.

hacendados o mineros, en su intento por ordenar la producción. Las obras de agrimensura intentaron solucionar problemas como las medidas agrarias, los deslindes, los sitios de ganado menor y mayor o de las caballerías, etc. Las tablas de conversiones entre las diferentes unidades de longitud y de los diversos nombres y calidades de las tierras, el problema del suministro de aguas, la posibilidad de compartir un mismo caudal entre varios terratenientes interesados, etc. Todo lo anterior son hechos que dan cuenta de la importancia de la mathesis en el pensamiento novohispano. Cabe destacar que para Foucault no son las condiciones sociales las que guían el desarrollo del a episteme, es la episteme la que hace posible el ideal que orienta a la episteme clásica: el conocimiento ordenado.

La geometrización de los territorios y la taxinoma fueron dos efectos visibles de la irrupción de la episteme clásica. La promesa de una enumeración ordenada de todos los seres es patente en la obra de Enrico Martínez *Repertorio de los tiempos e historia natural de esta Nueva España* (1606), en ella se ofrece una recopilación enciclopédica de todo lo que era de interés científico para la época. En la obra de Martínez coexisten estas dos consecuencias principales de la mathesis universal: matematización y taxinomia. Pero además es preciso destacar la presencia de la similitud, de forma tal que el autor trató el tema de la astrología judiciaria y las influencias astrales, a la vez que ofreció cálculos astronómicos para una cronología histórica de México.

Las diferencias fundamentales entre las epistemes renacentista y clásica pueden resumirse de la siguiente manera. La sustitución de las jerarquizaciones analógicas por el análisis, (lo cual provocó una crisis para las explicaciones de correspondencia entre la tierra y el cielo, los planetas y el rostro, el microcosmos y el macrocosmos, etc.). En la episteme clásica las semejanzas son sometidas a la prueba de la comparación formal. En la episteme renacentista era posible encontrar un infinito número de similitudes, mientras que el cuadro de la identidad sugería la posibilidad de una enumeración completa. En segundo lugar se observa que la comparación podía alcanzar una certeza perfecta mediante el análisis de identidades y diferencias. En tercer lugar, en la episteme clásica, la actividad del espíritu no consistía en relacionar las cosas entre sí, sino en

establecer identidades. Finalmente, por efecto de la *episteme* clásica, la historia y la ciencia quedaron separadas una de la otra. El tema de la historia en la *episteme* occidental será abordado en los capítulos siguientes.

### **2.3 La arqueología frente a la teleología positivista**

Concluimos este capítulo reconociendo la importancia de la obra *Historia de la ciencia en México*, de Elías Trabulse, para la realización de esta investigación. La obra aporta un sin fin de ejemplos de las múltiples y variadas manifestaciones de la ciencia en nuestro territorio, sin los cuales habría sido imposible la realización del esbozo que se acaba de ofrecer. No obstante, hay que observar que su propuesta es ambigua. Como veremos, en Trabulse existe una contradicción entre su crítica a la historiografía positivista y sus presupuestos historiográficos; si bien, intenta tomar distancia de la teleología positivista, ésta permanece en sus principales supuestos historiográficos. La revisión de esta fallida toma de distancia nos permitirá enfatizar algunos puntos de la postura arqueológica frente a la teleología positivista. También se contrastan los modelos de periodización utilizados por estos autores, con el fin de ofrecer una crítica a la interpretación arqueológica, desde la distinción de Trabulse entre las teorías organicistas y herméticas. Esto último frente al reduccionismo que supone la idea de una *episteme* renacentista.

#### **a) Los supuestos historiográficos positivistas en la Historia de la ciencia en México de Trabulse**

En su introducción a la *Historia de la ciencia en México*, Trabulse critica la teleología positivista, no obstante, admite algunos de los principales supuestos de este modelo, como la distinción entre historia interna y externa de la ciencia y su teleología progresiva. Por un lado reconoce el simplismo de las posturas positivistas y admite el influjo del escepticismo y del relativismo en la historiografía contemporánea, por otra parte mantiene una visión progresiva de la ciencia. No obstante esta ambigüedad los méritos de su investigación son, entre otros: la introducción en el debate de la historia de la ciencia de las tradiciones organicista y hermética, la exposición exhaustiva de ciencias distintas a la física (como la clasificación natural, la cartografía, la geofísica, la

mineralogía, la medicina, etc.), la consideración del influjo prehispánico en la clasificación natural de especies vegetales y animales, y, finalmente, el hecho de hacer énfasis en la conformación de comunidades científicas.

Trabulse admite la diferencia sustancial entre la historia de la ciencia y el contexto histórico. Considera también, en relación con lo anterior, que la historia de la ciencia es universal y continua, opuesta a la historia política, que es discontinua y motivada por el afán de dominio y de supremacía. Observa que la historia de la ciencia en México recorre la “inalterable trayectoria científica de la humanidad”, de forma tal que admite, como en el caso de la historiografía positivista, una visión acumulativa y progresiva de la historia de la ciencia. Se observa que el proyecto de una historia general de la ciencia en México precisa de una delimitación de corte positivista. De esta manera, pese a las críticas, el proyecto está orientado por un presupuesto general, ¿qué hay más positivista que la idea de una historia de la ciencia en México? Es pues que, aunque Trabulse es consciente del relativismo historiográfico contemporáneo, el carácter positivista de su proyecto le impide ser coherente con las repercusiones de tal relativismo.

## **b) Estudio comparativo de dos modelos historiográficos**

Existen importantes diferencias entre los modelos historiográficos de ambos autores. Trabulse aborda el tema de la ciencia en México utilizando dos ejes interpretativos: las tradiciones de investigación y una cronología o periodización por épocas.<sup>119</sup> El autor mexicano distingue 3 tradiciones o “tipos de mentalidad

---

<sup>119</sup> Trabulse establece cuatro periodos de la ciencia novohispana: de aclimatación de la ciencia europea, de influjo de la alquimia, de confrontación entre tradiciones y de triunfo y establecimiento definitivo del mecanicismo. Los años entre 1521 y 1590 son considerados como un periodo de aclimatación de la ciencia europea en México, caracterizado por su interés en estudios botánicos, zoológicos, geográficos, médicos, etnográficos y metalúrgicos. El conocimiento en estos campos fue sistematizado dentro de los esquemas taxonómicos de la tradición organicista y aristotélica. Desde 1580 y hasta aproximadamente 1630 cambia levemente la sistematización de los saberes por la aparición de textos astrológicos y alquimistas de corte hermético, así como de obras elaboradas de acuerdo con las teorías mecanicistas del siglo XVI. De 1630 a 1680 se observa un cambio sustancial en los intereses que coincide con una mayor difusión de las teorías herméticas y en menor grado de las mecanicistas, ambas estimuladas por un interés en los estudios matemáticos y astronómicos. Desde 1680 a

científica” en la historia de la ciencia en México: la organicista, la hermética y la mecanicista. Los textos que se recopilan en su obra son, de acuerdo con Trabulse, el “fiel reflejo de la cultura y de la mentalidad de un grupo humano determinado”.<sup>120</sup> Por su parte Foucault utiliza la noción de episteme, la cual se opone al concepto de tradición, pues este último da por supuesta cierta unidad entre un conjunto de autores. Unidad que cuestionada por la investigación arqueológica. La unidad del análisis arqueológico descansa exclusivamente en la determinación de las condiciones de posibilidad del discurso verdadero, es decir en los conceptos de tiempo, espacio y referencia lingüística.

Según la periodización de Trabulse la tradición organicista utiliza concepciones aristotélicas como sustancia, accidente, materia, forma, etc., en sus descripciones del mundo físico. El tipo de argumentación para el estudio de la naturaleza es de tipo lógico-formal (*disputatio*). La verdad de los enunciados organicistas estaba sustentada por la autoridad de Aristóteles, Galeno y Ptolomeo. Otra característica del organicismo es que sus principales hipótesis sobre el mundo natural estaban incorporadas a la teología cristiana y a la escolástica medieval. Hay que advertir que la explicación organicista del mundo físico se mostró inoperante en el campo de la astronomía a partir del resurgimiento del heliocentrismo y en el campo de la mecánica con experimentos como el del vacío (Torricelli, Pascal, Guericke), el de la trayectoria (Tartaglia), y el de la aceleración y la gravedad (Galileo).<sup>121</sup> Es decir con la irrupción de la tradición científica moderna el modelo organicista sufrió una serie de revisiones.

---

1750 se percibe un aumento sensible en el ritmo científico de la Nueva España. El mecanicismo cobra fuerza en su competencia contra las teorías herméticas y colabora en la decadencia de la tradición organicista. En este periodo se gesta el impulso que llevará al triunfo de las tesis mecanicistas en el periodo siguiente, de 1750 a 1810. En este periodo los estudios científicos amplían enormemente sus perspectivas. Se adopta una nueva taxonomía en botánica y zoología, así como algunas concepciones newtonianas. En la química, la metalurgia, la geología, la medicina, la estadística y la geografía, la Nueva España logró avances notables. La crisis independentista de 1810 frenó transitoriamente el ritmo de la labor científica, aunque no logró extinguirlo.

<sup>120</sup> *Op. Cit.*, E. Trabulse, 2003, p. 22.

<sup>121</sup> *Ídem.*

La tradición hermética se caracteriza por el uso de un lenguaje esotérico propio de la alquimia, la astrología, la ciencia de los números y por la ausencia del lenguaje aristotélico. En esta tradición se percibe una tentativa de ordenamiento de la pluralidad de la naturaleza. El cosmos es considerado como lleno de secretos a los que sólo puede acceder el iniciado. La labor hermética consiste en buscar: “[...] los enlaces ocultos, las tramas invisibles de los fenómenos, las relaciones numéricas y matemáticas que explicaban la armonía del cosmos, y a que los secretos del universo habían sido escritos por Dios en lenguaje matemático y místico.”<sup>122</sup>

El pensamiento mecanicista utilizó, según señala Trabulse, un lenguaje claro y directo, característico de las ciencias de los siglos XVIII, XIX y XX. El uso de conceptos matemáticos es el ingrediente esencial de esta *claridad*. El autor mexicano declara el triunfo del mecanicismo sobre las otras dos tradiciones. La principal característica que define a esta tradición es la búsqueda de leyes que expliquen las regularidades de los fenómenos físicos. Trabulse subraya la importancia de captar matemáticamente el carácter inmutable y regular de la naturaleza mediante leyes invariables. Sostiene que el modelo mecánico del cosmos se impuso en todas las ramas de la ciencia, desde la astronomía hasta la biología. Las explicaciones de este modelo se oponían a las tradiciones organicista y hermética. En el mecanicismo se adscribieron autores como Galileo, Mersenne, Descartes y Newton, aunque cabe señalar que, a veces, en la obra de estos sabios aparecen algunas referencias a la magia y la superstición, propias de la tradición hermética.

Trabulse establece cuatro periodos de la ciencia en novohispana, de aclimatación de la ciencia europea, de influjo de la alquimia, de confrontación entre tradiciones y de triunfo y establecimiento definitivo del mecanicismo. Advierte que toda periodización debe de estar acompañada de un análisis y comprensión de las creencias de cada tradición, pues se corre el riesgo de “[...] adoptar acotaciones artificiales.”<sup>123</sup> Trabulse considera los años entre 1521 y 1590 como un periodo de aclimatación de la ciencia europea en México,

---

<sup>122</sup> *Ídem.*

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 26.

caracterizado por su interés en estudios botánicos, zoológicos, geográficos, médicos, etnográficos y metalúrgicos. El conocimiento en estos campos fue sistematizado dentro de los esquemas taxonómicos de la tradición organicista y aristotélica. Desde 1580, y hasta aproximadamente 1630, cambió levemente la sistematización de los saberes por la aparición de textos astrológicos y alquimistas de corte hermético, así como de obras elaboradas de acuerdo con las teorías mecanicistas del siglo XVI. Trábulse observa que ninguna de estas corrientes logró sobrepasar en número e importancia a los textos de influencias aristotélico-galénica. De 1630 a 1680 se observa un cambio sustancial en los intereses que coincide con una mayor difusión de las teorías herméticas y en menor grado de las mecanicistas, ambas estimuladas por un interés en los estudios matemáticos y astronómicos. En este periodo surgen notables figuras que dan un impulso definitivo a la ciencia mexicana. Desde 1680 a 1750 se percibe un aumento sensible en el ritmo científico de la Nueva España. El mecanicismo cobra fuerza en su competencia contra las teorías herméticas y colabora en la decadencia de la tradición organicista. En este periodo se gesta el impulso que llevará al triunfo de las tesis mecanicistas en el periodo siguiente, de 1750 a 1810. Época de gran auge científico en la que se perfilan figuras de relieve, no obstante sobreviven algunos elementos de otras tradiciones. En este periodo los estudios científicos amplían enormemente sus perspectivas. Se adopta una nueva taxonomía en botánica y zoología, así como algunas concepciones newtonianas. En la química, la metalurgia, la geología, la medicina, la estadística y la geografía, la Nueva España logró avances notables. La crisis independentista de 1810 frenó transitoriamente el ritmo de la labor científica, aunque no logró extinguirlo.

Al igual que Foucault, Trábulse advierte el hecho de que la adopción de ciertos paradigmas posee implicaciones lógicas y lingüísticas indisolubles de las creencias de cada tradición. No obstante, el historiador mexicano, no acepta el relativismo epistemológico sugerido por la arqueología, pues considera el lenguaje matemático como un termómetro de los tradicionalismos y los prejuicios de las tradiciones no mecanicistas. En el modelo arqueológico el objetivo no es exhibir otros modelos epistemológicos como erróneos, sino



describir las condiciones en las que éstos son verdaderos. El apoyo empírico y la claridad matemática son considerados por Trabulse como rasgos de objetividad, pero, según señala la arqueología, esta objetividad es histórica, de forma tal que en la episteme renacentista la claridad y distinción no eran valoradas como formas de objetividad.

La unidad de la episteme tiene un valor explicativo, es un supuesto interpretativo. Como vimos, la evidencia histórica se opone a la idea de una unidad monolítica o total integridad de la episteme. Lo que está en juego es la historicidad de este principio explicativo. La dificultad fundamental es que, si la episteme no fuera histórica, Foucault caería en el juego de la postulación de unidades metahistóricas como principio explicativo. Cabe señalar que Foucault, cual el mapa del Imperio en *Del rigor en la ciencia* de Borges, abandonará las epistemes como principio explicativo, y dirigirá su análisis a los discursos y a la redes o procedimientos que los regulan. De forma tal que el propio Foucault reconoce la dificultad teórica de la episteme como principio explicativo.

Como se ha mencionado, en *PC*, Foucault mantiene una concepción rígida de la episteme, observa que “[...] en una cultura y en un momento dado, nunca hay más que una episteme que define las condiciones de posibilidad de todo saber.”<sup>124</sup> No obstante, existen textos donde es posible encontrar la coexistencia de dos epistemes. Trabulse observa el hecho de que la confrontación de esquemas produjo variantes e interrelaciones entre las tradiciones, así como diversos subgrupos y distintas escuelas de pensamiento.<sup>125</sup> Este autor observa que, para dar cuenta de las revoluciones científicas, es preciso lidiar con varias estructuras de pensamiento, pues los lenguajes y los sistemas se entran en mutua competencia. La coexistencia de formas de pensamiento representa dificultades para ambas historiografías. Trabulse tiene que lidiar, constantemente, con los elementos herméticos infiltrados tanto en el organicismo como en el mecanicismo. Por otra parte, desde la perspectiva arqueológica la presencia de elementos ajenos a una episteme pone en riesgo la integridad del saber de una época determinada. Hay que señalar que Foucault

---

<sup>124</sup> *Op. Cit.*, M. Foucault, 1966, p. 275.

<sup>125</sup> *Op. Cit.*, E. Trabulse, 2003, p. 22.

pasa de esta concepción rígida o monolítica de la episteme a una concepción más abierta. El sentido monolítico de la episteme tiene el objetivo de proponer una explicación en términos de una totalidad cultural cerrada. Mientras que en *la Arqueología del saber* la noción de episteme se relaciona con otros problemas como las formaciones discursivas, los enunciados, el archivo, etc. La obra posterior a *la Arqueología del saber* se inclina por problemas más relacionados con el poder que con el saber, de forma tal que el problema de la coexistencia de dos epistemes, en las mismas coordenadas temporales y geográficas, sigue siendo problemática, aún si se considera el abandono de Foucault de dicha concepción monolítica.

Una de las principales implicaciones del análisis de Foucault se desprende de su consideración en torno a la mathesis. La postulación de una ciencia del orden con aplicabilidad universal descansa en el carácter monolítico de la episteme. De forma tal que el hecho de admitir la coexistencia de epistemes, fragmenta la noción misma de mathesis, y la explicación arqueológica en general. Pues su objetivo es dar cuenta del conocimiento en términos de su universalidad y su plena objetividad. No obstante lo anterior seguiremos encontrando muestras de esta coexistencia de elementos de distintas epistemes en los capítulos posteriores.

De acuerdo con Trabulse el modelo mecánico del cosmos se impuso en todas las ramas de la ciencia, desde la astronomía hasta la biología. Por su parte Foucault, y la historia de la ciencia francesa en general, distinguen entre el mecanicismo y la irrupción de la vida. Es pues que el surgimiento de la vida, su irrupción, no es, en el autor francés, producto del mecanicismo, sino resultado de su crisis. Este tema será abordado con detenimiento en el capítulo final.

### Capítulo 3

#### **Formulación del problema de la historia, desde la arqueología, y su presencia en la episteme clásica novohispana**

En el capítulo anterior se ofreció el esbozo de una arqueología del pensamiento novohispano dieciochesco. Además de la toma de distancia de los principales supuestos de la teleología positivista, se observó que la dificultad de este modelo radica en que debe confrontar la coexistencia de saberes correspondientes a distintas epistemes. La coexistencia de nociones elementales es la regla en los *umbrales interepistémicos*, como veremos el caso de la historia no es la excepción. La explicación arqueológica descansa en el supuesto de una unidad radical de los saberes de una época, esta unidad nos permite contrastar y clasificar los saberes, de acuerdo con la episteme a la que pertenecen. Para confrontar la dificultad de la coexistencia de conceptos, y salvar el poder explicativo de la episteme, se propuso que existen subperiodos, o subfases, en el tránsito de la episteme clásica a la moderna.<sup>126</sup> Esta concesión, si bien nos permite enfatizar las oposiciones entre las distintas concepciones de espacio y tiempo, pone en riesgo el principio explicativo de la empresa arqueológica (como ha sido caracterizada en esta investigación).

El objetivo del presente capítulo es cuestionar la idea de historia de algunos autores novohispanos, en torno a las concepciones fundamentales de tiempo y espacio que hacen posible la agrupación ordenada de hechos del pasado. Pero antes será preciso plantear el problema de la historia desde la arqueología. Para ello iniciamos con la caracterización de la idea de historia en el medievo, propuesta por Collingwood, con el fin de esbozar el problema de la

---

<sup>126</sup> *Op. Cit.* M. Foucault, 1968, pp. 58-59. Como se mencionó en el capítulo anterior Foucault admite dos niveles en la crítica a la semejanza. El de Bacon, o “el pensamiento clásico que excluye la semejanza como experiencia fundamental y forma primera del saber, denunciando en ella una mixtura confusa que es necesario analizar [...]” y la de Descartes cuya crítica a la semejanza consiste en universalizar el pensamiento, en darle “su forma más pura”. Distingue subperiodos en el tránsito de la episteme renacentista a la clásica. Hay que advertir que Foucault advierte la dificultad del uso de periodizaciones. “¿Se requiere trazar una partición? Todo límite no es quizá sino un corte arbitrario en un conjunto indefinidamente móvil.” *Ídem.*

disposición de los hechos del pasado en la episteme renacentista. Posteriormente una revisión de su concepción de un siglo XVII ahistórico, nos permitirá plantear el problema arqueológico de la historia. De acuerdo con este autor la modernidad es ahistórica por el influjo de la duda cartesiana en el pensamiento occidental.<sup>127</sup> Como se observará en Descartes existe la formulación del problema de las series temporales. El objetivo es plantear el problema de la historia desde la episteme clásica y no, como hace Collingwood, desde la noción actual de historia científica. Se propone que en el clasicismo existió tanto la problemática en torno a las series temporales, como una concepción peculiar de la historia: la historia natural. Los pensadores clásicos disponían los hechos del pasado en un cuadro ordenado, muy al estilo de las taxonomías de la historia natural. Posteriormente se caracteriza el problema de la historia en la episteme clásica, para ello se abordan los temas de la crítica y el comentario, y el de la clasificación en la historia natural. Esta arqueología de la noción de historia será llevada a la obra de Sigüenza y del eclecticismo. Como veremos, en el caso de Sigüenza existe cierta ambigüedad en su planteamiento en torno a la historia, pues encontramos tanto un uso crítico de la historia como el problema del providencialismo. En el caso de los eclécticos encontramos una idea de historia propiamente clásica, en la que se sustenta tanto la problemática del comentario como el ideario ecléctico.

---

<sup>127</sup> R. Collingwood, *Idea de Historia*, p. 65, “[...] la historia, por más interesante, más instructiva y más valiosa que fuera para la formación de una actitud práctica en la vida, no podía, sin embargo, aspirar a la verdad, porque los acontecimientos que relataba jamás acontecieron exactamente de la manera en que los relataba. De esta suerte, la reforma del conocimiento que Descartes se propuso instaurar y que de hecho instauró, no comprendía al pensamiento histórico, porque para él, estrictamente hablando, la historia no era en absoluto una rama del conocimiento.” Pese a lo anterior Collingwood observa que: “[...] el escepticismo de Descartes no descorazonó a los historiadores. Por lo contrario, se comportaron más bien como si se tratase de un reto o de una invitación a trabajar por cuenta propia en busca de un método que les mostrara que la historia crítica no era posible, para después volver a la filosofía con un nuevo mundo de conocimientos en las manos. Durante la segunda mitad del siglo XVII surgió una nueva escuela de pensamiento histórico que, pese a la paradoja de la designación, puede llamarse la historiografía cartesiana.” *Ibidem*, p. 68.

### 3.1 Planteamiento del problema arqueológico de la historia

#### a) La historiografía medieval y renacentista, y la modernidad ahistórica de Collingwood

La obra *La idea de Historia* de Collingwood ofrece un recorrido lineal por las diferentes concepciones o ideas de historia que han existido en el saber occidental, desde los griegos hasta nuestros días. El objetivo de su exposición es demostrar cómo se ha desarrollado, desde Heráclito, nuestra concepción de historia científica. Cabe señalar que la arqueología es crítica de esta concepción, pues no admite la progresión lineal del saber, sino la integridad del saber de cada época y las rupturas entre sus conceptos fundamentales. De tal manera que nuestra idea actual de historia no puede provenir, directamente, de la época griega, sin haber sufrido rupturas en sus concepciones fundamentales. Pese a esta crítica arqueológica, la caracterización de la historiografía medieval que ofrece Collingwood puede ser leída en términos arqueológicos.

La historiografía medieval, que propone Collingwood, puede ser caracterizada como un saber propio de la episteme renacentista, pues relaciona dos nociones fundamentales, el *providencialismo*, o la intervención y protagonismo exclusivo de Dios en la historia de la humanidad; y la *amartía* [sic.]<sup>128</sup> o la ceguera de los hombres con respecto a las repercusiones y el sentido de sus acciones. Durante el Renacimiento el hombre actuaba en la oscuridad, precisaba de signos que orientaran su acción. La *amartía* representa esta oscuridad, o “Incapacidad de alcanzar fines claramente concebidos de antemano, [...] no dar en el clavo, ya no se considera como accidental, sino como un elemento permanente de la naturaleza humana que procede de la condición del hombre en cuanto hombre”.<sup>129</sup>

En San Agustín el pecado original es la causa de esta *amartía*, pues la fuerza del deseo provoca la ceguera de la acción humana. El pecado original es un elemento central para la explicación de la disposición del saber medieval y

---

<sup>128</sup> Pese a que en latín no hay acentos la traducción de *La idea de historia* escribe *amartía* con acento. *Ibidem*, p. 53.

<sup>129</sup> *Ídem*.

renacentista. Los logros del hombre no se deben a su propia voluntad e inteligencia, sino a la providencia. La sabiduría de los actos humanos es la sabiduría de Dios, pues la divinidad encamina el deseo humano hacia fines dignos.

La verdad es considerada por los renacentistas como divina y eterna, ésta no fue creada sino pronunciada. Nada es eterno salvo Dios, todo lo demás ha sido creado por él. La verdad está ahí, ya revelada. El acceso a ella es mediante las firmas divinas. Para los renacentistas la historia coexiste con la verdad revelada, de manera que la verdad no es histórica, aunque su relación con el hombre quede definida por el tiempo. El sentido de la acción humana no descansa en la temporalidad, sino en su relación con la divinidad, con la eternidad. La tarea del saber renacentista era descubrir el plan divino a través de signos o firmas, que podían ser encontrados en la creación. La teología cristiana aportaba elementos simbólicos que permitían comprender, en parte, el sentido del plan divino. El futuro no se entendía como temporalidad, sino como la realización de la voluntad divina.

Pero este juego simbólico es considerado por Collingwood como una “terrible debilidad”, una limitación, y no como una característica propia del saber renacentista. El autor inglés incurre en un anacronismo positivista, al intentar encontrar elementos propios de la historiografía moderna o científica en una época distinta a la nuestra. Por su parte la propuesta arqueológica sostiene la integridad histórica del saber, de manera que, en cada episteme, ha existido una noción e temporalidad que ordene los hechos. El principal presupuesto teleológico de Collingwood le impide darse cuenta de que en el clasicismo existieron tanto problemáticas relacionadas con las series temporales, como elementos críticos en la historiografía cristiana.<sup>130</sup>

La diferencia fundamental entre los planteamientos renacentista y clásico se encuentra en la providencia, fuerza misteriosa que, de alguna manera, orienta

---

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 63. Collingwood afirma que “Nadie había descubierto entonces la manera de criticar las fuentes y de comprobar científicamente los hechos, porque en eso consistió la tarea historiográfica de los siglos que siguieron al fin de la Edad Media”.

todo lo creado hacia fines superiores. La dificultad fundamental será conciliar los hechos del pasado con el cuadro homogéneo de la clasificación.

Si bien la caracterización de la idea de historia del medievo de Collingwood, leída en términos arqueológicos, plantea el problema renacentista de la signatura, su propuesta de una modernidad ahistórica se opone a la arqueología. Para el autor inglés el hecho fundamental para el surgimiento de la historiografía moderna es la crítica de Descartes, pues “El aspecto constructivo del pensamiento del siglo XVII se concentró en los problemas de las ciencias naturales, dejando a un lado los problemas históricos.”<sup>131</sup> Descartes es considerado por Collingwood como un autor ahistórico, no obstante señala que la crítica cartesiana al saber histórico posibilita el surgimiento de la historiografía crítica. En el *Discurso del método* se observa que:

[...] aun la más fieles historias, supuesto que no cambien el valor de las cosas, para hacerlas más dignas de se leídas, omiten por lo menos, casi siempre, las circunstancias más bajas y menos ilustres, por lo cual sucede que lo restante no aparece tal como es y que los que ajustan sus costumbres a los ejemplos que sacan de las historias, se exponen a caer en las extravagancias de los paladines de nuestras novelas y a concebir designios, que no alcanzan sus fuerzas.<sup>132</sup>

Con base en el escepticismo sistemático cartesiano, Collingwood deduce una serie de implicaciones que imposibilitarían la labor histórica en esa época.<sup>133</sup> Desde su perspectiva, el objetivo cartesiano era “desviar de la historia la atención de la gente y encauzarla hacia las ciencias exactas.” No obstante señala que la labor crítica cartesiana permitió una reorientación hacia una postura historiográfica crítica de las fuentes. Las tres reglas del método, aplicadas al saber histórico, observan que: 1) ninguna autoridad debe inducirnos a creer lo

---

<sup>131</sup> *Ídem.*

<sup>132</sup> R. Descartes, *Discours de la méthode*, p. 35. Traducción de R. Descartes, *Obras completas*, (AT, VI, 1)

<sup>133</sup> 1) la evasión histórica, el historiador es un viajero que de tanto vivir alejado de lo suyo se convierte en un extraño para su propia época; 2) pirronismo histórico, los relatos históricos no son narraciones fidedignas del pasado; 3) antiutilitarismo de la historia, los relatos que no son fidedignos no pueden ayudarnos en la comprensión de lo que es realmente posible y no nos sirven de guías para nuestros actos en el presente; 4) la historia desfigura el pasado, lo presenta como algo más digno y espléndido.

que sabemos que no pudo haber pasado, 2) es necesario confrontar y armonizar distintas autoridades, 3) las autoridades documentales deben verificarse empleando testimonios no documentales. Collingwood concluye que “[...] la escuela cartesiana era marcadamente anti-histórica. Y fue precisamente esta circunstancia la que acarreó la ruina y el descrédito del cartesianismo”.<sup>134</sup> No obstante, pese a los efectos de la duda hiperbólica, es posible encontrar problemáticas relacionadas con la temporalidad en Descartes, nos referimos al problema de las sucesiones en un cuadro homogéneo de identidades.

El interés de Collingwood es encontrar el origen de la crítica de las fuentes históricas en la duda cartesiana, y en la superación de esta duda un avance sustancial en la conformación de una historiografía científica. Pero hay que observar que la crítica de las fuentes está presente en la historiografía cristiana desde la patrística.<sup>135</sup> Los Bolandistas, escuela de eruditos benedictinos, se propusieron reescribir las vidas de los santos, empleando métodos críticos para depurar los relatos de los elementos milagrosos, se enfrentaron con los problemas relativos a la crítica de las fuentes. La crítica de las fuentes no puede ser considerada, exclusivamente, como una consecuencia del cartesianismo, sin atender sus antecedentes en la tradición hagiográfica cristiana. Como veremos a continuación, si bien en Descartes no existe una idea de historia científica, el filósofo francés se enfrentó a una problemática peculiar, que nos permitirá ofrecer un planteamiento arqueológico en torno al problema de la historia en la episteme clásica.

## **b) Problemas de temporalidad e historia en Descartes**

En oposición a la idea de ahistoricidad de la modernidad en Collingwood, proponemos que Descartes hace referencia a cierto tipo de historicidad en la ciencia. El objetivo de la arqueología no es encontrar que tanto hay de historiografía científica o moderna en Descartes, o cómo sus planteamientos hicieron posible la problemática historiográfica actual, sino cómo se presentó el

---

<sup>134</sup> *Op. Cit.* R. Collingwood, 2000, p. 69.

<sup>135</sup> W. Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, pp. 61, ss. Orígenes distinguía entre un significado literal, uno histórico y uno espiritual de los textos.



problema de la agrupación ordenada de series de hechos del pasado en el clasicismo. En la obra *Regulae* es posible encontrar indicaciones tanto positivas como negativas con respecto a la historia. En la regla III se observa que:

Se deben leer los libros de los antiguos, puesto que es un gran beneficio el que podamos servirnos de los trabajos de tantos hombres: de una parte para conocer lo que ya en otro tiempo ha sido descubierto rectamente, y de otra, además para darnos cuenta de lo que queda aún por descubrir en las demás ciencias. Sin embargo, hay el gran riesgo de que quizá algunos errores, contraídos en una lectura demasiado atenta de ellos se nos peguen a pesar de nuestras resistencias y precauciones. [...] Pero aunque todos fuesen sinceros y francos y no nos impusieran como ciertas cosas dudosas, sino que lo expusieran todo de buena fe, nunca sabríamos a quién creer, puesto que apenas hay algo dicho por uno, cuyo opuesto no haya sido afirmado por otro<sup>136</sup>

La lectura histórica, *Platonis et Aristotelis argumenta*, por ejemplo, tiene una función constructiva del saber, debemos conocer lo que ya se ha descubierto y lo que falta por descubrir. No obstante existen riesgos, que serán advertidos, como señala Collingwood, posteriormente en el *Discours de la méthode*. Hasta aquí se observa cierta ambigüedad con respecto a una ahistoricidad cartesiana. El problema de los descubrimientos del pasado está presente, pero se plantea la dificultad de superar la duda hiperbólica. Más adelante, en la regla VII de *Regulae* se observa que: “Acercas de los objetos propuestos se ha de buscar no lo que otros hayan pensado o lo que nosotros mismos conjeturamos, sino lo que podamos intuir clara y evidentemente o deducir con certeza; pues la ciencia no se adquiere de otra manera”.<sup>137</sup> Se propone, por un lado, la dificultad de prescindir del conocimiento de otros descubrimientos y, por otra parte, la dificultad de confiar en éstos. Pero hay que advertir que la situación es delicada, pues “la vida de ningún hombre sería suficiente para ello, bien porque esas cosas son demasiadas, bien porque frecuentemente volverán a presentarse las mismas.”<sup>138</sup> Frente a la duda, Descartes se enfrenta al problema de la labor conjunta e histórica de la investigación científica. La investigación científica podría poseer continuidad a través del tiempo, si sus contenidos tuvieran claridad y distinción, pues los contenidos de la investigación científica exceden con mucho lo que un

---

<sup>136</sup> *Op. Cit.* R. Descartes, 1967, p. 40 y ss. AT,X,359.

<sup>137</sup> *Ídem.*

<sup>138</sup> *Op. Cit.* M. Foucault, 1967, p. 98. (PC, p. 75).

hombre podría acumular durante su propia vida. Descartes se enfrenta a una doble problemática, por un lado la necesidad de conocimiento indubitable, por otro lado la necesidad de construir la empresa científica.

### **3.2 La explicación arqueológica de la historia en la episteme clásica. El umbral del clasicismo y la historia natural**

#### **a) El umbral o el paso del Renacimiento al clasicismo**

Recordemos que en la episteme renacentista significado y significante se ligaban mediante un elemento intermediario, la signatura. Como vimos, el estado de amartía, propuesto por la historiografía medieval, se confronta mediante la búsqueda de signaturas del plan divino. Por su parte, la concepción del signo de la episteme clásica prescindía de un tercer elemento. La teoría del signo de la *Logique de Port-Royal* era dual, sostenía que “el signo encierra dos ideas, una la de la cosa que representa, la otra la de la cosa representada y su naturaleza consiste en excitar la primera por medio de la segunda”.<sup>139</sup> En el clasicismo, el signo precisa generar una liga con la cosa representada, sin ayuda de ningún elemento externo, sin ninguna signatura. La hermenéutica superpuesta a la semiótica, del modelo renacentista, dejará de ser la manera de agrupar los hechos históricos. Pero ¿cuáles fueron las repercusiones de este replanteamiento en la conformación del saber?<sup>140</sup>

El espacio renacentista de los círculos concéntricos se vio fracturado por la irrupción de un nuevo espacio, el espacio de la similitud.<sup>141</sup> En la episteme

---

<sup>139</sup> *Op. Cit*, M. Foucault, p. 78. *Logique de Port-Royal*, 1ª parte, cap. IV. “le signe enferme deux idées, l’une de la chose qui représente, l’autre de la chose représentée; et sa nature consiste à exciter la première par la second” (PC, p. 70).

<sup>140</sup> *Ídem*. La ruptura en la teoría del signo posee fuertes implicaciones que se ilustran en la importancia concedida a tres temas fundamentales: a) La importancia de los signos en el pensamiento clásico “El análisis de la representación y la teoría del signo se penetran absolutamente uno a otra [...]”; b) “Esta extensión universal del signo en el campo de la representación excluye aun la posibilidad de una teoría de la significación”; c) “La teoría binaria del signo, que fundamenta, a partir del signo XVII, toda la ciencia general del signo, está ligada, de acuerdo con una relación fundamental, con una teoría general de la representación”.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 82, “Au lieu que la similitude ait besoin d’une marque prouir que soit levé son secret, elle est maintenant le fond indifférencié, mouvant, instable sur quoi la

clásica el elemento intermediario entre significado y significante es la imaginación, en ella está depositado “[...] el oscuro poder de hacer presente una impresión pasada”.<sup>142</sup>

Para deshacerse de la signatura la episteme clásica tuvo que ofrecer una explicación satisfactoria de la imaginación. De ahí que tanto empiristas como racionalistas se dieron a la labor de ofrecer una *analítica de la imaginación*, que tomó la forma del análisis de la impresión, de la reminiscencia, de la imaginación, de la memoria, etc. El conocimiento del mundo natural, el *análisis de la naturaleza*, precisa de una explicación satisfactoria de este poder o facultad de la naturaleza humana. El análisis de la imaginación posee un carácter negativo, no obstante juega un papel imprescindible para dar cuenta del desorden de la naturaleza.<sup>143</sup> Por su parte, el análisis de la naturaleza se considera positivo, pues representa la posibilidad de reconstruir el orden a partir de las impresiones. La imaginación es, a la vez, defecto del saber (desorden) y condición para la referencia (orden).<sup>144</sup> La superación de la oposición entre estas dos direcciones del análisis, la naturaleza humana y la naturaleza, fue uno de los objetivos principales de la episteme clásica, para ello se sirvió de la explicación mítica del origen. El “primer hombre” de Rousseau, “la conciencia que despierta” de Condillac y el “espectador extranjero arrojado al mundo” de Hume, son

---

connaissance peut établir ses relations, ses mesures et ses identités”. La similitud en la *episteme* clásica precisa de “[...] un fondo indiferenciado, móvil, inestable sobre el cual pueda el conocimiento establecer sus relaciones, sus mediadas y sus identidades” (*PC*, p. 74).

<sup>142</sup> *Ídem*, “[...] el oscuro poder de hacerse presente de nuevo una impresión pasada” (*PC*, p. 75).

<sup>143</sup> S. Charles, *Berkeley. Sobre la imaginación* en: *Op. Cit.*, De Lira, 2009, pp. 283-298. Cabe señalar que Descartes “[...] insistió en su gran utilidad [de la imaginación] como función figurativa al simplificar el trabajo del entendimiento en geometría”. Por su parte Berkeley también critica a la imaginación pero advierte su carácter positivo.

<sup>144</sup> *Ídem*, p. 283. “En la época clásica, la imaginación cosechó una mala publicidad: engañando a los sentidos, pervirtiendo el juicio, subvirtiendo a la razón, torciendo las relaciones sociales y, generalmente, proporcionando ideas erróneas acerca de la manera en que son las cosas, era una facultad de cuidado”.

mitologías del origen que buscan explicar la relación de la imaginación con la similitud.<sup>145</sup>

Pero ¿cómo se articuló el saber clásico en el contexto de este replanteamiento lingüístico? La ciencia clásica es una ciencia del orden y se ocupa de dos clases de naturalezas, las simples y las complejas. La mathesis da cuenta de las naturalezas simples, su método es el álgebra; la taxinomia<sup>146</sup> ordena las naturalezas complejas mediante signos. La mathesis proporciona un cuadro general del orden, la taxinomia analiza cualitativamente las representaciones complejas y las ordena en simultaneidades o sucesiones, en el espacio homogéneo proporcionado por la mathesis. Surge, de manera progresiva, la problemática de una temporalidad lineal. Si incluimos hechos del pasado en un espacio homogéneo de clasificación, la simultaneidad de casillas puede ser entendida como un lazo cronológico de representaciones discontinuas. Es pues que en el espacio homogéneo de la clasificación es posible disponer los hechos del pasado, no obstante la proximidad de las casillas deberá orientarse al problema de la simultaneidad.

## **b) La historia natural y la dificultad de una historia clásica**

En la episteme clásica tiempo y espacio se consideran como universales y homogéneos. De tal forma que el planteamiento del problema del espacio de la clasificación de los seres puede ser leído en clave cronológica, la proximidad entre las distintas casillas puede ser entendida como momentos simultáneos de un tiempo homogéneo, en donde se disponen los seres de la clasificación y de la Historia Universal. Pero esta resignificación de la proximidad entre seres, de una clave espacial a una temporal, provocará el auge de la pregunta por el origen. “De

---

<sup>145</sup> *Op. Cit.*, M. Foucault, 1967, p. 72. “Sans doute l’imagination n’est-elle en apparence qu’une des propriétés de la nature humaine, et la ressemblance un des effets de la nature.”, “Sin duda alguna, la imaginación no es, en apariencia, sino una de las propiedades de la naturaleza humana y la semejanza uno de los efectos de la naturaleza” (*PC*, p. 77).

<sup>146</sup> La traducción al castellano de *PC*, realizada por Elsa Frost a finales de los sesenta, utiliza la palabra taxinomia y no taxonomía, hay que observar que en francés es posible utilizar, de manera indistinta, *taxinomie* o *taxonomie*. En la presente investigación utilizamos la palabra taxinomia, siguiendo la traducción de Frost, con el fin de evitar confusiones en las citas textuales de la obra en cuestión.

allí la necesidad, siempre manifiesta a lo largo de la época clásica, de preguntarse por el origen de los conocimientos”,<sup>147</sup> de preguntarse por hito con el cual dio inicio la serie ordenada de seres o eventos.

Los extremos que se dibujan en torno el espacio de la episteme clásica son, por un lado, la mathesis, o ciencia universal del orden calculable, y la génesis, o análisis de la constitución de los órdenes a partir de series empíricas. Cabe subrayar el hecho de que tiempo y espacio son homogéneos y externos a los seres, pues se encuentran definidos en la relación de la taxinomia con el cuadro. El tiempo clásico se planteó el problema de la sucesión lineal, lo cual provoca la reformulación de la historia que predominó en el siglo XVII, la historia natural.

Pese al presunto ahistoricismo del siglo XVII, sugerido por Collingwood, observamos que la historia natural no surgió como consecuencia del fracaso del mecanicismo cartesiano. Ambos saberes están dispuestos en el mismo marco, en el espacio de una ciencia universal del orden. Es pues que, ya desde el siglo XVI se escribían historias. En la episteme renacentista:

hacer la historia de una planta o de un animal era lo mismo que decir cuáles son sus elementos o sus órganos, qué semejanzas se le pueden encontrar, las virtudes que se le prestan, las leyendas e historias en las que ha estado mezclado, los blasones en los que figura, los medicamentos que se fabrican con su sustancia, los alimentos que proporciona, lo que los antiguos dicen sobre él, lo que los viajeros pueden decir. La historia de un ser vivo era ese mismo ser, en el interior de toda esa red semántica que lo enlaza con el mundo.<sup>148</sup>

---

<sup>147</sup> *Ídem*, “De là la nécessité, toujours manifestée au long de l’âge classique, d’interroger l’origine des connaissances”. “De allí la necesidad, siempre manifiesta a lo largo de la época clásica, de preguntarse por el origen de los conocimientos” (*PC*, p. 79).

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 141, “[...] faire l’histoire d’une plante ou d’un animal, c’était tout autant dire quels sont ses éléments ou uses organes, que les ressemblances qu’on peut lui trouver, les vertus qu’on lui prête, les légandes et les histoires auxquelles il a été mêlé, les blasons où il figure, les médicaments qu’on fabrique avec sa substance, les aliments qu’il fourinit, ce que les anciens en rapportent, ce qu eles voyageurs peuvent en dire. L’histoire d’un être vivant, c’était cet être même, á l’intérieur de tout le réseau sémantique qui le reliait au monde” (*PC*, p. 129).

Pero la historia natural de la episteme renacentista no conocía la distinción entre observación, documento y fábula, pues los signos formaban parte de la cosa y del saber en torno a ella. En el siglo XVII estos signos se convierten en modos de representación. La narración renacentista da cuenta de las relaciones entre signaturas, mientras que en la episteme clásica la labor de clasificación consiste en la enumeración de cualidades en un cuadro ordenado. La tarea del historiador renacentista era establecer una recopilación de documentos y signos, relacionados entre sí por signaturas o marcas dispuestas en los seres, las clasificaciones tomaban la forma de esta oscura relación. En la época clásica el objetivo son las cosas mismas, representadas mediante palabras y sin relaciones ocultas entre ellas, lo único oscuro es la fuerza misma que une a la palabra con la cosa.

La temporalidad clásica consiste en la disposición de los seres en el cuadro ordenado de las identidades, de acuerdo con el número, la figura, la proporción y la situación.<sup>149</sup> La agrupación de la enumeración de cualidades no es arbitraria, las partes descritas de los seres son dispuestas en una estructura. “Por estructura de las partes de las plantas se entiende la composición y disposición de las piezas que forman su cuerpo.”<sup>150</sup> Con base en esta estructura el saber adquiere su lugar en la mathesis. La característica fundamental de la estructura es su visibilidad.

La dificultad fundamental de la clasificación natural radica en la suposición de una continuidad en la naturaleza.<sup>151</sup> La continuidad en el cuadro, o es por mera yuxtaposición, o bien por una proximidad definida por la semejanza de los seres. Este problema se relaciona con la teoría del signo en el clasicismo y

---

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 147. Linneo, *Philosophie botanique*, p. 299.

<sup>150</sup> *Ídem*, Tournefort, *Éléments de botanique*, p. 558, “Par la structure des parties de plantes, on entend la composition et l’assemblage des pièces qui en forme le corps” (*PC*, p. 135).

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 146. “Sin embargo, par la historia natural, lengua bien hecha, estas analogías de la imaginación no pueden tener el valor de garantías; era necesario que la historia natural, amenazada bajo el mismo título que cualquier otro lenguaje, encontrara el medio de rodear la duda radical que Hume planteaba con respecto a la necesidad de la repetición en la experiencia. En la naturaleza debe haber continuidad”.

la separación entre imaginación y naturaleza. Es preciso garantizar la continuidad de la naturaleza, pero esta continuidad no nos es dada de la misma manera que la pluralidad de los seres. Una vez más se presenta el problema del origen. Buffon suponía que es posible que la tierra haya sido incandescente en su origen, antes de enfriarse poco a poco. De forma tal que la disposición geográfica de los seres depende del origen de la Tierra. La continuidad se explica dentro del mito del origen, puesto que “Con las revoluciones en la historia de la tierra, el espacio taxinómico (en el que las vecindades son del orden del carácter y no del modo de vida) se encontró repartido en un espacio concreto que lo trastornó.”<sup>152</sup> Existía un espacio original, no obstante, la catástrofe lo alteró. Es preciso poner atención en la importancia de la catástrofe que alteró el orden original. Bonnet observa:

Una historicidad, que simbolizan los relatos bíblicos, afecta directamente nuestro sistema astronómico e indirectamente la red taxonómica de las especies; y además del Génesis y el Diluvio, es posible que ‘nuestro globo haya sufrido otras revoluciones que no nos han sido reveladas. Conviene a todo el sistema astronómico y los enlaces que unen este globo con los otros cuerpos celestes y, en particular, con el sol y los cometas pueden haber sido la fuente de muchas revoluciones de las que no queda ninguna huella perceptible para nosotros y de las que, quizá, los habitantes de los mundos vecinos pueden tener algún conocimiento’.<sup>153</sup>

La estructura de esta explicación será encontrada en las historiografías que se revisan a continuación. No obstante el tiempo en la episteme clásica no altera la organización interna de los seres, el tiempo penetrará en los seres progresivamente, conformando el espacio del saber de la episteme moderna. El paso de la temporalidad clásica a la moderna queda marcado por la encarnación

---

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 161, “Avec les révolutions dans l’histoire de la terre, l’espace taxinomique (où les voisinages sont de l’ordre du *caractère* et non du *mode de vie*) s’est trouvé réparti dans un espace concret qui le bouleversait” (*PC*, p. 149).

<sup>153</sup> *Idem*, C. Bonnet, *Palingénésie philosophique, Ouvres*, t. VII, p. 122. “Une historicité, que symolisent les récits bibliques, affecte directement notre système astronomique, indirectement le réseau taxinomique des espèces; et outre la Genèse et le Déluge, il se pourrait bien que ‘notre globe ait subi d’autres révolutions qui ne nous ont pas été révélées. Il tient à tout le système astronomique et les liaisons qui unissent ce globe aux autres corps célestes et en particulier au Soleil et aux comètes peuvent avoir été la source de beaucoup de révolutions dont il ne reste aucune trace sensible pour nous et dont les habitants des mondes voisins ont eu peut-être quelques connaissances” (*PC*, pp. 149,150).

del tiempo en los seres, es decir el tiempo clásico es externo y permite la clasificación temporal o serie. Como veremos en el próximo capítulo, en la modernidad los seres poseerán temporalidades distintas y heterogéneas.

La temporalidad de la episteme clásica opera de dos maneras: o bien mediante la integración de la serie de las sucesiones con la continuidad de los seres y su distribución en el cuadro; o bien haciendo aparecer, unos tras otros, todos los casos que conforman la red continua de especies:

para esta forma de pensamiento, en efecto, la sucesión del tiempo no puede dibujar nunca más que la línea a lo largo de la cual se suceden todos los valores posibles de las variables preestablecidas. Y, en consecuencia, es necesario definir un principio de modificación interior del ser vivo que le permita, al presentarse una peripecia natural, el tomar un carácter nuevo.<sup>154</sup>

Surge así una nueva figura en la historia, el patrón del prototipo de la especie terminal. El continuo precede al tiempo, es su condición, y con relación a él, la historia no puede desempeñar más que un papel negativo, permite subsistir y deja desaparecer. La catástrofe cerca a la historia, en el inicio con la ruptura del continuo original, en su final con el prototipo terminal. La historia se ha conformado así, desde una mera sucesión taxinómica, a una serie de hechos limitados por circunstancias dotadas de negatividad, por catástrofes. La catástrofe geológica era necesaria para que se pudiera pasar del continuo al cuadro taxinómico, a través de una experiencia caótica. El paso de la episteme clásica a la moderna no es sino el abandono de la visibilidad por un interés en las funciones internas.

### **3.3 El problema de la historia en la episteme clásica novohispana**

En los apartados anteriores se planteó el problema de la arqueología de la historia desde una problemática presente en Descartes, relacionada con las series temporales en el marco de un espacio homogéneo. Se criticó la conclusión

---

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 166, “pour cette forme de pensée, en effet, la suite du temps ne peut jamais dessiner que la ligne le long de laquelle se succèdent toutes les valeurs possibles des variables préétablies. Et par conséquent il faut définir un principe de modification intérieure à l'être vivant, lui permettant, à l'occasion d'une péripecie naturelle de prendre un nouveau caractère” (PC, p. 154).



de Collingwood de una modernidad cartesiana ahistórica, pues se observó que existía una peculiar noción de historia en el clasicismo. Finalmente se formuló el problema del comentario en relación con la duda y la historia del saber. Existió pues el problema de las series temporales en el clasicismo, pero éste se asociaba con la clasificación de los seres. En el clasicismo la historia era la clasificación de hechos en un espacio homogéneo. La explicación arqueológica de la historia da cuenta de una ruptura en los conceptos fundamentales de tiempo y espacio. El final de la mathesis universal y la historia natural es el principio de una nueva historia, la irrupción de las sucesiones temporales generará una serie de fracturas en la homogeneidad espacial clásica. El tiempo dejará de ser externo a los seres, un campo homogéneo de clasificación, y pasará estar presente en cada ser. Como veremos en el capítulo final, en la modernidad los seres, las empiricidades, están atravesadas por el tiempo, por la historia.

A continuación se llevan las problemáticas arqueológicas expuestas en apartados anteriores al problema de la historia en Sigüenza y en el eclecticismo. Se inicia con el problema de la imposibilidad de referirnos plenamente a Sigüenza como autor clásico, pues encontramos que hace referencia tanto a una historia crítica, como a una providencialista. Lo anterior con el fin de plantear el problema del umbral interepistémico. Posteriormente se expone la noción ecléctica de la historia, la cual puede ser plenamente identificada como clásica, en tanto que se sirve del comentario de la verdad revelada.

### **a) La ambigüedad de la historia en Sigüenza, entre la historiografía crítica y el providencialismo**

En el capítulo anterior se expuso la crítica a la similitud de la episteme clásica. La obra de Descartes, Bacon y Sigüenza ilustraron la fractura de la episteme renacentista y la instauración de un espacio homogéneo para la clasificación y la investigación. Pero lejos de identificar plenamente a Sigüenza con el clasicismo, debemos advertir la presencia contradictoria de un uso crítico de la historia y de una lectura providencialista de la misma. En el presente apartado la pregunta es por el uso que Sigüenza da a la historia. Por un lado, se observa que el autor novohispano ofreció una argumentación histórica en contra de la idea de que los

cometas eran fenómenos sublunares, por otra parte ofrece una interpelación providencialista de la historia.

Sigüenza observa que si en alguna ocasión la aparición de un cometa ha sido catastrófica, la historia debió haber dado cuenta de ello. Se advierte también que el mal uso de la historia puede encubrir errores. La historia, en el autor de la *Libra...* posee un carácter crítico, de ahí que sea necesaria la revisión y autenticación de las fuentes históricas.

La historia en Sigüenza tiene dos usos para la ciencia, por un lado posibilita el descubrimiento del error y funda la verdad y, por otra parte, permite la acumulación de experiencias y la predicción del futuro. Su crítica histórica rechaza los argumentos endebles o falsos, desprecia la ignorancia, la vulgaridad y la incapacidad para discernir entre lo verdadero y lo falso.<sup>155</sup> Pero hay que advertir que, si bien Sigüenza conocía a Descartes,<sup>156</sup> no podemos asegurar que su crítica no provenga exclusivamente del escepticismo cartesiano, ni de la teoría de los Ídolos, pues hay que considerar el influjo de la crítica a las fuentes de la hagiografía de Rosweyde y Bolland. El proyecto del *Acta Sanctorum* puede ser considerado como una crítica más a las figuras de la similitud. Conviene vincular a Sigüenza con esta tradición pues, si bien Descartes y Locke negaron la posibilidad de evidencia histórica factual o racional, Sigüenza se sirvió, sin empacho, de los datos históricos. El autor de la *Libra...* no antecede a la crítica moderna a las fuentes, sino que se sitúa en la tradición hagiográfica y su crítica a la semejanza, es decir se sitúa en el corazón mismo de la episteme clásica, pero hay que advertir algo más. Un hecho extraño, la presencia del providencialismo en el autor novohispano.

La historia para Sigüenza es, exclusivamente:

de ciertos hombres, aquellos en quienes afloran los designios divinos; la historia es sin duda, el drama de los piadosísimos príncipes, los reverendísimos monseñores, los excelentísimos militares y los

---

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>156</sup> *Op. Cit.* M. Beuchot, 1989, p. 7.

providentísimos reyes. Es, en suma, la historia de la casta que guía al pueblo, conducida a su vez por los designios inexorables de Dios.<sup>157</sup>

La historia es de aquellos que pueden encontrar la signatura dispuesta por la providencia, la pauta divina para la explicación del acontecer histórico. Es pues que sólo los hombres selectos intervienen en la historia, pues sólo ellos comprenden, en cierta medida, el plan providencial. La vida de estos hombres sirve de guía para la acción. La historia posee un carácter ejemplar o pedagógico, nos muestra la vida de los santos más que la disposición en un cuadro ordenado, las vidas de los santos ofrecen elementos simbólicos para la comprensión de la historia de los hombres. No debe extrañarnos que coexista el providencialismo con los elementos críticos de su historiografía; el carácter pedagógico, ejemplar y conmemorativo de la vida de los santos, coexiste con la crítica de las fuentes. Benítez observa que “Sigüenza es deudor de la más antigua tradición historiográfica o más particularmente del humanismo que resucitó a Suetonio, Tácito y Cicerón”.<sup>158</sup> Si bien en la crítica de las fuentes bíblicas, las vidas memorables son dispuestas en un cuadro ordenado, sirven de arquetipos o modelos prácticos para la vida, su valor es simbólico. La historia en Sigüenza es un teatro, un gabinete de virtudes, un muestrario de acciones humanas dignas, permite corroborar verdades científicas, prevenir situaciones futuras y moralizar a los hombres.

Es pues que la historia en Sigüenza, pese a su uso crítico, es providencial. Es pues que “La finalidad ejemplar de la historia encuentra su total justificación y significado si el paradigma se torna un medio de realización humana, y está contemplada dentro de un marco más amplio de referencia, a saber, la filosofía de la historia providencialista”.<sup>159</sup> No hay aparentemente, en Sigüenza, conflicto o contradicción entre la crítica y el providencialismo histórico. Los hechos históricos encuentran su explicación en la voluntad divina. Dios es la explicación última de la historia. De forma tal que la perfección moral del hombre coincide con el plan divino, aunque el hombre no sea conciente de ello.

---

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>158</sup> *Ídem*.

<sup>159</sup> *Ibidem*, p. 89.

## b) La historiografía ecléctica

Para los filósofos eclécticos<sup>160</sup> el problema del origen es fundamental. La historia de la filosofía ecléctica inicia con Adán (padre de la filosofía), incluye a Newton y culmina con el eclecticismo y su labor de selección de los contenidos más representativo en la reafirmación de la verdad divina. Gamarra observa, siguiendo a Purchot, que:

[...] Adán, sin ningún esfuerzo propio recibió de Dios Omnipotente la filosofía, acabada en todos sus aspectos. Pero, como por la violación de la ley de Dios se le expulsó del jardín de delicias en que había sido puesto, entre las demás penas de la culpa, a las que empezó a estar sujeto, fue entregado a las tinieblas de la ignorancia y arrastró consigo a ellas a toda la posteridad. Por lo cual, casi no quedaba en las almas de los hombres ninguna huella de aquel excelente y celeste don, cuando algunos, sacudida la indolencia de los demás, conmovidos por la admiración de cosas hermosísimas y enseñados por la frecuente observación de los efectos singulares —la cual se llama experiencia— empezaron con todo esfuerzo y diligencia a restaurarla desde sus cimientos.<sup>161</sup>

El conocimiento acabado es la revelación, la culpa nos separó de la verdad. Podemos encontrar en esta explicación tanto el mito del primer hombre como una catástrofe inicial, y la alteración de un orden primigenio. La labor de la filosofía consiste en la reelaboración del saber, cuyo fin último es el regreso del ser humano al estado de gracia primigenia. Una catástrofe posterior a la

---

<sup>160</sup> El eclecticismo iberoamericano es una tradición filosófica determinada por tesis comunes. Sus principales representantes son: los portugueses Almeida, Monteiro y Verney (cuya obra influye profundamente en Gamarra); los españoles Tosca, Berni, Losada; y los latinoamericanos Espejo y Caballero. Gamarra es el principal representante del eclecticismo novohispano. Ver: O. Quiroz, *La introducción de la Filosofía Moderna en España. El Eclecticismo Español de los Siglos XVII y XVIII*, pp. 49-99. C. Rovira, *Eclécticos Portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*. V. Junco, *Gamarra o el eclecticismo en México*. De acuerdo con Gamarra, el fundador del eclecticismo antiguo fue Potamón Alejandrino y sus primeros representantes fueron Clemente Alejandrino y Gregorio Taumaturgo, quienes profesaron el eclecticismo “[...] por sacar de varias sectas la verdad que no había podido encontrarse en una”. El padre de la filosofía ecléctica moderna fue Francis Bacon y los autores que la cultivaron fueron Boyle, Wilkins, Wils, Cristóbal y Mateo Wren, quienes fundaron en 1660 la Real Sociedad Inglesa. Se observa que esta filosofía se mantuvo entre los ingleses hasta los tiempos de Newton. En Francia fue Descartes su principal representante y en Alemania fue Leibniz quien difundió esta tradición, pues “[...] elogió la manera de filosofar de los escolásticos y trató de devolverles la autoridad quebrantada [...]”, pp. 162, ss.

<sup>161</sup> J. Gamarra, *Elementos de filosofía moderna, Tomo I*, p. 1.

expulsión del Edén nos aleja, una vez más, de la verdad revelada, “[...] pues Adán había predicho la destrucción total del mundo, parte por el fuego, parte por el diluvio.”<sup>162</sup> No obstante los nietos de Set habían observado la armonía de los cielos y “[...] para que sus descubrimientos no se borraran de la memoria de los hombres [...] levantaron dos columnas, una de ladrillo, otra de piedra y en ambas esculpieron sus conocimientos, de modos que, si con el diluvio desaparecía la de ladrillo, quedase la de piedra, que diera a los hombres la posibilidad de aprenderlos.”<sup>163</sup>

Para los eclécticos la filosofía no inició en Grecia, la opinión de Diógenes Laercio es ajena a la verdad. Las sabidurías griega, asiria, caldea y egipcia provienen de la revelación. El origen del estudio de la física, antes que en los cosmólogos griegos, puede ser encontrado en la Biblia. La aritmética fue llevada a los egipcios por Abraham. De los egipcios fue llevada a los fenicios. Tales aprendió geometría en Egipto y de ahí la llevo a tierras griegas. Pero esta sabiduría, como en el caso de Sigüenza es, exclusivamente, para los sabios varones, sean *rabinos, caldacos, magos, brahamañes, hierofantas o druidas*. De forma tal que la sabiduría revelada puede ser encontrada “hasta en las últimas costas de Oriente”.

La catástrofe original nos separa de la verdad revelada al primer hombre en el principio de los tiempos. No obstante la verdad está ahí, en forma de promesa, para todo aquel que se consagre a su búsqueda. Pero esta búsqueda nunca será definitiva. Existen dos actitudes frente a la verdad una dogmática y otra académica. Los dogmáticos “[...] pretenden haber alcanzado la verdad.”<sup>164</sup> Los académicos toman su nombre de la Academia, “[...] los miembros de esta secta negaban todo asentimiento, no afirmaban absolutamente nada.”<sup>165</sup> Pese al hecho de que la verdad se desconocida los académicos “no desesperaban de alcanzarla.” La actitud adecuada frente a la verdad es el eclecticismo.

---

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 2.

<sup>163</sup> *Ídem*.

<sup>164</sup> *Ibidem*, p. 3. Son dogmáticos los filósofos jónicos como Tales, Anaxímenes, Anaxágoras, Jenófanes, Heráclito, Demócrito, etc., y los itálicos como Pitágoras.

<sup>165</sup> *Ídem*.

Esta tendencia tiene sus orígenes en la tradición judía de relativizar el valor de culturas paganas, como la griega, relacionando toda forma de conocimiento verdadero con la revelación. Ofreciendo así una armonía visible entre una percepción distorsionada de la verdad (originada en la culpa) y la voluntad de Dios.

Pero esta idea de un origen de la filosofía en la tradición judía era propia de la patrística,<sup>166</sup> se extendió a lo largo del renacimiento y llegó así al eclecticismo novohispano. Pero el uso de la catástrofe en la explicación histórica no es exclusivo del eclecticismo. Fray Alonso de la Veracruz observa: “Después de la división de las lenguas que tuvo lugar en la Torre de Babel, ni antes ni después de la venida de Cristo, nadie fue de hecho señor de todo el mundo en las cosas temporales.”<sup>167</sup>

Pero el sentido de la temporalidad de la historiografía ecléctica es distinto al de las series temporales de la episteme clásica. Para la filosofía ecléctica el conocimiento tiene un carácter soteriológico, su objetivo no es el conocimiento verdadero (éste es inalcanzable). La búsqueda del saber persigue un fin moral, la restauración del orden original. Además de que el modelo histórico ecléctico

---

<sup>166</sup> *Op. Cit.*, W. Jaeger, 1965, pp. 17 y ss. El cristianismo primitivo se remonta a los primeros siglos de nuestra era. La cultura griega influyó profundamente en la conformación del pensamiento cristiano como filosofía y en el logro de su universalidad. Este proceso inició con la traducción de los textos cristianos al griego, hecha con el fin de evangelizar a la comunidad de judíos helenizados radicada en Alejandría. Las discusiones entre judíos y cristianos se realizaron en griego. Pero la helenización va mas allá de la mera traducción, el debate se sirve de elementos de la lógica y de formas literarias griegas como la epístola, los hechos, el apocalipsis, etc. La helenización del cristianismo tiene su principal antecedente en la labor del Filón de Alejandría, quien utiliza la tradición griega para promover y discutir el judaísmo. Siguiendo los pasos del filósofo judío, Clemente y Orígenes se dan a la labor de sintetizar el pensamiento griego con el cristiano. Estos procesos no pueden ser entendidos como un mero sincretismo religioso, el proceso de helenización del judaísmo y del cristianismo cuenta con un carácter filosófico. La labor conciliatoria y la tendencia historicista, problemas centrales del eclecticismo iberoamericano, tienen sus orígenes en la patrística. El principal logro de esta tradición fue la síntesis del pensamiento cristiano con la filosofía griega. Los eclécticos identifican su labor filosófica con la alejandrina. La facultad conciliatoria es un rasgo esencial de la filosofía cristiana ecléctica.

<sup>167</sup> A. De la Veracruz, *Sobre la conquista y los derechos de los indígenas*, p. 94.

admite la acción de providencial, y considera la libertad como limitada por la revelación.

Para los eclécticos la historia es considerada como la propedéutica necesaria para todo tipo de investigación. Verney observa que el conocimiento histórico juega un papel educador y formador, pues es “[...] el más necesario Prólogo en todas las ciencias [...]”.<sup>168</sup> Pero el lugar de la historia supera lo meramente pedagógico, la verdad y la universalidad de la filosofía descansan en la historicidad que promueven los eclécticos. Hay que advertir que en este modelo no existe la oposición hegeliana entre la verdad y la historia, pues ambos elementos se implican mutuamente. La verdad está ahí, en forma de promesa. Gamarra ve a la historia de la filosofía como a un conjunto de sectas, o “[...] multitud de hombres [...] que siguen un determinado género de doctrina [...]”.<sup>169</sup> La pluralidad de sectas obedece a un error fundamental: el dogmatismo. El eclecticismo es una muestra de filosofía académica que, al no considerarse poseedora de verdad alguna, emprende una búsqueda sin compromisos de secta o “sin jurar supersticiosamente por las palabras de un solo maestro”, como dijera Potamón alejandrino.<sup>170</sup> El error en la historia de la filosofía se debe al dogmatismo. La temporalidad humana se explica, al igual que en la episteme clásica, por la catástrofe, no obstante, la promesa de la verdad es el motor de la historia. A diferencia del clasicismo, cuya temporalidad se explica en las sucesiones de series y en la unidad de la imaginación con la semejanza, la historiografía ecléctica postula un marco temporal, con carácter universal, en el que las filosofías académicas se yuxtaponen sin oposición en sus contenido de verdad y sin importar la época de la cual procedan. No existe la temporalidad lineal del clasicismo, la humanidad da vueltas en torno a la promesa de la restitución del orden primigenio. Gamarra observa que su obra *Elementos...* “[...] no fue escrita para los doctos varones que creen haber alcanzado la filosofía”,<sup>171</sup> la búsqueda es la condición necesaria para mantener esta temporalidad circular.

---

<sup>168</sup> *Op. Cit.*, C. Rovira, 1979, p. 91.

<sup>169</sup> *Op. Cit.*, J. Gamarra, 1963, p. 4.

<sup>170</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 15.

Los autores eclécticos aceptan el criterio de comprobación empírica y la metodología científica moderna, pero además se plantean el problema historiográfico de la crítica de las fuentes. Observan que nada en la historia posee seguridad absoluta,<sup>172</sup> por ello proponen una serie de reglas para valorar la cualidad del texto y poner en duda su autoridad. Ofrecen una crítica a las fuentes históricas que contempla las dificultades que se presentan en la interpretación de los textos. El límite de la interpretación es, como en el caso del uso de la razón, la sacra Teología. Verney, ecléctico portugués, observa que: “aunque el testimonio divino proponga la cosa obscura e intrincada, debemos confiar en su verdad [...]”.<sup>173</sup> En este autor encontramos una propuesta para la interpretación de las fuentes históricas que observa la imposibilidad de comprender sentencias de manera aislada, pues todas estas forman un sistema de doctrina perteneciente al tiempo en que se escribió.

De acuerdo con Gamarra la verdad puede ser de tres tipos: *metafísica*, *moral* o *lógica*. La verdad histórica se identifica con la verdad moral, o la correspondencia de las palabras y de los signos externos con los pensamientos de la mente. De forma tal que quien manifiesta lo que siente expresa algo verdadero en sentido moral, mientras que el que afirma una cosa y siente otra expresa algo falso. La *verdad* puede también caracterizarse como *cierta*: cuando estoy persuadido de que la cosa es así o *probable* cuando temo que algo sea falso,<sup>174</sup> la verdad histórica se identifica con la verdad probable. La unión entre el signo y lo que este representa depende de la fe.

Gamarra observa que cuanto más cierto estoy de que el autor no quiso engañarme, tanto mayor fe estoy obligado a tenerle. Y es que el sentido original del autor y su referencia a la verdad no pueden verificarse más que en un sentido de *verdad moral*, y nunca en un sentido *lógico* o *metafísico*.<sup>175</sup> Muchas veces las

---

<sup>172</sup> *Op. Cit.*, C. Rovira, 1979, p. 94. La autora observa que Verney presenta el problema de la imposibilidad de ofrecer testimonios históricos con la seguridad absoluta que ofrecen los sentidos.

<sup>173</sup> *Ídem.*

<sup>174</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>175</sup> *Op. Cit.* R. Descartes, 2000. Hay que señalar que esta distinción entre certeza moral y metafísico está presente en Descartes. En la cuarta parte del *Discours de la*



mismas circunstancias de la narración sugieren que el autor quiso engañarnos, pero otras veces no podemos estar seguros de ello. La verdad de probabilidad moral se presenta cuando mediante ciertos signos que los hombres manifiestan, se da a conocer algo oculto, o cuando predecimos lo futuro, como ocurre en la política. Para que esta predicción política sea satisfactoria es preciso que siga un razonamiento con base en signos externos, en una investigación sobre las inclinaciones del alma y en las determinaciones de los hombres.

### **3.4 La imposibilidad de caracterizar el pensamiento de Gamarra como moderno y la necesidad de flexibilidad en nuestros marcos referenciales para la historia del pensamiento**

Para los filósofos eclécticos la historia de la filosofía ecléctica inició con Adán. Éste recibió de Dios la filosofía acabada. En esta interpretación encontramos un elemento fundamental de la historiografía cristiana que contrasta con los supuestos historiográficos modernos: el providencialismo. Pues, en el caso ecléctico, nuestra relación con la filosofía está definida por la violación de la ley de Dios, por el pecado original. Este último es la causa de nuestra actual ignorancia. Sólo nos queda buscar en la historia de la filosofía signaturas, señales, de la verdad otorgada a nuestro padre Adán. Una catástrofe original nos separa de la verdad, por ello la búsqueda nunca será definitiva. Pese a que no podamos alcanzarla, no debemos desesperar en nuestros intentos, por ello la actitud adecuada frente es el eclecticismo.

Como vimos el sentido de la temporalidad de la historiografía ecléctica es distinto al de la episteme clásica. Para la filosofía ecléctica el conocimiento tiene

---

*méthode* el autor francés, con respecto a la certeza de la creencia en Dios señala: “Car encore qu’on ait une assurance morale de ces choses [d’avoir corps, et qu’il y a des astres et un terre et choses semblables], qui est telle, qu’il semble qu’à moins que d’être extravagante, on n’en peut douter, toutefois aussi, à moins que d’être déraisonnable, lorsqu’il est question d’une certitude métaphysique, on ne peut nier que ce ne soit assez de sujet, pur n’en être pas entièrement assuré, que d’avoir pris garde qu’on peut, en même facon, s’imaginer, étant endormi, qu’on a un autre corps, et qu’on voit d’autres astres, et une autre terre, sans qu’il en soit rien.” También en los *Principia philosophiae* este autor señala: “205. Que, empero, hay una certeza moral de que todas las cosas de este mundo son tales como se ha demostrado aquí que pueden ser. 206. Y que se posee también una certeza de esto, algo más que moral”.

un carácter soteriológico. La búsqueda del saber persigue un fin moral. El error está en toda muestra de dogmatismo pues, dada nuestra situación histórico-existencial con relación a la verdad, no podemos aceptar una verdad, que no sea la revelación, como única y definitiva. El dogmatismo ignora esta situación, provocada por el pecado original. En el umbral de la episteme clásica a la moderna, irrumpe la promesa de que la verdad será alcanzada de manera progresiva, esto representa el motor de esta historiografía. En el clasicismo la irrupción de la temporalidad se explicó como el desarrollo de las sucesiones de series. Por su parte la historiografía ecléctica yuxtapone tradiciones, sin encontrar oposiciones radicales, ni progresión, lo que nos define es nuestra situación de ignorancia. La búsqueda nos mantiene atrapados en una temporalidad circular.

Pese al hecho de que podamos encontrar elementos críticos en las historiografías cristianas, la oposición entre la historiografía circular de Gamarra y la progresividad lineal moderna es insalvable.

Benítez buscó elementos de modernidad en Sigüenza. No obstante, en sus investigaciones posteriores, se sirve de un amplio marco referencial, que llama *vías de reflexión filosófica*, para dar cuenta del tránsito y la continuidad entre las distintas formas de hacer filosofía. Observa que una vía reflexiva representa: “[...] un estilo de pensamiento que varias escuelas y autores sustentan, incluso en distintos momentos históricos, con base en una serie de supuestos fundamentales compartidos”.<sup>176</sup> Sus análisis, posteriores a la formulación de este esquema, consisten en contrastar los elementos de las distintas vías de reflexión

---

<sup>176</sup> L. Benítez, *Descartes y el conocimiento del mundo natural*. Las vías de reflexión filosófica propone un marco de referencia para explicar el cambio y la permanencia de las ideas en el desarrollo de la filosofía, “[...] son cuatro las vías que más se han seguido a lo largo de la historia de la filosofía: la vía de reflexión ontológica, concurrida más por los filósofos antiguos y medievales; la vía de reflexión epistemológica, transitada más por los filósofos renacentistas y modernos; la vía de reflexión crítica, constituida a partir de la segunda mitad del siglo XVII y continuada hasta los primeros años del XIX; la vía de reflexión metametodológica, abierta a finales del siglo XIX y seguida por los pensadores del XX.

que coexisten en una época determinada.<sup>177</sup> De esta manera observa que Sor Juana se identifica, en ciertos aspectos, con la filosofía moderna, pero admite el hecho de que en su obra coexisten elementos de distintas vías reflexivas. A diferencia de Sigüenza, en el caso de Sor Juana, Benítez duda de su caracterización definitiva como pensadora moderna. El marco referencial le impide una consideración como ésta. Si bien, comparte con Rovira, y muchos otros, el interés por encontrar elementos críticos y renovadores, observa las dificultades para sustenta una interpretación final o conclusiva.<sup>178</sup> Su análisis de la obra epistemológica de Sor Juana<sup>179</sup> concluyen con la postulación de un tránsito entre vías reflexivas, “[...]Sor Juana, sin abandonar por completo la ‘vía de reflexión ontológica’, transita, al plantear algunos problemas epistemológicas, por la moderna senda reflexiva”.<sup>180</sup> Por un lado la obra de Sor Juana “critica el nivel de opinión como mudable o inestable y se acerca al moderno problema de los límites del entendimiento humano”, es moderna por su crítica de las facultades del conocimiento y de los métodos para conocer; por otra parte se observa que coexisten elementos renacentistas, como la distinción entre los mundos sublunar y supralunar, el uso de la teoría de los humores de Galeno, de ideas platónicas sobre el alma, etc. Además de que Sor Juana se limita a plantear el problema epistemológico, no propone alternativas metodológicas. A diferencia del caso de Sigüenza, que había sido trabajado por Benítez 30 años antes, las vías reflexivas le permiten evitar caer en la tentación de postular un origen de la modernidad en Sor Juana, dada la tensión entre el criticismo moderno y

---

<sup>177</sup> Las principales diferencias entre las concepciones del mundo de la vía ontológica y la epistemológica son: a) la multiplicidad de sustancias de ésta y la homogeneidad sustancial en aquella. Por otro lado el alma deja de ser una sustancia entre otras para pasar a ser una sustancia con un estatus ontológico distinto al del mundo natural. L. Benítez, *Sensibilidad y entendimiento en el pensamiento epistemológico de Sor Juana Inés de la Cruz*, en *Op. Cit.* J. De Lira, 2012, p. 41.

<sup>178</sup> *Ídem.* “El historiador de la filosofía enfrenta sin duda múltiples retos. Entre los más comunes se encuentra a menudo la falta de evidencia para sostener una interpretación de manera contundente”.

<sup>179</sup> *Ídem.* Los poemas filosóficos de Sor Juana son aproximadamente diez y se dividen en filosófico morales, como *En perseguirme, mundo, ¿qué intereses?...*, *Rosa divina que en gentil cultura...* Y poemas epistemológicos, como *Este que ves engaño colorido....*, *Finjamos que soy feliz*, *Supuesto discurso mío* y *Primero Sueño*. Los textos en prosa *Crisis de un sermón* y *Respuesta a Sor Filotea*.

<sup>180</sup> *Ídem.*

elementos ajenos, como la identificación de la verdad con el bien, la bondad y belleza.<sup>181</sup>

---

<sup>181</sup> *Op. Cit.*, M. Foucault, 2006. Foucault observa que en la modernidad el acceso a la verdad es considerado únicamente desde la perspectiva de las condiciones formales y referenciales propias del pensamiento científico. En Descartes, padre de la modernidad filosófica, el error obedece al incumplimiento de las reglas de un método libre de prejuicios. El conocimiento es accesible a todos pues la razón o buen sentido es *la chose du monde la mieux partagée*. De forma tal que la filosofía moderna representa el abandono de una tradición en la que el acceso al conocimiento depende del desarrollo espiritual del sujeto, de un *cuidado de sí*. En el siglo XVII, con la modernidad y el desarrollo del pensamiento científico, la relación sujeto verdad es reevaluada y el cuidado de sí desacreditado como variable en el proceso cognitivo. De ahí la incapacidad de alcanzar certeza moral y la necesidad de una moral provisional en la propuesta cartesiana. El cuidado de sí se refiere a la relación entre el desarrollo espiritual del sujeto y el logro de la verdad, conseguirla depende de una transformación por parte del sujeto. El sólo acto de conocimiento no es garantía de acceso a la verdad.

## Capítulo 4

### **El significado y el valor de la episteme clásica para la modernidad. Arqueología de la idea moderna de historia y de sus consideraciones en torno al siglo XVIII novohispano**

En los capítulos anteriores se ofreció el esbozo de una arqueología del saber novohispano en el siglo XVIII. También se expuso la relación que guardan las epistemes renacentista y clásica con la idea de historia. En el presente capítulo el tema es la episteme moderna y las preguntas de investigación son: ¿cómo influye la conformación de la episteme moderna en el pensamiento mexicano? Y ¿cómo la concepción moderna del tiempo determina nuestra manera de entender nuestra historia del pensamiento y, específicamente, el saber novohispano del siglo XVIII? Las referencias a otros siglos han tenido un fin explicativo con relación al tema central. En este capítulo el tema sigue siendo el saber dieciochesco, la pregunta es ahora por la historiografía de la episteme moderna, por nuestra forma de entender el desarrollo del pensamiento novohispano. Es decir ¿cuáles son las condiciones de posibilidad, los conceptos fundamentales, en torno a los cuales articulamos, u ordenamos, los hechos de la historia del pensamiento? Para atender a estos interrogantes nos referiremos específicamente a la obra temprana de José Gaos pues, como veremos, es posible considerar su *Seminario de historia del pensamiento hispanoamericano*, y sus reflexiones en torno al tema, como un impulso determinante para la conformación de una conciencia histórica en torno al pensamiento hispanoamericano.

El presente capítulo inicia con un planteamiento introductorio del problema de la temporalidad en la episteme moderna y su relación con la forma de entender la historia del pensamiento en nuestro país. Posteriormente se ofrece una caracterización de la conformación de la episteme moderna, con el fin de encontrar problemáticas arqueológicas que se verán reflejadas en nuestra manera de entender la historia del pensamiento. Se advierte que la irrupción de la episteme moderna puede ser subdividida en dos fases. Para caracterizar la primera fase se ofrece una exposición de la aparición de los sistemas

taxinomicos<sup>182</sup> modernos en la historia natural novohispana y mexicana. Este debate en torno a la taxinomia se define por la subordinación del carácter a la función, problema que entraña el surgimiento de la biología y, en un nivel más profundo, la irrupción de la vida en todo el saber contemporáneo. Como veremos, si la mathesis, o ciencia universal del orden, era el hecho fundamental de la episteme clásica, la irrupción de la vida y del tiempo serán los problema centrales de la episteme moderna. Para caracterizar la segunda fase se expondrá uno de los problemas centrales para la descripción arqueológica de la modernidad, la diferencia entre la ideología de Destutt de Tracy y el criticismo kantiano. Lo anterior con el objetivo de ubicar esta problemática en el pensamiento mexicano. Posteriormente se define la actitud de Gaos en relación con la episteme moderna. Como veremos, en este autor, los temas de la vida y la historia serán las condiciones en las que se formula la pregunta en torno al siglo XVIII hispanoamericano. Las conclusiones giran en torno a al significado del siglo XVIII desde la arqueología.

#### **4.1 Primera aproximación al problema de una arqueología de la historia del pensamiento mexicano. Las concepciones de tiempo e historia de la episteme moderna**

En el capítulo anterior caracterizamos algunas de las nociones fundamentales de tiempo y espacio de las epistemes renacentista y clásica, desde su relación con la historia del pensamiento. Como se observó, durante el renacimiento las nociones de amartía y providencia dotaron de sentido la búsqueda de signaturas en los círculos concéntricos de la cosmología medieval y renacentista. Durante el clasicismo el espacio homogéneo de la mathesis, el cuadro ordenado de la taxinomia, puso fin a la época de las explicaciones micro-macro cósmicas. Con esta ruptura la historia perdió su sentido providencial y se convirtió en una cronología motivada por el espíritu de clasificación exhaustiva de los seres,

---

<sup>182</sup> La traducción al castellano de *PC*, realizada por Elsa Frost a finales de los sesenta, utiliza la palabra taxinomia y no taxonomía, hay que observar que en francés es posible utilizar, de manera indistinta, *taxinomie* o *taxonomie*. En la presente investigación utilizamos la palabra taxinomia, siguiendo la traducción de Frost, con el fin de enfatizar la relación taxonomía y mathesis, y de evitar confusiones en las citas textuales de la obra en cuestión.

propio de la historia natural. La validez del carácter matemático del espacio de clasificación descansa en la posibilidad de su agotamiento, en que el espacio sea llenado, hasta su última casilla, por todos los seres o por todos los hechos de la historia. Si el cuadro de clasificación coincidiera con el número total de los seres, o bien con la totalidad de los hechos del pasado, se podría demostrar la objetividad del carácter matemático del cuadro taxinómico y, con ello, demostrar la validez de una Historia Universal.

Como vimos, la historiografía que mejor ilustra la situación de la episteme clásica, en el pensamiento novohispano, fue la de Eguiara y Eguren. Pues, a diferencia de Sigüenza y los eclécticos, encontramos la ausencia de elementos providencialistas, y el agotamiento del cuadro como motivación fundamental, al menos en su *Bibliotheca Mexicana*.<sup>183</sup> Cabe señalar que los intereses de este autor oscilaban entre el ejercicio pastoral y el estudio clasificatorio de autores en su *Bibliotheca...*, o auténtica “historia de los varones eruditos nacidos en la América”. En la presente investigación, centramos nuestro interés en su clasificación, con el fin de ejemplificar la presencia de la mathesis en la historia del pensamiento en nuestro territorio.

En la obra inacabada *Bibliotheca...* (el primer tomo, el único publicado en vida del autor, llegó hasta la letra C), Eguiara criticó la afirmación de Manuel Martí con respecto a la ausencia de pensamiento en la Nueva España. La obra ofrece un recuento ordenado de los pensadores novohispanos destacados en el área de las letras.<sup>184</sup> Hay que subrayar que su ejercicio de reivindicación

---

<sup>183</sup> M. Beuchot, *Introducción*, p. V, en: J. Eguiara y Eguren. *La filosofía de la trascendencia*. Beuchot ubica la obra filosófica-teológica de Eguiara como una “escolástica barroca”, herencia del siglo XVII. Pese al hecho de que la labor filosófica-teológica del novohispano pueda ser considerada como un “ejercicio obsesivo de la razón” pues “intenta utilizar como penetrante herramienta teórica la filosofía [...]”, es posible encontrar en su obra rasgos de providencialismo, como es el caso de los problemas de la trascendencia y de la revelación, más relacionados con la filosofía de la religión, la metafísica y la teleología especulativa fundamental, que con la mera clasificación de seres (o autores).

<sup>184</sup> J. Eguiara, *Prólogos a la Biblioteca Mexicana*, p. XXII. Este recuento de autores tuvo el fin de demostrar, no sólo la existencia de un pensamiento novohispano, sino también “[...] el nivel que la cultura criolla había alcanzado en el mundo hispanoamericano”.

consistió en una enumeración ordenada de autores, sin una pregunta explícita por el origen del pensamiento europeo. La obra tomó la forma de un *bestiario* o *lapidario*, como en los casos de los historiadores naturales, expuestos en el capítulo segundo de la presente investigación. Es pues que en esta *Bibliotheca...* el autor puede herborizar, en el área de historia del pensamiento, pues la homogeneidad espacial de la episteme clásica así lo permitio.

En la actualidad la mayoría de las historias del pensamiento en México inician con una polémica en torno al origen de la filosofía europea en nuestro territorio. La irrupción de la episteme moderna determina la historiografía del pensamiento, pues su noción fundamental de tiempo está detrás de cualquier clasificación o cronología. El problema central es el origen de las series temporales, problema que no estuvo presente en Eguiara, quien se conformó con una clasificación alfabética exhaustiva. En la actualidad este afán de agotar el espacio de clasificación es sustituido por el problema del origen, tema que ha sido abordado desde muchas perspectivas.

Gallegos Rocafull identifica la llegada de la filosofía occidental con el arribo a Yucatán de los conquistadores españoles.<sup>185</sup> Navarro concede dos fechas: la aparición de la filosofía, entendida como disciplina y método, y el surgimiento de ideas y doctrinas con resonancia filosófica.<sup>186</sup> Zafra encuentra el origen de la filosofía novohispana en la llegada de las órdenes religiosas al territorio americano, observa que la dirección filosófica del pensamiento novohispano fue impuesta por dichas órdenes.<sup>187</sup> El origen para Dussel está en el

---

<sup>185</sup> J. Gallegos, *La filosofía en México en los siglos XVI y XVII*, en: Mario De la Cueva, *et. al., Estudios de historia de la filosofía en México*, p.93. “La filosofía occidental llegó [...] con los conquistadores españoles que a fines de febrero de 1517 arribaron a Yucatán”.

<sup>186</sup> B. Navarro, *Filosofía y cultura novohispanas*, p.13. Navarro presenta dos orígenes: “el momento en que fray Alonso de la Veracruz inicia —1540— su famoso curso trienal de artes en el Convento de Tiripitío, Michoacán”. El autor considera impropio este criterio y prefiere la polémica del hombre americano como tema de origen de nuestra filosofía. Desde esta perspectiva el origen se encuentra en los *Diálogos* de Cervantes de Salazar o bien en la *Carta* de fray Juan de Zumárraga. Ambos textos están relacionados con la polémica del hombre americano y poseen referencias filosóficas.

<sup>187</sup> A. Zafra, *Agustín Rivera y Agustín De la Rosa ante la filosofía novohispana*.



debate en torno a la dignidad del indio; etc. El hecho es que la investigación histórica del pensamiento, en la modernidad no puede evitar la irresoluble problemática del origen. En la episteme clásica el tiempo y el espacio eran externos a los seres, en la episteme moderna la historia, la temporalidad, penetra en lo más profundo de los seres. El problema del origen de la historia del pensamiento mexicano es una consecuencia de nuestra situación arqueológica.

Salazar observa que el origen de la filosofía en América no cuenta con el apoyo de una tradición previa, lo cual le otorga el carácter de un árbol transplantado.<sup>188</sup> El desenvolvimiento de nuestra filosofía está marcado por un estigma que afecta todo su desarrollo posterior. Este autor observa que, si bien el desarrollo filosófico mexicano es paralelo al del pensamiento europeo, cuenta con dos características que lo distinguen: la discontinuidad y la imitación. Los cambios son provocados por imposiciones externas, por ello el desarrollo de la filosofía mexicana es discontinuo, cuenta con múltiples orígenes. El problema del origen se nos presenta de manera reiterada, en cada una de las nuevas formas o estilos de hacer filosofía.

De forma análoga, Hurtado describe la dinámica del desarrollo del pensamiento en México a partir de la relación entre dos modelos: el de modernización y el de autenticidad. El primero se refiere a la imposición de las nuevas propuesta actuales y externas, para sustituir los viejos modelos de uso interno y de origen extranjero. La modernización se limita a un mero aprendizaje de nuevas doctrinas y técnicas, y al desplazamiento de viejas doctrinas. El otro modelo es el de autenticidad, el cual surge como una reacción interna a la modernización; representa un movimiento filosófico de reafirmación de lo nacional y lo americano en la cultura en general y su principal característica es la coherencia con la realidad social, cultural y personal. Para Hurtado la dinámica de nuestro desarrollo filosófico es como sigue: oleadas de imposición de movimientos modernizadores, propuestas de autenticidad para la conformación de dichos modelos y nuevas oleadas que ponen fin a los brotes de

---

<sup>188</sup> A. Salazar, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, p. 27.

autenticidad.<sup>189</sup> Con este autor la historia de la filosofía en México se caracteriza por una vuelta perpetua y continua, por un repliegue constante a la figura mítica del origen. Cada oleada de modernidad trae consigo a esta problemática. Pero ¿cómo llegamos a estas historiografías modernas?, ¿cómo se conformaron sus condiciones de posibilidad?

#### **4.2 Conformación de la episteme moderna en la historia del pensamiento en México**

La presencia de la episteme moderna en el saber occidental se manifiesta con la irrupción de tres problemáticas fundamentales: la subordinación del carácter a la función; la pregunta ¿qué significa para el pensamiento tener una historia?, es decir la irrupción del tiempo en todas las formas del saber<sup>190</sup> y el nacimiento de nuevas ciencias. El surgimiento de esta problemática es consecuencia de la fractura del espacio clásico. Con la irrupción de la episteme moderna dos temas capitales entran en discusión, la *vida* y la *historia*, ambas problemáticas imperceptibles para la mirada clásica. En el marco del clasicismo los seres eran dispuestos en una clasificación ordenada de acuerdo con un carácter visible, sin atender a las estructuras “invisibles” que hacen posible la vida. La elucidación de estos temas, tiempo y vida, precisan de la fractura del espacio clásico. Es decir la mathesis, entendida como ciencia universal del orden no puede dar cuenta de la vida y de su relación con la historia. Lo anterior no representa el triunfo de la vida sobre el mecanicismo, la aparición de la vida obedece a una serie de rupturas profundas en el saber occidental.

La aparición de la vida y su relación con la historia entraña una ruptura en la teoría del signo. El lenguaje de la modernidad deja de ser representacional, es decir, el proceso de significación ya no puede ser descrito mediante los caligrama de la historia natural (o representaciones gráficas, donde la palabra se identificaba plenamente con la cosa). Las funciones que hacen posible la vida están ahí, ocultas a la mirada del geómetra. Se precisa de nuevas palabras que

---

<sup>189</sup> G. Hurtado, *Más allá de la modernización y de la autenticidad. Un proyecto de metafilosofía práctica latinoamericana*.

<sup>190</sup> *Op. Cit*, M. Foucault, 1966, p. 231.

permitan dar cuenta de los procesos cambiantes de la vida y su finitud. Palabras cuyo significado jamás será definitivo, pues surge el problema de la historicidad de los conceptos. La historicidad es el modo de ser de los objetos conocidos. Hay que distinguir entre la historia como disciplina y la temporalidad, como propiedad esencial de todos los seres. La labor de la modernidad consiste en definir su consagración “[...] al Tiempo, a su flujo, a sus retornos ya que está presa en el modo de ser de la Historia”.<sup>191</sup> De acuerdo con Foucault la inquietud por la finitud, por la relación inevitable con el tiempo, está presente, invariablemente, en todos los saberes que surgen en la episteme moderna.

### **a) Subordinación del carácter a la función**

En el clasicismo la descripción de los seres naturales se fundamentaba en el carácter, o en un rasgo visible, con base en el cual se realizaban las clasificaciones. No obstante, con la irrupción de la episteme moderna, el carácter se subordinó, progresivamente, a la función, o a la relación de elementos internos, inobservables a simple vista, que hacen posible la vida. La diferencia fundamental entre el carácter y la función es la visibilidad. El carácter permitía la comparación y el ordenamiento en un espacio homogéneo, mientras que el espacio del saber moderno está: “[...] hecho de organizaciones, es decir, de relaciones internas entre los elementos cuyo conjunto asegura una función”.<sup>192</sup> Las estructuras organizadas que permiten la vida son invisibles y discontinuas, algunas son del mismo nivel, otras trazan series o sucesiones independientes del espacio homogéneo del cuadro taxinómico. El tiempo deja de ser uno, en tanto que pueden coexistir diferentes sucesiones de distintos órganos, en el interior de un mismo organismo. Esta subordinación del carácter a la función tendrá consecuencias radicales en la relación del saber con la historia, entendida como modo de ser de los objetos de conocimiento. De tal forma que: “En el

---

<sup>191</sup> *Ibidem*, p. 231, “au Temps, à son flux, à ses retours parce que prise dans le mode d’être de l’Histoire.” (PC, p. 216) .

<sup>192</sup> *Ídem*, “[...] fait d’organisations, c’est-à-dire de rapports internes entre des éléments dont l’ensemble assure un fonction; elle montrera que ces organisations sont discontinues, qu’elles ne forment donc pas un tableau de simultanéités sans ruptures, mais que certaines sont de même niveau tandis que d’autres tracent des séries ou des suites linéaires” (PC, p. 214).

pensamiento clásico, la sucesión de las cronologías no hacía más que recorrer el espacio anterior y más fundamental de un cuadro que presentaba de antemano todas las posibilidades [...] El orden clásico distribuía en un espacio permanente las identidades y las diferencias no cuantitativas que separaban y unían las cosas”.<sup>193</sup> La taxinomia clásica tuvo sus propios debates internos,<sup>194</sup> el hecho fundamental es que la agrupación de caracteres visibles era cada vez más compleja, hasta que los caracteres conformaron funciones con mayor relevancia para la clasificación de los seres. Progresivamente se fue conformando un principio ajeno al dominio de lo visible, la *organización*.<sup>195</sup>

Esta aparición progresiva de la organización en las taxinomias clásicas puede ser rastreada en cuatro momentos. El primero es la jerarquización de los caracteres. Los caracteres visibles para la clasificación podían ser constantes, secundarios subuniformes o terciarios semiuniformes. Los caracteres constantes no faltaban en ningún género o en ninguna especie,<sup>196</sup> permitían distinguir familias u órdenes. La búsqueda de los caracteres constantes da cuenta de las

---

<sup>193</sup> *Ídem*, “[...] dans le pensée clasique, la suite des chronologies ne faisait que parcourir l’espace préalable et plus fundamental d’un tableau qui en présentait à l’avance toutes les possibilites [...] L’orde classique distribuait en un espace permanente les identités et les différences non quantitatives qui séparaient et unissaient les choses” (*PC*, p. 214).

<sup>194</sup> Hubo una polémica en torno a la taxinomia clásica: la querrela entre sistematizadores y metódicos. Para los primeros los elementos representativos para la clasificación se fijaban de antemano, para los otros tales elementos se desprendían poco a poco a partir de una confrontación progresiva. Hay que señalar que en esta polémica no se cuestionaron los conceptos fundamentales de la clasificación clásica.

<sup>195</sup> *Ibidem*, p. 239, Los principios generales de la taxinomia —los mismos que habían dirigido los sistemas de Tournefort y de Linneo, y el método de Adanson— siguen tendiendo el mismo valor para A. L. de Jussieu, Vicq d’Azyr, Lamark, Candolle. Y sin embargo, la técnica que permite establecer el carácter, la relación entre la estructura visible y los criterios de identidad se han modificado “[...] les principes généraux de la taxinomia — ceux mêmes qui avaient commandé les systèmes de Tournefort et de Linné, la méthode d’Adanson — continuent à valoir de la même façon pour A.L. de Jussieu, pour Vicq d’Azyr pour Lamark, pour Candolle. Et pourtant la technique qui permet d’établir le caratère, le rapport entre structure visible et critères de l’identité sont modifiés tout comme ont été modifiés [...]” (*PC*, p. 222).

<sup>196</sup> *Ídem*, Tal es el caso de “[...] la inserción de los estambres, su situación en relación con el pistilo, la inserción de la corola cundo en ella están los estambres, el número de lóbulos que acompañan al embrión de la semilla”. “[...] l’insertion des étamines, leur situation par rapport au pistilo, l’insertion de la corolle quand elle porte les étamines, le nombre de lobes qui accompagnent l’embryon dans la semance” (*PC*, p. 223).

funciones esenciales, y su organización ordenada, además de que descubre elementos de mayor importancia para los seres, como las estructuras reproductivas. El segundo momento es el de los caracteres ligados a funciones. Con la postulación de funciones internas la clasificación de los seres regresa, en cierta forma, a la teoría de las firmas. Pues se observa que los seres llevaban en un punto visible el signo de funciones esenciales internas. Para Jussieu el número de cotiledones jugaba un papel central para la función reproductiva. Vic d'Azyr encontró una relación entre los dientes y las funciones digestivas en los animales. Curvier observó que el método clasificatorio es natural en tanto que da cuenta de la importancia de los órganos. El segundo momento es cuando la vida se vuelve indispensable para la ordenación de los seres naturales. Se destaca el hecho de que las relaciones entre órganos superficiales daban cuenta de funciones internas. Storr encontró que la disposición de las pezuñas está relacionada con el sistema digestivo, función esencial para la preservación de la vida. De esta manera Storr toma distancia de Lamarck, quien no practicaba la disección, por encontrar que la clasificación podía llevarse a cabo únicamente con caracteres visibles.<sup>197</sup> Finalmente es posible encontrar la aparición de la organización en el desplazamiento del paralelismo entre clasificación y nomenclatura (o isomorfismo entre el nombre y el género) hacia una problemática fundamental en torno a la organización de los seres. La nomenclatura clásica operaba en el espacio homogéneo del cuadro, lugar donde el nombre coincide con la representación. La aparición de las funciones genera una distorsión en el espacio de la organización y la nomenclatura. En la modernidad la nomenclatura está fracturada:

El nombre y los géneros, la designación y la clasificación, el lenguaje y la naturaleza dejan de estar entrecruzados con pleno derecho. El orden de

---

<sup>197</sup> *Ibidem*, p. 242, “[...] clasificar no será ya referir lo visible a sí mismo, encargando a uno de sus elementos la representación de los otros; será relacionar lo visible con lo invisible, como con su razón profunda, en un movimiento que hace girar el análisis, y después subir a partir de esta arquitectura secreta hasta los signos manifiestos de ella que se dan en la superficie de los cuerpos”. “Classer ne sera donc plus référer le visible à lui-même, en chargeant l’un de ses éléments de représenter les autres; ce sera, dans un mouvement qui fait pivoter l’analyse, rapporter le visible à l’invisible, comme à sa raison profonde, puis remonter de cette secrète architecture vers les signes manifestes qui en sont donnés à la surface des corps” (*PC*, p. 225).

las palabras y el orden de los seres no se recortan ya sino en una línea artificialmente definida. [...] Se comienza a hablar de cosas que tienen lugar en un espacio distinto al de las palabras.<sup>198</sup>

El caligrama ilustraba la correspondencia entre el nombre y la representación, el fin de la utilización del caligrama, representa el fin de la episteme clásica en el territorio de la ciencia natural, e ilustra una problemática lingüística, la historicidad de los conceptos.

Es Lamarck quien cierra la época clásica y su historia natural, y abre el dominio de la biología. Si bien el concepto de organización ya existía, a partir de Lamarck la organización se inserta en las estructuras. Se pasó así de la clasificación en cuatro reinos a la distinción entre lo orgánico y lo inorgánico, la dicotomía de Pallas y Lamarck entre lo vivo y lo no vivo.

### **b) Subordinación del carácter a la función en el pensamiento novohispano**

En la historia natural novohispana es posible encontrar un desarrollo análogo de estas modificaciones en la clasificación clásica de los seres. Los temas fundamentales para la botánica y la zoología novohispanas fueron también la clasificación, la sistematización y la distinción. Todo el debate novohispano del siglo XVIII en torno a la clasificación gira en torno a la figura del naturalista sueco Carl Nilsson Linaeus (Linneo). De forma tal que Trabulse divide la historia natural de la Nueva España en dos periodos, uno pre-linneano (cuyo fundamento eran las obras de Teofrasto, Dioscórides y Plinio, identificable con la episteme renacentista) y otro linneano.

La irrupción de la episteme clásica conlleva la necesidad de una nueva organización de los seres. Cabe destacar la diferencia entre las especies vegetales y animales del Viejo y del Nuevo Mundo, pues existía cierto rechazo generalizado a las clasificaciones modernas. Un hecho fundamental es que se postulaba cierta independencia de los modelos clasificatorios europeos por las peculiaridades climáticas del Nuevo Mundo. Es pues que:

---

<sup>198</sup> *Ídem*, “Le nom et les genres, la désignation et la classification, le langage et la nature cessent d’être entrecroisés de plein droit. L’ordre des mots et l’ordre des êtres ne se recourent plus qu’en une ligne artificiellement définie. [...] On se met à parler sur des choses qui ont lieu dans autre espace que les mots” (*PC*, p. 226).

Otras plantas hay que precisamente necesitan del temperamento medio de nuestro valle, de tal suerte que no se logran en los terrenos rígidos de la Europa ni en los cálidos de la América. Tal es el maguey de pulque que los naturales llaman *metl* y el *nopale* o tunal de tunas dulces que con suma impropiedad llaman los libros europeos, higuera de Indias, cuando ni la planta ni el fruto tienen con el higo y la higuera la menor semejanza.<sup>199</sup>

Este tema será una constante, hasta la plena aceptación de los sistemas modernos y la creación del Jardín Botánico, por iniciativa de Carlos III; y da cuenta de la situación de coexistencia de elementos de distintas epistemes en la que hemos insistido, a lo largo de la presente investigación.

El abate Clavijero elaboró un sistema personal de clasificación, que mezclaba elementos tradicionales y modernos de Aristóteles, Teofrasto, Plinio, Tourenfort, Malpighi y Buffon. Cabe destacar que Clavijero dividía los objetos del mundo físico en animados e inanimados, no obstante esta división no puede ser considerada como antecedente a la clasificación lamarckiana en orgánicos e inorgánicos, pues el criterio de la vida animada en el abate es visual, no se refiere a estructuras orgánicas internas.

Como principal antecedente a la clasificación moderna en la Nueva España cabe señalar las narraciones de los viajes y las crónicas históricas de los jesuitas, realizadas a finales del XVII. Se destaca la obra *Lettres edifiantes et curieuses*, compendio de relatos de viajes por Asia, África y América, realizados por la Compañía de Jesús. También es posible considerar como antecedente al trabajo discípulo de Tournefort, Plumier. Quien visitó la costa meridional de

---

<sup>199</sup> J. Velázquez, *Descripción histórica y topográfica del Valle, las lagunas y ciudad de México*, en: *Op. Cit*, Trabulsee, tomo III, 1985, pp. 29-56. La peculiaridad de la flora y fauna novohispana es lugar común en los historiadores naturales de la Nueva España. En relación con lo anterior se da el debate en torno a la aceptación de los sistemas de clasificación moderna. Ver también: Ulloa, A., *Noticias americanas, entretenimiento histórico sobre la América meridional y la septentrional oriental. Comparación general de los territorios, climas y producciones en las tres especies vegetal, animal y mineral. Con una relación particular de los indios de aquellos países, sus costumbres y usos, de las petrificaciones de cuerpos marinos y de las antigüedades. Con un discurso sobre el idioma, y conjetural sobre el modo con que pasaron los primeros pobladores*, *Ibidem*, pp. 57-66.

México entre 1693 y 1695, y publicó *Descriptions des plantes de l'Amerique y Nova plantarum americanarum genera*.<sup>200</sup>

La obra de Clavijero ilustra la situación peculiar de la historia natural de la Nueva España hasta el siglo XVIII. Este autor jesuita adopta, en su *Historia Naturalis*, el esquema de exposición utilizado por Plinio. Aunque hay que destacar que conocía las obras y los sistemas taxinomicos de Tournefort, Malpighi y Linneo. No obstante rechazó las clasificaciones modernas, pues señaló:

Acaso los aficionados a la historia natural quisieran que al pasar al reino vegetal, clasificáramos las plantas de la California con arreglo a alguno de los sistemas inventados por los naturalistas modernos: pero ni los vegetales de aquella península son tantos que exijan semejante método, ni para seguirle nos bastan las nociones que de ellos tenemos; por tanto nos serviremos de la misma división que adoptamos en la *Historia de México*, como más acomoda a la inteligencia de toda clase de personas.<sup>201</sup>

La clasificación de Clavijero obedece a criterios de utilidad del fruto, de la raíz, las hojas, el tallo, la madera, etc., o bien sigue el criterio del origen nativo o extranjero de la planta o animal.

La plena aceptación de los modelos de clasificación moderna data del último tercio del siglo XVIII. La nomenclatura binaria de Linneo (cuyo principal antecedente es Casper Bauhin) fue aceptada paulatinamente y con reticencias, tanto de los historiadores naturales como del Santo Oficio. Ya que la clasificación natural del hombre y la modificación de las especies contradecían las enseñanzas del Génesis. No obstante la aceptación del modelo taxinómico de Linneo sentó las bases de los estudios botánicos en nuestro país.

Pero una nueva querrela, tal vez la definitiva, fue encabezada por Alzate, quien en 1788 criticaba el sistema de Linneo de la siguiente manera:

profundos conocimientos más han perjudicado al verdadero conocimiento de las plantas, que nos han hecho felices. ¿De qué sirve haber formado o establecido un nuevo idioma, si por él no adquirimos los

---

<sup>200</sup> *Ídem*, “Plumier clasificó casi 6000 especies cuyas denominaciones fueron conservadas por Linneo y sus sucesores en sus sistema de clasificación.”

<sup>201</sup> F. Clavijero, *Historia de la Antigua o Baja California*, p. 17, en: *Ídem*,



conocimientos relativos a las virtudes de las plantas, que es lo que nos importa? ¿De qué sirve reducir tal o tal planta a tal género, a tal especie si posee virtudes muy opuestas a las que, por las apariencias deben comprenderse en cierta clase asignada? En Europa se experimentan infelices resultas a causa de que el Perejil y la Cicuta son semejantes respecto a su organización. En Nueva España, por el contrario nos alimentamos con plantas y frutos que deberían reputarse por venenosos si la legislación Botánica fuese cierta.<sup>202</sup>

En Alzate la clasificación de los seres está acompañada, atravesada, por un problema fundamental, que supera el nivel de la mera clasificación ordenada, nos referimos al problema de la vida. No es una clasificación de seres neutrales, sino de seres útiles para la vida. Alzate fue defensor de las peculiaridades naturales autóctonas. Advirtió la gran variedad de especies que contrastaban con las herborizaciones de los naturalistas europeos. Observó que los casos no típicos desbordaban los sistemas taxinómicos clásicos. Lo cual, en un nivel arqueológico, atenta con la homogeneidad espacial de la episteme clásica. Tres fueron las respuestas a esta inclasificable variedad de las especies: Alzate con su clasificación de acuerdo con la utilidad; Alonso O’Crouley y Vicente de Santa María rechazaron el problema de la clasificación, dada la fertilidad de los nuevos territorios y la inconmensurabilidad de las especies; y, finalmente, la ampliación de los esquemas modernos, obra de un grupo de naturalistas sustentados por Carlos III. Este grupo de naturalistas, miembros de la expedición botánica enviada por la Corona, cierra esta polémica en torno a la aceptación de los sistemas modernos. La creación del Jardín Botánico y la fundación de la primera

---

<sup>202</sup> J. Alzate, *Gacetas de literatura*, I, pp. 20-21; IV, pp. 399 ss., en: *Ídem*, con respecto a Linneo Alzate observa: “Verdaderamente que es cosa digna de admiración, que la limitadse de un hombre por estudios y observativo que sea, como suponemos a Linneo, quiera pasar en revista todo el globo terrestre para registrarlo, imponer nuevos nombres a todas sus producciones, y asignarles el sitio en que deben colocarse. El sistema animal de Linneo ha sido combatido y aun burlado por el conde Buffon con sobrada razón. ¿No es la cosa más burlesca ver al hombre colocado en la misma clase que el murciélago? Así lo quiso Linneo, así lo juran los lineistas *in verba magistri*. ¿Qué diremos de sus sistemas acerca del reino mineral? En el que no puede haberlo, como ya demostraré a toda luz. Sólo le faltó a Linneo dar un salto a la astronomía, para confundir al pueblo astrónomo; porque en virtud de su manía legisladora, ya las constelaciones hubieran mudado de domicilio, acaso Júpiter no se conociera por este nombre, no le faltarían *Lolios tumultentos* que colocar en el cielo”.

cátedra de este tema, dan cuenta de la aceptación plena de los modelos taxinómicos modernos.

Con la llegada de este grupo de naturalistas, auspiciados por la Corona, el problema taxinómico tomó la forma de un debate entre dos tipos de clasificación: natural y artificial. Linneo observó que: “Las clasificaciones naturales nos enseñan la naturaleza de las plantas, las clasificaciones artificiales nos capacitan para reconocerlas.” Los argumentos de Alzate se vieron rebatidos por los defensores de las nuevas teorías, quienes observaban que el valor de la clasificación de Linneo no debe ser medido por su utilidad, sino por su presunta capacidad universal de clasificación. Una vez introducidos los nuevos sistemas la polémica tomó la forma de clasificación natural, descriptiva y continua (Tournefort y Buffon), contra la clasificación artificial, lógica y discontinua (Linneo). La clasificación artificial triunfó de manera definitiva en 1788, cuando el naturalista Vicente Cervantes impartió la primera cátedra de botánica moderna en México. La adopción definitiva de un modelo permitió la unidad que sólo es posible mediante la aceptación general de un paradigma.<sup>203</sup>

Dos hechos fundamentales dan cuenta del abandono definitivo del orden clásico. Cervantes, partidario de Linneo, propone un estudio físico-químico y fisiológico de algunos productos obtenidos en las plantas, en un nivel distinto al del carácter y distante al de la visibilidad, como era entendida desde la clasificación clásica. Su objetivo era emparentar la medicina con la botánica, de una forma distinta a la clásica, buscaba dar cuenta del trasfondo químico de la cura herbolaria de las enfermedades. Pero el hecho fundamental se encuentra en la obra de Juan Navarro y su *Historia natural o Jardín americano*, donde, influido por la obra de Francisco Hernández y utilizando una taxinomia linneana, divide las plantas en fanerógamas y criptógamas, destacando la función de los órganos reproductores.

Otro paso definitivo de la historia natural a las ciencias de la vida fue dado 1844 por José A. del Rosal quien publicó en la revista *el Ateneo Mexicano* el artículo *Anatomía y fisiología vegetal*, donde describió la naturaleza celular de los

---

<sup>203</sup> Ver: *Op. Cit.*, T. Kuhn, 2004.

tejidos vegetales, su morfología y funcionamiento. Los aspectos morfológicos, fisiológicos y taxonómicos de la naciente biología se enseñaron en México desde la consumación de la Independencia. Si bien, para este entonces, muchos autores seguían herborizando, es preciso señalar que, a principios del siglo pasado, se fundó la Comisión de Parasitología Agrícola de la Secretaría de Fomento, cuyo primer director fue Alfonso L. Herrera. Autor que en 1902 fundó la primera cátedra de biología general, impartida en la Escuela Normal para profesores. Con estos hechos se impulsaron los estudios de biología en nuestro país.<sup>204</sup>

### **4.3 La ideología de Destutt de Tracy y el criticismo kantiano en el pensamiento mexicano**

Para dar cuenta de la segunda fase de la aparición de la episteme moderna se expondrá una polémica fundamental para la explicación arqueológica: la diferencia entre la ideología y el criticismo. Esta problemática será llevada al contexto de la historia del pensamiento mexicano.

#### **a) La primera fase de la episteme moderna y la ideología de de Tracy**

Con la aparición progresiva de la vida en la clasificación de los seres naturales se rompe con el esquema clásico. La vida irrumpe en el pensamiento occidental provocando un sin fin de reacomodos y reajustes del saber, en torno a los cuales aun nos debatimos. Desde la perspectiva de la historia del pensamiento, el hecho fundamental es su relación con el tiempo y con la vida. De acuerdo con la arqueología esta relación fue imposible de captar por la episteme clásica, su concepción homogénea de espacio no permitía la existencia simultánea de los diferentes sistemas que hacen posible la vida. En el espacio moderno los saberes se dan de manera fragmentada, cada cual con una temporalidad única e irreductible al tiempo universal del clasicismo. El saber moderno exige indagar en un nivel interior (en el nivel de las estructuras), se cuestiona por el carácter temporal de todos los seres, es decir por su nacimiento y muerte. Por un lado los nuevos objetos de estudio no se nos presentan a simple vista, el conocimiento debe indagar en las estructuras internas; por otra parte el sujeto no es un hecho

---

<sup>204</sup> *Op. Cit.* E. Trabulse, 2003, TI, pp. 175-181.

empírico entre otros, posee una historicidad que contrasta con otras historicidades, con la temporalidad de otros seres. En la episteme moderna el tiempo homogéneo se ha fragmentado, el sujeto no será más que una temporalidad entre otras, una construcción sometida al desgaste del tiempo.

A finales del siglo XVIII en Europa coexisten la Ideología<sup>205</sup> y la filosofía crítica (Destutt de Tracy y Kant). Si bien ambos pensamientos son irreductibles, sus diferencias ilustran el paso de la primera a la segunda fase de la episteme moderna. De acuerdo con Foucault la Ideología hace un último recorrido por el espacio homogéneo de la representación. Desde una perspectiva arqueológica, este último recorrido de los ideólogos, por el espacio clásico, es semejante al recorrido del Quijote, por el espacio renacentista, que estaba por clausurarse. Los ideólogos exploraron el espacio de la representación, el hidalgo recorrió los caminos de la similitud.<sup>206</sup>

El pensamiento de de Tracy no excede los límites de la representación, pues define el pensamiento por la sensación, postulando la correspondencia sensorial necesaria para que la representación sea verdadera. No obstante, la ideología descubre que existen ciertas condiciones fisiológicas de posibilidad, condiciones objetivas que hacen posible la representación. De esta manera los ideólogos señalan una nueva dirección del pensamiento moderno. Encuentran que la representación misma sólo es posible mediante la actividad de una serie

---

<sup>205</sup> *Op. Cit*, M. Foucault, 1966, p. 253, Es preciso señalar que por el concepto *ideología* nos referimos al sensualismo de De Tracy y por *ideólogos* a los pensadores de la segunda etapa de la Ilustración francesa. Condillac, D'Alambert, Rousseau, Voltaire y Fontanelle fueron designados por Napoleón como *ideólogos*.

<sup>206</sup> *Ibidem*, 233. "La Ideología no pregunta por el fundamento, los límites o la raíz de la representación; recorre el dominio de las representaciones en general; fija las sucesiones necesarias que aparecen allí; define los lazos que allí se anudan; manifiesta las leyes de composición y de descomposición que reinan allí. Aloja todo saber en el espacio de las representaciones y, al recorrer este espacio, formula el saber de las leyes que organiza. Es, en cierto sentido, el saber de todos los saberes". "L'Idéologie n'interroge pas le fondement, les limites ou la Racine de la représentation; elle parcourt le domaine de représentations en général; elle fixe les successions nécessaires qui y apparaissent; elle définit les liens qui s'y nouent; elle manifeste les lois de composition et de décomposition qui peuvent y régner. Elle loge tout savoir dans l'espaces des représentations, et en parcourant cet espace, elle formule le savoir des lois qui l'organise. Elle est en un sens le savoir de tous les savoirs." (PC, p. 236)

de estructuras fisiológicas. De Tracy entreabrió la puerta del tema trascendental, no obstante, pese a su idea de que el criticismo es parte de la Ideología, no franqueó el quicio de la episteme moderna.

De acuerdo con Foucault “Por diferentes que sean por su forma, su estilo y su intención, la pregunta kantiana y la de los ideólogos tiene un mismo punto de aplicación: la relación de las representaciones entre sí.”<sup>207</sup> Pero Kant se ubica fuera del nivel de la representación, sale de este espacio, pues se pregunta, de manera radical, por las condiciones de posibilidad de la representación. De tal forma que “En vez de fundamentar el lazo entre las representaciones por una especie de excavación interna que lo vacía poco a poco hasta llegar a la pura impresión, lo establece sobre las condiciones que definen su forma universalmente válida.”<sup>208</sup> De esta manera el autor prusiano excede los límites de la experiencia y plantea las condiciones a priori que hacen posible su verdad y universalidad. Kant postula la existencia de una conciencia aislada, vacía y abstracta. Surge así una nueva metafísica, un dogmatismo inadvertido. El criticismo hace posible un nuevo tipo de reflexión metafísica, cuyos objetos serán la Vida, la Voluntad y la Palabra. En esto consiste la nueva forma del pensamiento, en cuyo pliegue estamos atrapados hasta el día de hoy.<sup>209</sup>

## **b) La segunda fase de la episteme moderna en el pensamiento novohispano**

Si bien es posible indagar la presencia de la ideología y del criticismo en el pensamiento mexicano, es preciso destacar que la perspectiva arqueológica no procede mediante el rastreo de la presencia de autores o de obras en la historia del pensamiento. El análisis arqueológico busca confrontar problemas epistemológicos desde la pregunta en torno a sus condiciones de posibilidad o de formulación. En la presente investigación se indaga en torno a la aparición de los

---

<sup>207</sup> *Ídem*, “Aussi différentes qu’elles soient par leur forme, leur style et leur visée, la question kantienne et celle des Idéologues ont le même point d’application: le rapport des représentations entre elles” (*PC*, p. 237).

<sup>208</sup> *Ídem*, “Au lieu de fonder le lien entre les représentations par une sorte de creusement interne qui l’évide peu à peu jusqu’à la pure impression, il l’établit sur les conditions qui en définissent la forme universellement valable” (*PC*, p. 237).

<sup>209</sup> Foucault no es un pensador posmoderno, pues sugiere que seguimos “cogidos en la apertura del pliegue de la modernidad”.

temas ideológico y trascendental, mediante el rastreo de la presencia de los autores involucrados en estas problemáticas,<sup>210</sup> con el objetivo es determinar las implicaciones que estos temas tienen en la conformación y el ordenamiento del saber. No partimos del problema de la autoría, sino de las condiciones de formulación de ciertos problemas epistemológicos.

La presencia de las problemáticas ideológica y trascendental puede ser rastreada desde fechas tempranas en el pensamiento mexicano. Condillac promovió un sensualismo. El miembro más destacado de este grupo de ideólogos fue Destutt de Tracy, quien fue preso en la Bastilla y posteriormente exiliado a Bruselas, donde publicó entre 1801 y 1815 sus *Éléments d'idéologie*. Desde la perspectiva de este autor la lógica, la ética, la política, las facultades humanas, el signo, el juicio, la moral, la economía y las ciencias pueden ser explicadas psicológicamente. La obra de de Tracy puede ser considerada como una enciclopedia filosófica con inspiración sensualista. Los *Éléments...* fueron conocidos en España desde 1816, gracias a la traducción de Juan Justo García (Universidad de Salamanca). En México fue José Ma. Luis Mora quien difundió la ideología en *el Establecimiento de humanidades y estudios ideológicos*, ubicado en el Convento de San Camilo.<sup>211</sup>

Por su parte la relevancia del kantismo se dejó sentir en la teoría del derecho, la pedagogía, la psicología, la ética, la cultura y la vida intelectual en general del siglo XIX. La inserción del kantismo fue la obra conjunta de los ideólogos krausistas, los eclécticos y los pedagogos. El principal antecedente fue

---

<sup>210</sup> Para la presente caracterización de la introducción de la ideología y del kantismo nos servimos de: Granja, D., *Kant en el México del siglo XIX: la recepción e influencia de su filosofía*, Signos Históricos, en línea, 2010, Enero-Junio, fecha de consulta: 23 de mayo de 2012, disponible en: <http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=34420240001> Pese a las observaciones arqueológicas en torno a la autoría, es innegable el hecho de que “[...] Kant y su obra modificaron irrevocablemente la manera en que pensamos la filosofía, y muchos estarán de acuerdo con afamados contemporáneos nuestros que han sostenido que Kant es el autor más importante desde los antiguos griegos”.

<sup>211</sup> Si bien la reforma educativa de Mora fue efímera el curso de Ideología fue parte del currículo de la preparatoria por más de 30 años, hasta finales de 1867, cuando el triunfo definitivo de la República y de la reforma educativa de Gabino Barreda y la adopción del positivismo.

Mora y su introducción de los cursos de Ideología en la Universidad de México. Estos cursos duraron más de 30 años en la currícula universitaria. Con la consumación de la independencia de México, en 1821, el gobierno asumió la dirección de la educación. La Real y Pontificia Universidad de México sufrió numerosos proyectos de transformación. El 19 de octubre de 1833 quedaron abolidos la Universidad y los antiguos colegios. Se creó la Dirección General de Educación Pública para el Distrito y Territorios de la Federación, así como seis nuevos establecimientos de enseñanza, dentro de los cuales figuraban los estudios de Humanidades y Estudios Ideológicos, Mora se ocupó de estos últimos personalmente.<sup>212</sup>

La difusión del pensamiento kantiano, tanto en Francia como en México, está relacionada con la ideología de de Tracy. Mora fue uno de los primeros en referirse al pensamiento kantiano. El eclecticismo y krausismo fueron también vehículos para la introducción del pensamiento kantiano en México. El eclecticismo francés del siglo XIX buscaba la síntesis con las filosofías alemanas. La pedagogía y la filosofía del derecho también se vieron influidas por la obra del autor prusiano en las últimas décadas del siglo XIX en México. Pese a esta presencia temprana de Kant en nuestro país, la enfatizamos que nuestro interés se centra en las consecuencias arqueológicas del criticismo, es decir en el desarrollo del tema trascendental y sus variantes, así como la aparición de nuevos campos del saber, particularmente la irrupción de la vida. Hay que advertir que ni todos los temas del pensamiento kantiano remiten al criticismo,<sup>213</sup> ni el problema trascendental se limita a los aspectos formales de la razón pura.

---

<sup>212</sup> C. García, *Síntesis histórica de la Universidad de México*, México, 1975, en: *Ibidem*, p. 41.

<sup>213</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce le Lumières?* en: M. Foucault, *Dits et écrits, Tomo 2*, pp. 1498-1506. A este respecto Foucault observa que Kant fundó dos grandes tradiciones críticas, entre las cuales se dividió la filosofía moderna. Si bien planteó la cuestión de las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero, también dilucidó el problema de la *actualidad* en el textos como *¿Qué es la Ilustración?* o en su texto sobre la revolución. En estas obras no se trata de una analítica de la verdad, sino de lo que podría llamarse una ontología del presente. A este respecto John Zamito se pregunta por el lugar de Kant si la obra crítica no hubiera sido producida, observa que

El criticismo abre las puertas a una serie de problemáticas que sobrepasan el mero análisis de la razón pura. Estas nuevas problemáticas toman dos direcciones, relacionadas con las condiciones de posibilidad del saber: por un lado las condiciones subjetivas (crítica de la razón pura) y, por otra parte las condiciones objetivas (análisis de la representación). La primera se refiere a la interrogación en torno a las condiciones que hacen posible la representación. El sujeto no se ofrece como objeto de la experiencia, sus facultades determinan la experiencia en general. Hasta ahora seguimos con Kant. Pero el hecho fundamental es que el análisis del sujeto trascendental libera las posibilidades de la intuición de los objetos, es decir se abre todo un campo de análisis que no se limita a las facultades del sujeto. Es posible plantearse la pregunta por las condiciones objetivas del conocimiento, es decir por *las síntesis objetivas*, o las condiciones determinadas por los sentidos y por los objetos. Las síntesis objetivas son: “[...] objetos nunca objetivables [son] representaciones jamás representables del todo, estas visibilidades manifiestas e invisibles a la vez, estas realidades que se retiran en la medida misma en que son fundamentadas de lo que se da y se adelanta hasta nosotros”.<sup>214</sup> La pregunta es por las condiciones de posibilidad del saber que no se encuentran en el sujeto, sino en el objeto, y, desde esta perspectiva, determinan al sujeto y sus posibilidades de conocimiento. Es pues que la apertura del criticismo hace posible tanto el análisis de las condiciones subjetivas del saber, como la postulación de sus condiciones objetivas. Pero los dos términos de esta oposición, subjetividad y objetividad, se prestan apoyo mutuamente. Recordemos que la vida y la historia irrumpen en la episteme moderna. La finitud de la vida y del tiempo superan al sujeto, le imponen sus estrictas condiciones, las posibilidades de la razón pura están dramáticamente limitadas por la vida del sujeto y por la historia del saber. Pero la finitud no sólo se refiere al sujeto, todos los objetos poseen su propia historia, su propia temporalidad que inicia y que, en algún momento, culminará. En una historia que doblega al sujeto, pues éste sabe que los objetos lo anteceden y que algunos seguirán ahí, aun después del fin de la vida de su conciencia.

---

el lugar del filósofo prusiano está garantizado por su reflexión en torno al cosmopolitanismo. I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, p. 10.

<sup>214</sup> *Op. Cit*, M. Foucault, 1966, p. 239.



#### 4.4 El problema de la vida y la historia en el pensamiento en México. Los antecedentes a la historiografía de Gaos

En la episteme moderna la vida adquiere, de golpe, autonomía y primacía en la constitución y el ordenamiento del saber. En el caso del estudio de los seres naturales la irrupción de la vida puede ser rastreada, como vimos, en la conformación de la función como elemento central que supera la mera clasificación de los seres. Pero la vida desborda el saber biológico, pues está presente en todas las formas del saber occidental moderno. De acuerdo con Foucault “la vida se convierte en objeto de conocimiento entre los demás y, con este título, dispensa de toda crítica en general; pero también resiste a esta jurisdicción crítica, que retoma por su cuenta y que traslada, en su propio nombre, a todo conocimiento posible”.<sup>215</sup> Toda la reflexión de Gaos en torno al pensamiento hispanoamericano considera la vida, no sólo como problema fundamental, sino como la condición de posibilidad del pensamiento en general y del pensamiento hispanoamericano en particular.

La propuesta historiográfica de Gaos surgió en el contexto de un debate entre dos tendencias en la historia de las ideas: el cientificismo y el historicismo. Este debate involucró a distintas escuelas y tradiciones tanto de Europa como de Estados Unidos. Gaos se pronuncia por el historicismo, y ofrece críticas constantes a la historiografía positivista. Como veremos el antipositivismo es un tema que atraviesa la investigación de Gaos y que influye en la labor del seminario.<sup>216</sup> A continuación se presentan las principales tendencias

---

<sup>215</sup> *Ídem*, p. 176, “la vie devient objet de connaissance parmi les autres, et à cette juridiction critique en général; mais elle résiste aussi à cette juridiction critique, qu’elle reprend à son compte, et qu’elle reporte, en son propre nom, sur toute connaissance possible.” *PC*, p. 163.

<sup>216</sup> F. Salmerón, *Escritos sobre José Gaos*, pp. 19-34. “Desde 1942 [José Gaos] mantenía cada año el seminario sobre el pensamiento en lengua española, el cual continuó en la Universidad hasta el año de 1966 y después en el Colegio de México hasta su muerte en 1969”. Gaos se refiere a su actividad en el seminario de la siguiente manera: “En cuanto a mí, creo que la parte de mi actividad en México que debo poner en primer término es la de dirección de tesis, llevada a cabo en el Seminario para el Estudio del pensamiento en los Países de Lengua Española, dentro de La Casa España en México y el Colegio de México en que se transformó aquella”. *El Seminario para el Estudio del Pensamiento en los Países de Lengua Española* se

intelectuales de los filósofos *transterrados*<sup>217</sup> y se expone el contexto de la filosofía en México en los años cuarenta.

Con respecto al influjo intelectual de los filósofos transterrados, Ramón Xirau se refiere a dos escuelas generacionales: la escuela de Madrid, con orientación vitalista e historicista, y con un fuerte influjo de Ortega y Gasset, y la escuela de Barcelona, con inclinación empirista.<sup>218</sup> El principal representante de la escuela de Madrid fue José Gaos, alumno de Ortega. Hay que señalar que el tema de la vida está presente en ambas tradiciones, en forma de vitalismo o bien en forma de biologicismo.

### **a) El influjo de Ortega en la historiografía de Gaos**

El influjo de Ortega es evidente y explícito en la historiografía de Gaos. A este respecto Elsa Frost observa que:

Todos sabemos que Gaos se formó al lado de Ortega y Gasset y de él heredó parte de su problemática. Considero que debe destacarse que sólo fue una 'parte', puesto que Gaos tuvo otros muchos intereses filosóficos que no coinciden con los de su maestro. En el caso presente [el prólogo al tomo 5 de las obras completas de Gaos], sin embargo, la raigambre orteguiana es muy evidente. Casi resulta innecesario asentar una vez más

---

llevó a cabo en el Colegio de México y en la UNAM, desde 1942 y hasta 1969. Este seminario de titulación fue dirigido por José Gaos y tuvo por objetivo “el cultivo e investigación del pensamiento hispánico en general y mexicano en especial”, dando por resultado la más profunda e influyente investigación en torno a la historia de las ideas en México. De acuerdo con Gaos el seminario “se propuso estudiar ante todo los momentos del pensamiento en México en los que concurría la doble y paradójica nota de no encontrarse estudiados de acuerdo con su importancia.” Los principales temas de investigación durante la etapa temprana del seminario (1942-1958) fueron el positivismo en México y la introducción de la filosofía moderna en el mundo hispánico. Los primeros trabajos de Leopoldo Zea sobre el positivismo y los de Junco, Pérez-Marchand, Navarro, Quiroz y Rovira sobre el siglo XVIII, son sólo algunos ejemplos de la producción temprana del seminario.

<sup>217</sup> R. Xirau, *Los filósofos españoles transterrados*, en: *Op. Cit.*, M. De la Cueva, *Et. al.*, p. 296. *Transterrados*: “Acuñada por José Gaos, la palabra ‘transterrados’ es, al mismo tiempo útil y algo imprecisa. Designa, en efecto, a aquellos filósofos y pensadores españoles que llegaron a México como consecuencia de la derrota de la República.”

<sup>218</sup> *Ídem.*

que para Ortega la filosofía debe partir de la circunstancia histórica [...].<sup>219</sup>

Para caracterizar el pensamiento de Ortega, Nicol inicia con la presentación de un “hecho insólito en el mundo hispánico de las ideas”: el impacto del descubrimiento de Dilthey por Ortega en 1933.<sup>220</sup> En este hallazgo Ortega asegura superar o “ir más allá” del filósofo alemán, pues observa que: “la idea de la razón vital representa, en el problema de la vida, un nivel más elevado que la idea de la razón histórica, donde Dilthey se quedó”.<sup>221</sup> No obstante Nicol observa que esta superación del vitalismo sobre el historicismo, representa una tensión constante e insuperable en la propuesta de Ortega. Para la arqueología esta tensión supera el mero debate Ortega-Dilthey, la tensión entre el tiempo y la vida impregna todo el saber occidental. Desde la perspectiva arqueológica no se considera el problema gaosiano de los autores *avant la lettre*. El tema de la anticipación de problemas filosóficos (como el existencialismo y el vitalismo) en el pensamiento hispanoamericano, se explica por la irrupción del tema de la vida en el saber occidental.

El desarrollo intelectual de Ortega inició con un vitalismo de tipo biológico, influido por Nietzsche y Bergson, y culminó con un historicismo y el problema de su fundamentación ontológica.<sup>222</sup> Para Ortega el hecho principal es la vida del sujeto que piensa, de forma tal que “toda realidad que no sea mi vida es interior a esta vida, y que en ella tiene su raíz, su origen o su fuente”. En *Historia como sistema* Ortega describe la vida humana como una realidad radical pues “[...] a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás

---

<sup>219</sup> E. Frost, *Prólogo. Dos textos un solo tema*, en: *Op. Cit.*, J. Gaos, 1993, p. 6.

<sup>220</sup> E. Nicol, *Historicismo y existencialismo*. 3ª edición. FCE. México, 1989, p. 341.

<sup>221</sup> J. Ortega, *Vol. 42*, 1933; *vol. 43*, 1934, en: *Ídem*.

<sup>222</sup> “[...] la obra de Ortega puede dividirse en dos periodos principales, cada uno de ellos dividido en dos etapas. La vida humana es el tema, expreso o latente, que predomina en todas ellas; todas están asimismo impregnadas de sentido histórico. Pero las dos primeras de estas cuatro etapas se caracterizan marcadamente por un vitalismo de tipo biológico, mientras que en las dos últimas se observa una tendencia creciente del historicismo hacia la formulación del problema de su fundamentación ontológica.” *Ibidem*, p. 356.

realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella [la vida humana].”<sup>223</sup>

No obstante Nicol destaca la tensión no resuelta entre la vida humana y las circunstancias históricas, observa que: “La realidad, por decirlo así, tangible de la creencia colectiva no consiste en que yo o tú la aceptemos, sino, al contrario, es ella quien, con nuestro beneplácito o sin él, nos impone su realidad y nos obliga a contar con ella”.<sup>224</sup> El problema con Ortega y, como veremos, con Gaos, es la tensión entre la realidad histórica y la vida del sujeto. Es un hecho que la circunstancia puede ser vista como una realidad tan radical como la del propio yo. La dificultad con Ortega, y con la historiografía de Gaos, radica en determinar la interdependencia de ambas (vida e historia), pues “en muchas ocasiones no se distingue entre el ser de la circunstancia y el ser de los entes que forman parte de la circunstancia.”<sup>225</sup> Si bien la vida es una *realidad radical*, el ser de las cosas circundantes no es dependiente del mío. Para Nicol la posición de Ortega representa un retroceso al cartesianismo. Para Foucault la tensión es una de las características del pensamiento moderno: la tensión entre las síntesis subjetiva y objetiva. Si bien “el mundo es un horizonte cuyo centro es el individuo”, todo (lo ontológico, lo empírico o lo trascendental) queda reducido a los términos de la conciencia subjetiva. Pero esta conciencia se encuentra históricamente situada. Es pues que, en algunos casos, el vitalismo de Ortega supone que el sujeto es fundador de la realidad, en otros considera al sujeto como determinado por su situación histórica. La apertura epistémica contemporánea, nuestra posición en la episteme moderna, conlleva la dificultad de conciliar la realidad vital con la histórica.

## **b) La historiografía de Gaos**

A su llegada a México Gaos se encontró con un contexto intelectual influido por el humanismo y el historicismo del Ateneo de la Juventud. Escuela filosófica posrevolucionaria representada, entre otros autores, por Vasconcelos, Caso,

---

<sup>223</sup> J. Ortega, *Historia como sistema*.

<sup>224</sup> *Ídem*.

<sup>225</sup> *Op. Cit*, E. Nicol, 1981, pp. 348-349.

Reyes y Henríquez Urea, y caracterizada por la crítica a la dictadura porfirista y a su justificación intelectual, fundamentada en el positivismo francés.<sup>226</sup> El tema central del Ateneo era el hombre concreto, el mexicano y su circunstancia histórica. La historia, la circunstancia del mexicano era lo determinante. A su llegada Gaos mostró una enorme preocupación por la situación de la filosofía en México.<sup>227</sup> De esta manera conoció el libro *El perfil del hombre y la cultura en México* de Samuel Ramos, publicado en 1934. En un artículo en torno a este texto el filósofo trasterrado observó la importancia, tanto del influjo de Ortega, como de la urgencia de completar la obra iniciada por el Ateneo de la Juventud y Samuel Ramos.<sup>228</sup> Gaos se refiere a Ramos como “el principal precursor del movimiento más interesante en el desarrollo reciente del pensamiento filosófico en México, que tiende a elaborar una filosofía del mexicano y de su cultura”.<sup>229</sup> Con respecto al influjo de la obra de Ramos en José Gaos, Zea observa que: “[...] lo que era un balbuceo en los pensadores mexicanos de 1910, un intento aislado en Samuel Ramos, se convirtió en una temática conjunta de estudio e investigación para Gaos”.<sup>230</sup> Es pues que Gaos no introduce el historicismo de Ortega en América Latina, sino que su obra se identifica con un movimiento arqueológico más profundo y general, la irrupción de la vida en el saber occidental.

Salmerón observa la posibilidad de “entresacar” de los escritos de Gaos las ideas directoras o fundamentales y los métodos de trabajo empleados por los

---

<sup>226</sup> *Op. Cit.* L. Zea, 2000.

<sup>227</sup> E. Frost, *Prólogo. Dos textos y un solo tema*, en: *Op. Cit.* J. Gaos, 1993, p. 7. *Infra*. “Los primeros trabajos publicados por Gaos en México, 1939, tratan temas filosóficos generales, pero a partir del año siguiente, los ensayos, comentarios y reseñas sobre los pensadores hispanoamericanos van siendo cada vez más numerosos”.

<sup>228</sup> *Op. Cit.* L. Zea, 2000, p. 19.

<sup>229</sup> J. Gaos, *Otros ensayos, la filosofía en México*, en: J. Gaos, *Obras completas. Tomo VIII*, p.532.

<sup>230</sup> *Op. Cit.* L. Zea, 2000, p. 22. A este respecto Abellán observa que “[...] es obligado reconocer que en cuanto filósofo, la mayor deuda de Gaos, en lo relativo a su arraigo en el ámbito de la filosofía mexicana, está contraída con Samuel Ramos y sus libros: *El perfil del hombre y la cultura en México* (1938) e *Historia de la filosofía en México* (1943), a través de los cuales ve la posibilidad de establecer una continuidad lógica de su legado español y orteguiano con la tradición y el futuro de la filosofía mexicana.” Prólogo de José Luis Abellán. en: J. Gaos, *Obras Completas. Tomo VI. Pensamiento en lengua española, Pensamiento Español*, p. 10.

miembros del seminario.<sup>231</sup> Estas ideas centrales son la vida en su relación con la historia. Es preciso señalar que Gaos no ofrece una propuesta historiográfica definitiva o acabada.<sup>232</sup> En los años cuarenta no existe en este autor la preocupación por una sistematización última de su pensamiento.<sup>233</sup> Para ese entonces considera que la historiografía de la filosofía en México “está por hacerse” y que es un tema que “hay que *poner* a discusión”.<sup>234</sup> Años después, cuando el autor intenta una sistematización última de su pensamiento, el tema de la historiografía de la filosofía en México no se aborda con la misma profundidad que en los años cuarenta y principios de los cincuenta.

En la ponencia *El Pensamiento Hispanoamericano* Gaos observa que América Latina, al igual que cualquier objeto de investigación, es un objeto *histórico*, por ello toda la reflexión a este respecto debe ser *historiográfica*. Por histórico Gaos se refiere a los objetos del pasado, y por historiográfico a la literatura, ciencia y filosofía en trono a estos objetos.<sup>235</sup> Pero ¿cuál es la importancia de la historia si, de acuerdo con el vitalismo, el presente es la única realidad? La investigación histórica es fundamental para la constitución del presente, además de que el futuro del pensamiento hispanoamericano, su vida

---

<sup>231</sup> *Op. Cit*, F. Salmerón, 2000, p. 20.

<sup>232</sup> J. Gaos, *El pensamiento hispanoamericano*, en: *Op. Cit*, J. Gaos, 1993, p. 25. Historiografía entendida como un conjunto de axiomas y métodos para la investigación histórica. A este respecto Gaos advierte: “Emplearé los términos de *historia* e *histórico* cuando me refiera a los *objetos* históricos; de *historiografía* e *historiográfico*, cuando a la literatura o ciencia y filosofía sobre estos objetos.” (Itálicas en original).

<sup>233</sup> *Op. Cit*, F. Salmerón, 2000, p.116. En 1960 Gaos afirma que: “Únicamente, pues, quien siente o presiente la inminencia del final de su vida biológica o su vida intelectual, o tiene saber, fundado, de ella, puede pensar que la articulación que a sus descubrimientos y ocurrencias haya dado hasta el momento de sentir, presentir o saber tal, sería definitiva [...]”.

<sup>234</sup> J. Gaos, *El pensamiento hispanoamericano*, en: *Op. Cit*, J. Gaos, 1993, p. 26. Este carácter de pensamiento *por hacerse* o *puesto en una primera discusión* se entiende en dos sentidos: primero, como un problema a trabajar en el seminario al cual pertenece la ponencia *El pensamiento hispanoamericano*. Y segundo como sugiere Salmerón, quien observa que: “Al tratar autores mexicanos —a veces a un mismo autor en dos fechas distintas—, Gaos se adentra en problemas filosóficos de envergadura y, en su confrontación con los colegas, afina y cambia sus propias convicciones.” Fernando Salmerón, Nota del Coordinador de la edición, en: *Op. Cit*, J. Gaos, 1996, p. 22.

<sup>235</sup> *Ídem*.

futura, depende del resultado de esta investigación. Es pues que “presente, pasado y futuro están cada uno en relación de construcción o reconstrucción mutua con los otros dos [...]”.<sup>236</sup> De esta manera vitalismo e historicismo se vinculan en una mutua dependencia, que no dejará de presentar la tensión sugerida por Nicol, en torno al pensamiento de Ortega.

En *Pensamiento en lengua española* Gaos observa la incidencia generalizada del historicismo en el pensamiento contemporáneo, afirma que:

Tenemos un saber histórico, un saber de nuestra historia y prehistoria humana, y aun de nuestra historia prehumana, todo en torno a la Tierra desde su superficie hasta los espacios siderales, como por él mismo sabemos que no lo tuvieron ningunos de los antepasados cuyas vidas constituyeron la historia y prehistoria humana de que sabemos.<sup>237</sup>

Nuestra conciencia histórica determina nuestro saber. El filósofo transterrado considera al historicismo como la expresión de nuestros tiempos. La historia, en la episteme moderna, obliga a la filosofía a replegarse sobre sí misma, sobre su desarrollo, en este repliegue ubicamos la pregunta por el origen, propia de la episteme moderna. No obstante Gaos advierte que este historicismo puede ser entendido como relativismo o subjetivismo, o bien puede tomar la forma de individualismo o colectivismo. Para superar el relativismo histórico Gaos postula la unidad del pensamiento hispanoamericano, e intenta vincular la historia de la filosofía hispanoamericana con la historia de la filosofía universal.

Gaos observa que este historicismo es novedoso, por ello será preciso asumir sus consecuencias desde la historia del pensamiento. El historicismo se opone al sustancialismo y a toda forma de conocimiento ahistórico. Nuestro autor sostiene que “A nosotros, todas las cosas humanas inclusive los principios, los valores, las verdades, [...] la razón, las razones [...] nos parecen fundamentales y hasta exclusivamente efecto y expresión de su tiempo”.<sup>238</sup> Es pues que todo conocimiento es histórico, por ello el problema de la validez del conocimiento es relativo al tiempo (historicismo), o síntesis objetiva, y al sujeto (vitalismo), o síntesis subjetiva.

---

<sup>236</sup> *Ídem.*

<sup>237</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>238</sup> *Op. Cit*, J. Gaos, 1990, p. 32.

En *El Pensamiento Hispanoamericano* Gaos observa que existen cinco sentidos en los que podemos usar la palabra *pensamiento*. Como se verá a continuación este análisis es fundamental, pues la problemática que enfrenta el pensamiento hispanoamericano se caracteriza por un juego de significaciones de la palabra pensamiento. Para comprender este juego se inicia con la distinción de dos niveles de la palabra pensamiento (ambos definidos desde el vitalismo) y, posteriormente se explican los cinco niveles en su conjunto.

El pensamiento de primer nivel es una función *general* de la vida humana, “Así la vida forma parte de un pensamiento”. El “pensamiento” de segundo nivel se considera como una función *especializada* de la vida humana. Es decir, ambos niveles se caracterizan por su relación con la vida, no obstante el pensamiento de primer nivel es una función generalizada de la actividad reflexiva (en este sentido la palabra *pensamiento* se escribe sin comillas). Por otro lado el “pensamiento”, como función especializada de la vida humana, es equiparable a la ciencia y a la filosofía en cuanto a su nivel de especialización en el ejercicio reflexivo. Una vez más la referencia al vitalismo es esencial, en tanto que el “pensamiento” se distingue de la filosofía y de la ciencia pues:

[...] no tiene por *fondo* los *objetos sistemáticos y trascendentes* de la filosofía, sino objetos *inmanentes*, humanos, que por la propia naturaleza de las cosas, históricas, éstas, no se presentan como los eternos temas posibles de un sistema, sino como problemas de *circunstancias*, es decir, de las de lugar y tiempo más inmediatas y, por lo mismo, como problemas de resolución urgente [...].<sup>239</sup>

El “pensamiento” es más específico que el pensamiento de primer nivel. Aunque ambos tienen por objeto la vida humana, se distinguen entre sí por su nivel de especialización. La especialización del pensamiento nos aleja de la vida. Ambos intentan solucionar problemas urgentes o vitales, aunque confrontan sus problemáticas con diferente grado de especificidad en el ejercicio reflexivo.

Como se mencionó la palabra pensamiento puede ser utilizada en cinco sentidos: “[...] se aplica: 1) a aquel primer pensamiento [en sentido vitalista y general], 2) al ‘pensamiento’ [también en sentido vitalista pero de modo más

---

<sup>239</sup> *Ídem.*



específico], 3) al ‘pensamiento’ y la filosofía juntos, 4) a ambos y a la ciencia también juntos, 5) a los tres y a aquel primer pensamiento igualmente juntos.”<sup>240</sup> Hay que advertir que la ciencia y la filosofía pueden perder de vista el compromiso vitalista, no así el “pensamiento”, éste siempre tendrá por objeto las circunstancias del sujeto pensante.

Las diferencias entre el “pensamiento”, la filosofía y la ciencia pueden ser metodológicas o epistemológicas. Es decir las especializaciones del pensamiento de primer nivel difieren entre sí por sus procedimientos o por sus objetos de investigación. Gaos observa que es por las diferencias relativas a los temas, métodos y formas de expresión, que existen distintos tipos de literaturas, como: filosófica, científica y literatura sin más. El “pensamiento” no puede alejarse de la circunstancia ni de la vida del sujeto pensante, para ello es libre de utilizar, o no, los métodos, los problemas o el estilo de la filosofía o de la ciencia.

El problema fundamental que enfrenta la filosofía hispanoamericana radica en que es referida como “pensamiento” y no como filosofía o como ciencia. La historia de la filosofía de nuestros países está extraviada en el juego de generalidades y especificidades de los 5 sentidos de la palabra *pensamiento*. Para Gaos las razones de esta situación son dos: la libre elección de métodos y el compromiso vitalista. La producción literaria de la filosofía hispanoamericana es considerada como “pensamiento” y, por ello, como literatura sin más. No se le considera como literatura científica o filosófica. Esta relación entre “pensamiento” y estilos literarios define y, como veremos, resuelve la situación de la filosofía hispanoamericana, desde el vitalismo.

En *Pensamiento en lengua española* Gaos utiliza esta caracterización del “pensamiento” para definir a la filosofía en términos vitalistas. Lo que está en juego en la relación entre filosofía y “pensamiento” es la posibilidad de reflexión en torno a nuestras vidas. En este sentido el “pensamiento” se opone a la filosofía tradicional.

---

<sup>240</sup> *Op. Cit.*, J. Gaos, 1993, p. 27.

Para comprender el sentido de la historiografía de Gaos, Salmerón sugiere revisar la relación de los conceptos pensamiento y lengua, ambos presentes en el nombre mismo del seminario.<sup>241</sup> En nuestro autor existe una vinculación mutua entre pensamiento y lenguaje. El lenguaje es el modo de ser del pensamiento. Al igual que en el caso del pensamiento, el lenguaje representa una condición de regulación discursiva para la filosofía hispanoamericana, pues las filosofías se agrupan mediante el uso de gentilicios. El pensamiento es lenguaje. En Gaos existe una vinculación mutua entre pensamiento, lengua y circunstancias. El lenguaje, como modo de ser del pensamiento, se encuentra situado en circunstancias históricas específicas.

La historia de las ideas pertenece a un conjunto más amplio: la historia humana en su totalidad. No obstante, pese a esta generalidad, Gaos admite la posibilidad de la división de una historia general de las ideas en áreas específicas como política, arte, filosofía, ciencia, “pensamiento”, etc. Esta posibilidad de una fragmentación de historias específicas nos permite dar cuenta de las peculiaridades de la historia de la filosofía en México. Hay que señalar que la fragmentación no es absoluta, puesto que la historia precisa de la operación lógica de la generalización.

#### **4.5 Conclusiones en torno al significado del pensamiento novohispano desde la arqueología**

El presente capítulo inició con el planteamiento del problema del origen de la filosofía en nuestro territorio. A lo largo de esta investigación se han observado diferencias fundamentales en las formas de entender la historia de nuestro pensamiento en las distintas epistemes. Las historiografías eclécticas y de Sigüenza comparten rasgos propios de la episteme renacentista, como el providencialismo y la búsqueda de firmas bíblicas en la historia. Pese al uso crítico de la historia, presente en estos casos, la presencia de elementos propios de la episteme renacentista nos impide caracterizarlas como historiografías modernas. La historiografía supuesta por Eguiara y Eguren en sus compendios enciclopédicos inacabados, ejemplificaron el intento por agotar el espacio

---

<sup>241</sup> *Op. Cit*, F. Salmerón, 2000.

homogéneo para la clasificación, característico del clasicismo. El tema central de este capítulo fue la conformación de la episteme moderna y su influjo en la forma en la que entendemos la historia del pensamiento en la actualidad. El recorrido por la conformación de la episteme moderna tuvo el objetivo de detectar ciertas problemáticas arqueológicas reflejadas en nuestros problemas historiográficos. La irrupción de los sistemas taxinomicos<sup>242</sup> modernos en la historia natural novohispana y mexicana ilustra una problemática arqueológica fundamental, la irrupción del tiempo, de la historicidad de los seres como problema epistemológico central. El debate en torno a la subordinación del carácter a la función es un efecto de la irrupción de la vida en el saber contemporáneo. De tal forma que la irrupción del tiempo y de la vida es el problema central de la episteme moderna. Como vimos en estos conceptos se articula y se debate el problema de la historiografía del pensamiento en Gaos.

Como vimos el criticismo abrió las puertas a una serie de problemáticas que dan cuenta de la ruptura entre las epistemes clásica y moderna. Tal es el caso de la antinomia del determinismo de las condiciones subjetivas u objetivas del saber. ¿Cuáles son las condiciones que determinan la representación?, ¿la capacidades cognitivas del sujeto o el contexto histórico o social?

La propuesta historiográfica de Gaos surgió en el contexto de un debate entre dos tendencias, de una de tantas manifestaciones de la antinomia del fundamento del saber, en este caso la polémica entre el científicismo y el historicismo. Gaos se pronunció por el historicismo. Cuando hablamos de su influjo en el la conformación de una conciencia histórica del pensamiento lo hacemos en dos sentidos, por la relevancia de la comulación de la antinomia vitalismo e historicismo, y por el influjo de su seminario. La tensión entre el tiempo y la vida impregnan todo el saber occidental, la problemática historiográfica de Gaos ilustra los dilemas de este influjo.

---

<sup>242</sup> La traducción al castellano de *PC*, realizada por Elsa Frost a finales de los sesenta, utiliza la palabra taxinomia y no taxonomía, hay que observar que en francés es posible utilizar, de manera indistinta, *taxinomie* o *taxonomie*. En la presente investigación utilizamos la palabra taxinomia, siguiendo la traducción de Frost, con el fin de enfatizar la relación taxonomía y mathesis, y de evitar confusiones en las citas textuales de la obra en cuestión.

La reflexión historiográfica de Gaos representa la superación de los dilemas ontológicos de la historia del pensamiento en México, pues su idea vitalista de “pensamiento” redirecciona el problema del origen al de la relación con la vida. Lo originario deja de estar en la historia, lo original está en la circunstancia en la que ocurre este “pensamiento”. El problema es ahora la historicidad y la vida del pensamiento en México.

Pero la superación del dilema en torno al problema del origen de la filosofía en México mediante el planteamiento del problema de la originalidad de su circunstancia no representa la superación de la antinomia de las síntesis. Como señala Nicol, por un lado el historicismo, por otro lado el vitalismo.

Para terminar nos preguntamos por el significado del siglo XVIII en el marco de la historiografía de Gaos. El problema del origen, en el sentido de la primera manifestación en un espacio histórico homogéneo, no es relevante. El pensamiento novohispano fue importado de España. La perspectiva de la circunstancia enfatiza el carácter vital de los primeros problemas filosóficos, el descubrimiento, la conquista y la colonización, temas “no filosóficos”, pero de enorme relevancia para el “pensamiento” históricamente situado que sugiere Gaos. La pregunta por quién haya sido el primer filósofo novohispano no es relevante, en tanto la los contenidos filosóficos hayan hecho posible la actividad “pensante”.

Los temas elegidos por Gaos en su seminarios fueron estratégicos, siglo XVIII y positivismo, fueron periodos decisivos para la conformación del “pensamiento” novohispano. Se podría argumentar la relevancia de la revolución de independencia, no obstante el siglo XVIII es, para Gaos, “acaso el siglo de mayor esplendor intelectual autóctono que ha tenido México”. Mientras que, con respecto al positivismo en México, observa que éste fue utilizado para la consolidación de la Reforma. A diferencia de Eguiara, toda la revisión que hace Gaos de autores autóctonos, está impregnada del problema de la vida. En este sentido lo originario está en la circunstancia y no en el momento de imposición de las teorías filosóficas. De tal forma que:

la mayoría del pensamiento importado antes de Sigüenza no tuvo por objeto objeto americano alguno, sino los objetos originarios, objetos universales, entre ellos objetos trascendentales a este mundo. E incluso el pensamiento que tuvo por objeto objetos americanos no tuvo éstos por exclusivos, en cuanto los confronta con los universales hasta reducirlos a ellos.<sup>243</sup>

La historia del pensamiento en nuestro país se debate entre la circunstancia y su originalidad, y los temas universalistas. Gaos no busca un padre fundador, busca momentos históricos en los que lo americano haya sido el tema central del “pensamiento”. La notas de originalidad que encuentra no están en la filosofía, sino en lo político (en su relación con la conformación de los nacionalismos), lo pedagógico (en lo relacionado a la conformación de una comunidad cultural) y lo estético (en la relación del “pensamiento” con la literatura”. Es pues que el objeto americano dota del fondo de originalidad que necesita la historia del pensamiento en México para dejar de buscar el momento primigenio. En Gaos el vitalismo es el parámetro para el juicio histórico.

La investigaciones en torno a Gamarra le permiten a Gaos y a su seminario advertir un hecho fundamental, la peculiaridad del desarrollo de la filosofía moderna en nuestro territorio. Si bien, Caso lo caracterizó como moderno, Pérez, Rovira y Quiroz se ocuparon de sustentar el eclecticismo como una manifestación peculiar de la introducción de la modernidad en nuestro territorio. Encontramos que la principal peculiaridad de estos eclécticos está en los presupuestos historiográficos, con respecto a la historia del pensamiento. La concepción historiográfica positivista ubica la verdad en un tiempo lejano, hacia el cual nos dirigimos de manera inevitable. En la concepción ecléctica la verdad está dada, el problema es que ésta se nos presenta mezclada con errores. La verdad primigenia se le presentó, de manera pura, al padre Adán. El pecado original nos aparta de la pureza, de forma tal que debemos depurar, de forma constante, la verdad. La verdad no orienta la historia, como en los casos ilustrado y positivista, la verdad estaba presente, para el ecléctico. El valor de la historia de la filosofía es fundamental para esta tradición. De forma tal que la idea de un siglo XVIII ahistórico es errónea, en tanto que la modernidad ecléctica no podía

---

<sup>243</sup> *Op. Cit*, José Gaos, 1993, p. 33.

apartarse de ésta, pues la verdad está repartida, como polen en las flores de primavera, por toda la historia de la filosofía. La filosofía ecléctica no puede ser evaluada desde la perspectiva de la originalidad de sus autores, pues su trabajo era de investigación histórica constante. La búsqueda de una verdad que ya ha sido dada, pero que se nos presenta fragmentada, por efecto del pecado original. Hay que advertir que la búsqueda de la verdad no depende de criterios nacionalistas, pues esta puede manifestarse, según señala Gamarra, en todas las culturas. El eclecticismo era una filosofía ineficiente para responder al problema del nacionalismo, de ahí que Carlos III, con el cierre de la universidad, clausure esta tradición filosófica y promueva formas de pensamiento que tengan como supuesto la posibilidad de identificar un pensamiento con un espacio geopolítico.

## Bibliografía:

- Bacon, F., *The New Organon*, Cambridge University Press (Virtual Publishing), 2003.
- Benítez, L., *Descartes y el conocimiento del mundo natural*, Editorial Porrúa, México, 2004.
- \_\_\_ *Historia y ciencia en Sigüenza*, UNAM, México, 1986.
- Beuchot, M., *Filosofía y ciencia en el México Dieciochesco*, UNAM. México, 1986.
- \_\_\_ *La presencia de Descartes en la Nueva España*, en: Memorias del XI encuentro de investigadores del pensamiento novohispano, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2000.
- Borges, J., *Obras completas. 1923-1949*, Emecé Editorial, Buenos Aires, 1989.
- Castro, E. *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Editorial Universidad Nacional de Quilmes.
- Collingwood, R., *Idea de Historia*, 2ª edición, FCE, México, 2000.
- Danto, A., *Historia y narrativa*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1989.
- De la Cueva, M., et. al., *Estudios de historia de la filosofía en México*, 4ª edición, UNAM, México, 1985.
- De la Veracruz, A., *Sobre la conquista y los derechos de los indígenas*, Organización de Agustinos de Latinoamérica, México, 1994.
- Descartes, R. *Regulae ad directionem ingenii*, Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1907. Digitalizado por "the Internet Archive" en 2010 por la Universidad de Toronto. Traducción al castellano: *Reglas para la dirección del espíritu*, Alianza editorial, Madrid, 1996
- \_\_\_ *Discours de la méthode*, Editorial Flammarion, París, 2000.
- Eguiara, J., *Prólogos a la Biblioteca Mexicana*, FCE, México, 1996.
- \_\_\_ *La filosofía de la trascendencia (Selectae Dissertationes Mexicanae, tract. I, dissert. 1-2)*, IIF-UNAM, México, 1997.
- Flynn, T. *Sartre, Foucault and Historical Reason. Volume Two. A poststructuralist Mapping o History*. Editorial The University of Chicago Press. Chicago, 2005.
- Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, 2ª edición, FCE, México, 2006.
- \_\_\_ *El nacimiento de la clínica, una arqueología de la mirada médica*, Siglo XXI, México, 2009.
- \_\_\_ *Les mots et les choses, Une archeologie des sciences humaines*, Gallimard, París, 1966.
- Traducción al castellano: Foucault, M., *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, 33ª edición, Siglo XXI, México, 2007.
- \_\_\_ *Dits et écrits, Tomos 1 y 2*, Gallimard, París, 2010.
- Flaguhras, I., *El aprovechamiento de la perplejidad en la filosofía doctrinal de Kant*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Navarra, 2008.
- Gamarra, J., *Elementos de filosofía moderna, Tomo I*, UNAM, México, 1963.
- \_\_\_ *Elementos de la filosofía moderna, volumen segundo, antología*, UNAM, México, 1998.
- Gaos, J. *Obras completas, Tomo V, El pensamiento hispanoamericana, Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, UNAM, México, 1989.
- \_\_\_ *Obras Completas. Tomo VI. Pensamiento en lengua española, Pensamiento Español*. UNAM. México, 1990.

- \_\_\_ *Obras completas. Tomo VIII. Filosofía mexicana de nuestros días, En torno a la filosofía mexicana, Sobre la filosofía y la cultura en México*, UNAM, México, 1996.
- Granja, D., *Lecciones de Kant para hoy*, Editorial Anthropos-UAM, Barcelona, 2010.
- \_\_\_ *Kant en el México del siglo XIX: la recepción e influencia de su filosofía*, Signos Históricos, en línea, 2010, Enero-Junio, fecha de consulta: 23 de mayo de 2012, disponible en: <http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=34420240001>
- Hacking, I., *Representar e intervenir*, Paidós-UNAM-IIF, México, 2001.
- Hegel, G., *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, FCE, México, 2005.
- Hurtado, G., *Más allá de la modernización y de la autenticidad. Un proyecto de metafilosofía práctica latinoamericana*. En *Theoría*, Revista del colegio de Filosofía. México, 1999.
- Jeager, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, FCE, México, 1965.
- Junco, V., *Gamarra o el eclecticismo en México*, FCE, México, 1973.
- Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- Koyré, A., *Estudios de historia del pensamiento científico*, 15ª edición, Siglo XXI, México, 2000.
- \_\_\_ *From the closed World to the infinite universe*, The John Hopkins Press, Baltimore, 1957.
- Laudan, L., *El progreso y sus problemas, hacia una teoría del crecimiento científico*, Encuentro Ediciones, Madrid, 1986.
- Lecourt, D., *Para una crítica a la epistemología*, 6ª edición, Siglo XXI, México, 2005.
- Martínez, P., *La Real y Pontificia Universidad de México*, en: Cuadernos Americanos, No. 5.
- Merquior, J., *Foucault o el nihilismo de la cátedra*. FCE, México, 2006.
- Mondolfo, R., *Problemas y métodos en la investigación de la historiografía*, Tercera Edición, Editorial Eudeba, Buenos Aires, 1963.
- Moreno, R., *Ciencia y conciencia en el siglo XVIII mexicano. Antología*, UNAM, México.
- Navarro, B., *Filosofía y cultura novohispanas*, IIF-UNAM, México, 1998.
- Nicol, E., *Historicismo y existencialismo*. 3ª edición. FCE. México, 1989.
- Olivé, L., *Conocimiento, sociedad y realidad. Problemas del análisis del conocimiento y el realismo científico*, FCE, México, 1988.
- Ortega, J., *Historia como sistema*. Editorial Espasa-Calpe. Madrid, 1940.
- Prado C., *Searle and Foucault on Truth.*, Editorial Cambridge University Press, New York, 2006.
- Quiroz, O., *La introducción de la Filosofía Moderna en España. El Eclecticismo Español de los Siglos XVII y XVIII*, El Colegio de México, México, 1949.
- Reichenbach, H., *Experience and Prediction. An Analysis o the Foundations and the Structure of Knowledge*, University of Chicago Press, Chicago, 1938.
- Rorty, R., *et.al.*, *La filosofía y su historia*, Editorial Paidós Estudio, Barcelona, España 1990.
- Rovira, C., *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, UNAM, México, 1979.
- Sabot, P., *Para leer las palabras y las cosas*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.
- Salazar, A., *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, 15ª edición, Siglo XXI, México, 2001.
- Subirats, E., *La ilustración insuficiente*, editorial Taurus, Madrid, 1981.
- Trabulse, E., *et. al.*, *Historia de a ciencia en México. Estudios y textos siglo XVI*, CONACYT-



FCE, México, 2003.

Zafra, A., *Agustín Rivera y Agustín De la Rosa ante la filosofía novohispana*, Sociedad Jalisciense de Filosofía, México, 1994.