El nacimiento del mundo

Juan Rogelio Ramírez Paredes*

Hablar de mundialización implica hablar del proceso de constitución del mundo como concepto y como imagen. Esto ocurre en el contexto de la modernidad occidental. El presente artículo es un análisis acerca de los fundamentos de cualquier forma de pensar moderna, incluido su proyecto de verdad: la ciencia moderna. Es una reflexión acerca de la modernidad que pretende abarcar elementos históricos y filosóficos. No es posible detallar todos los elementos en el proceso complejo del advenimiento de la época moderna. Por ello, se han privilegiado los elementos político-histórico y teológico-filosófico como bases sobre las cuales pueda pensarse la época moderna. Esta elección es arbitraria, pues el advenimiento de una época difícilmente deja intacto algún ámbito de la actividad humana. El nacimiento del mundo como mundo es un rasgo específicamente moderno. Es en los siglos XVI, XVII y XVIII cuando nace el mundo como mundo. Esto sólo es posible porque un nuevo modo de pensar ha llegado. Se pretende entonces pensar el proceso de gestación del mundo. Al final de tal proceso queda un modo de pensar que prevalecerá en los siglos subsecuentes. Entonces, también se trata de pensar parte del origen de nuestro propio pensar, como hombres modernos que somos. Pensarse a uno mismo, al menos en parte y con todas las dificultades que esto entraña, es en el fondo a lo que este artículo invita.

Introducción

Hablar de nosotros como pueblos afro-iberoamericanos es hablar del sincretismo originario y particular de diferentes culturas en el territorio que hoy llamamos América Latina.

Reconocernos como cultura diferenciada no implica que estemos fuera de la civilización occidental. No podemos es-

* Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, México.

tar fuera, porque ello sería negar la verdad histórica de que hoy somos parte de esta civilización. A Occidente pertenecemos desde nuestro origen. La historia de nuestro principio es la historia de la incorporación forzada y, a la vez accidental, de nuestras raíces no europeas a la civilización de Occidente. Todo ello en territorio americano. Como cultura afroiberoamericana, o latinoamericana, somos parte de la civilización occidental.[1]

La civilización a la que pertenecemos ha llegado a un grado de expansión planetario que se funda, entre otras cosas, en haber extendido la imagen del mundo, es decir, una construcción de lo que llamamos "mundo" en forma de imagen. Decir una imagen del mundo moderna no es decir una imagen más del mundo. Sí es decir *la* imagen del mundo, pues esta imagen se funda en un modo de pensar propio de la modernidad originario de Occidente, es decir, de la única imagen del mundo, la moderna. Además, originariamente occidental.

Sobre esta imagen, Occidente ha pretendido uniformar históricamente a otras civilizaciones contemporáneas. No ha logrado desentrañar y ni siquiera plantear las premisas fundamentales que le permitan llegar al diálogo pendiente y necesario con Oriente. El proyecto heideggeriano ya había advertido esta situación, sin haber logrado resolverla.

En Occidente, las corrientes culturales anglosajonas occidentales han establecido una lucha con otras culturas por hacerse de la hegemonía cultural de nuestra civilización. Ésta es una lucha no concluida. En ella se observan éxitos, límites y fracasos de las diferentes culturas que configuran a Occidente.

La base material de nuestros pueblos afroiberoamericanos los coloca en desventaja frente a los procesos de colonización cultural que se traducen en inmersiones desafortunadas, de nosotros mismos, dentro de ciertas ideologías. Son desafortunadas si consideramos deseable que nosotros mismos caminemos nuestra propia historia y pensemos nuestros propios pensamientos. Adentrarnos en estas ideologías y permitir que ellas se adentren en nosotros es acreditarlas como ideologías dominantes.

Estas ideologías no son sólo posibles por la sólida base material que poseen. También lo son porque están ancladas en la misma forma de pensamiento de la que emana el mundo como imagen y a la cual pertenecemos hasta hoy.

[1] La expresión Latinoamérica resulta de dominio común en la referencia a nuestra cultura y a nuestras sociedades. En lo personal, prefiero hablar de Afroiberoamérica, por el entrelazamiento lingüístico de nuestras tres raíces originarias en este término. En este artículo, ambas palabras son usadas en forma indistinta.

Este artículo, por lo tanto, pretende establecer, en la medida de lo posible, una base sobre la cual se pueda reflexionar y recordar acerca de nuestros orígenes como cultura y como civilización. Caminar nuestra propia historia significa saber a dónde queremos encaminarla. También saber la historia que hemos caminado. Si esto lo sabemos, sabremos asimismo en dónde estamos, a dónde vamos y si queremos seguir este camino.

Pertenecer a la civilización occidental no significa permanecer ante lo evitable como si fuera inevitable. No implica tener que dejarnos avasallar por otras culturas de nuestra civilización.

Saber de los orígenes de nuestro pensamiento permite deshacer la tradición endurecida, como señaló Heidegger, y abrir las fronteras del horizonte a todo lo posible. Romper con esta tradición implica el doble ejercicio de criticar y conocer. La "crítica", así entendida, es la pregunta por lo establecido, la posibilidad de salvación de la comodidad parasitaria de aceptar lo dado.[2] La crítica puede ser orientada hacia diferentes ámbitos, pero la crítica requiere la premisa del conocimiento.

Y es en este sentido que el artículo tiene diferentes propósitos. Pretende dar a conocer y recordar; invita a reflexionarnos como cultura y como civilización; desea mostrar parte del proceso de gestación que permite a las ideologías ser dominantes o hegemónicas pero que, al mismo tiempo y en la inevitable referencia a la otredad para la construcción del sí mismo, es un proceso por el cual llegamos a ser lo que somos.

La gestación del nuevo modo de pensar moderno coincide con el doble proceso histórico de dominación europea y resistencia de nuestras raíces no occidentales. Este doble proceso de resistencia y dominación se inscribe en nosotros mismos y, no por casualidad, coincide con la época de la imagen del mundo.

Esta afirmación, de la cual parto, permite suscribir la división del artículo de la siguiente manera. Primero se explica la perspectiva filosófica inicial para poder afirmar lo anterior; posteriormente, se consideran los elementos fundamentales de cada siglo en función del doble proceso histórico ya aludido, por un lado y, por el otro, se ofrece una mirada al advenimiento del nuevo modo de pensar en Occidente que funda originariamente la imagen del mundo. Ambos lados se constituyen como la génesis de la modernidad.

---

[2] Éste es el uso vulgar —y como tal se emplea aquí— de lo que llamamos "crítica". Un uso diferente, desde una perspectiva filosófica, lo da Kant quien, cuando habla de la crítica, se refiere al establecimiento de límites.

Por las características propias del proceso de nacimiento del mundo, que ocurrió en los siglos XVI al XVIII, el artículo, entonces, recurre a los ámbitos teológico-filosófico y político-histórico como los privilegiados para esta reflexión.

El criterio metafísico de periodización histórica

Parecería que el presente tema, que trata de la historia, la política y la teología de tres siglos relativamente alejados del nuestro, nos obliga a hablar de un mundo distinto del de hoy, de algo lejano y distante, además de vasto.

Ciertamente no es posible más que delinear trazos fundamentales y arbitrarios en una amplitud de tres siglos. Sin embargo, decir que se habla de un mundo distinto del nuestro es, a todas luces, falso.

Y aunque con esta afirmación podría parecer que en lo subsecuente señalaré que aquél no es un pasado muerto, que para entender nuestro mundo es necesario realizar una genealogía de la modernidad, que tal genealogía puede partir sin lugar a dudas de tales siglos, etc., a lo que me refiero es a otra cosa —aunque un texto histórico, por su propia naturaleza, tienda a enfatizar continuidades, más cuando se trata de justificar la importancia presente de siglos pasados—. Más precisamente a aquello que Heidegger categorizó con el término "imagen del mundo".[3]

La suposición de que el mundo de los siglos XVI, XVII y XVIII fue diferente del mundo de los siglos XX y XXI es falsa en un sentido fundamental. De entrada se parte de la idea de que en los primeros puede hablarse de un mundo concebido imaginariamente. Esto no es así. No hay tránsito de una "imagen medieval" del mundo a una "imagen moderna", sino como nos ha indicado Heidegger,[4] lo que hay es una constitución del mundo en imagen. La constitución del mundo en imagen, *del mundo como mundo*, es característica de la época que hoy vivimos, la época moderna. A su vez, dicha constitución sólo ha podido ser en virtud del advenimiento de un nuevo modo de pensar. Este pensamiento, que implica la construcción de un sujeto y un objeto en un terreno gnoseológico nos llevará de manera pronta a la construcción de un sujeto moral, tan característico en la modernidad.

[3] M. Heidegger. "La época de la imagen del mundo", en *Sendas perdidas:* Losada, Buenos Aires, 1969.

[4] M. Heidegger, *op. cit*.

La sustitución de la *doctrina* medieval por la *teoría* moderna no es sino la expresión del arribo del pensamiento obstántico[5] que posibilitará fundar un nuevo proyecto de verdad, y por ende de ciencia, en un tiempo que tendrá nuevas características en su definición como "época".

Pero si no es posible hablar de mundo alguno en estos siglos, ¿de qué hablamos cuando nos referimos a ellos? Pues de aquella referencia que mienta una gestación, la gestación lenta de la modernidad, de esa "imagen del mundo" que hoy poseemos y que nos parece tan natural que llegamos a atribuirla como consustancial al pensamiento de los antiguos y los medievales. En este sentido sí podemos dar por sentado que los siglos XVI, XVII y XVIII son siglos transitorios de aquel giro que se inició en Europa en el siglo XV, y acaso antes. Porque, ¿de qué historia se podría hablar si no es de la historia de un ente en particular, de un "algo"? Podría hablarse de la historia del ser, en todo caso, pero resulta que hablar de la propia historia del ser nos conduciría a hablar de una historia entitativa, aun cuando ésta sea sólo una mera referencia para aludir al olvido del ser por la historia y el pensamiento.

¿Cabría preguntarme cuál sería el lugar del mundo en donde podría hablarse de política e historia en los siglos XVI, XVII y XVIII?[6] Porque durante estos siglos es característico que en cualquier región en la Tierra se comience a asentar una "imagen del mundo" sobre la base de una transición en el pensar y en los propios acontecimientos históricos que, ocurran donde ocurran, comienzan a fraguarse como "mundiales".

El advenimiento de una época como tal ha sido reseñado desde la perspectiva heideggeriana como aquella determinación histórica que implica una postura metafísica. Los elementos que configuran una postura metafísica siempre de forma inseparable son: el modo y la manera en que el hombre es hombre; la interpretación esencial del ser de lo existente; el proyecto esencial de la verdad, del cual se desprende su ciencia y el cual se funda en un modo del pensar; y el sentido en virtud del cual el hombre es medida.[7]

Cuando se habla de los siglos XVI, XVII y XVIII se habla del advenimiento de una postura metafísica moderna en detrimento de una postura metafísica medieval. Y cuando hablamos de época medieval nos referimos a una época de la historia euro-

[5] Que ve como "objetos" a las cosas.

[6] No así de la teología, pues siendo originalmente europea ha sido entendida tradicionalmente como el estudio de Dios, en su sentido originario, del Dios cristiano.

[7] M. Heidegger, *op. cit.*

pea que, conforme a su desenvolvimiento, inicia una "historia del mundo" propiamente hablando. La época medieval se sostiene en una postura metafísica cristiana. Por ello, para comprender el medievo es fundamental comprender el cristianismo. El cristianismo es la esencia de la época medieval. El cristianismo, como parte de la historia del pensar, toma sus preceptos más elevados en lo que ha sido denominado tradicionalmente "filosofía medieval". Dentro de tal pensamiento es donde surge la llamada teología. Impensable para los antiguos e indispensable para los medievales, la teología —como el originario estudio de Dios, del Dios cristiano en el medievo—[8] solamente se inscribe en aquella forma de pensamiento que desdibuja la frontera gnoseológica y moral entre el sujeto y el objeto tal como los concibe la modernidad. La teología se enclava en un imaginario social que no concede importancia más que al *entendimiento* y que no procura *conoce r*, sino entender a Dios, pues también vela por la inviolabilidad de lo incognoscible.

Queda claro que la política de estos siglos estuvo marcada por la tensión entre una historia que apuntaba hacia la consolidación de los estados nacionales y la lógica capitalista de la ganancia, frente a un pensamiento que padecía mutaciones irreversibles pero casi siempre a la zaga de los cambios materiales.

De hecho, no pocos autores atribuyen al supuesto desorden moral que hoy padecemos la fragmentación de marcos históricos —del cual el medievo es el último exponente—, en el que persistieron pedazos de un discurso-pensamiento que poco tenía que ver con las nuevas condiciones materiales. Aunado a ello, esas condiciones no fueron capaces de producir una eticidad reguladora capaz de abatir el relativismo individualizante propio de la modernidad.[9]

---

[8] Por supuesto que hoy la teología abarca una reflexión profunda sobre Dios, las religiones y el Diablo en el sentido más amplio. La teología se vincula de tal modo con la antropología, la ética, la ontología (y la ontoteología), la historia y la filosofía en general, que la reflexión emanada de ella resulta de un carácter bastante diferente de la vieja teología del medievo en donde, sin lugar a dudas, el centro de la reflexión era el Dios cristiano y la concepción del mal cristiano. Estudios serios respecto de las concepciones de lo divino y lo diabólico en el medievo europeo son: R. van der Hart. *The theology of angels and devil:* Notre Dame, 1973; J. Frère. "Le démon: évolution de l'ideé du mal à travers quelques personnifications", en *Cahiers d'études cathares*, 27, núm. 70, 1976; R. Brown. "The first evil will must be incomprehensible: A critique of Augustine", en *Journal of the American Academy of Religion*, 46, 1978; y J. Burton. *Satanás:* FCE, México, 1986.

[9] Véase G. Reale. *La sabiduría antigua:* Herder, Barcelona, 1996, y de A. Macintyre. *Tras la virtud:* Grijalbo, México, 1994, y *Justicia y racionalidad*.

El siglo XVI: inicios de la modernidad e incorporación de América a Occidente

Cuando Carlos V llega a España en 1517 y establece la dinastía austriaca de los Habsburgo, en tierras americanas está por consumarse la futura incorporación del continente a la cultura occidental. La Conquista,[10] consumada en 1521, es uno de los acontecimientos históricos esenciales para el inicio de una serie de hechos que implica el inicio de lo "mundial". El establecimiento de un régimen colonial fue sustento fundamental para la acumulación originaria de capital en Europa, lo que determinó una serie de reacomodos en las estructuras burocrático-políticas imperiales con la finalidad de administrar mejor la riqueza americana.

Las tareas administrativas y judiciales de los gobiernos europeos que se hallaban repartidas entre la nobleza, la Iglesia, las ciudades y los monarcas fueron concentradas en el siglo XVI. Tal es una de las características del absolutismo político que, además, coincide con el inicio de la producción capitalista de mercancías en detrimento de la producción artesanal. Como ya ha sido señalado, las monarquías de los imperios más importantes como Francia, Inglaterra y España[11] pueden ser consideradas la expresión de una ruptura definitiva con las formaciones sociales medievales de tipo piramidal y fragmentado basados en el sistema de feudos y estamentos.[12] La creación de los estados nacionales europeos como base de la expansión del sistema

[10] La Conquista más que el "Descubrimiento", aunque éste haya dejado su innegable huella en la formación de una imagen del mundo. Los contactos previos de vikingos con iroqueses y mohicanos muestran que para dicha formación era menester una relación entre Europa y América de carácter necesario, obligado, con lo cual la formación de distintas concepciones hubiera de tener como referente indispensable al "otro" en relación con uno mismo. Esto incluye el inevitable despliegue de una "historia mundial" que entrelace las distintas formaciones sociales.

[11] La consolidación de los estados absolutistas occidentales —Luis XI en Francia, Fernando e Isabel en España o Enrique VII en Inglaterra— ocurrió prácticamente al mismo tiempo, como respuesta al caos feudal y a las crisis de ingobernabilidad previas. Las Guerras de las Rosas, la Guerra de los Cien Años y la Segunda Guerra Civil de Castilla son expresiones de la decadencia del viejo orden feudal. La consolidación del absolutismo político en un periodo en donde las relaciones sociales de producción se orientan hacia formas capitalistas fue bien visto por Engels: "a esta gran transformación de las condiciones económicas vitales de la sociedad no siguió empero en el acto un cambio correspondiente de su articulación política. El orden estatal siguió siendo feudal mientras la sociedad se hacía cada vez más burguesa". F. Engels y C. Marx. "Anti-Dühring", en *Obras*, vol. 35: Crítica, Barcelona, 1977, p. 108.

[12] P. Anderson. *El Estado absolutista:* Siglo XXI, México, 1992.

capitalista en todo el mundo es básica en este proceso. El absolutismo, visto como piedra angular para la consolidación de los estados nacionales capitalistas, queda manifiesto en el papel que tuvo en el desarrollo de los ejércitos y burocracias permanentes, un sistema nacional impositivo, un derecho codificado y un incipiente mercado nacional. Tales características son propias de los estados modernos y del sistema capitalista, y encontraron su origen en el absolutismo del siglo XVI. Como es el inicio de un periodo transitorio, es de suponerse que las relaciones feudales, fundamentalmente en el campo, hayan persistido todavía un buen tiempo.

Como el grueso de la población seguía siendo campesina y ya que el espacio donde se gestaban los cambios en el pensamiento era urbano, no es exagerado afirmar que el absolutismo en un sentido esencialmente político fue la respuesta a las crisis de dominación que le precedieron. En este sentido, el objetivo fundamental y la razón de ser del absolutismo europeo fueron la reorganización de un aparato de dominación feudal.

La política del siglo XVI tuvo un escenario en donde el Estado absolutista se constituyó como un aparato de disciplina que podía operar no sólo contra los plebeyos,[13] sino contra la propia nobleza, de tal modo que las fricciones dentro de la propia clase dominante incluyeron un reacomodo y una readaptación poco suaves. A este escenario hay que agregar un oponente político de la aristocracia: la incipiente burguesía mercantil que se desarrolló en las ciudades medievales. Esto sólo fue posible por la propia dispersión de poder que era consustancial al feudalismo preabsolutista de carácter rural. El florecimiento de las ciudades era a su vez el de la burguesía mercantil naciente.

La rapidez del proceso de consolidación de los estados nacionales fue determinante en la relación entre las grandes potencias imperialistas europeas.[14] La secularización en el pensamiento incrementó las posibilidades de consolidar al sistema capi-

[13] Una medida disciplinaria en contra de los plebeyos que respondía al auge productivo emanado de las nuevas condiciones económicas manufactureras y mercantiles, así como a las exigencias políticas de la reorganización del aparato de dominación feudal cristalizado en el Estado absolutista, fue la recepción del derecho romano. El derecho romano, por un lado, aseguraba la propiedad privada, por el otro, la *quod principi placuit legis habet vicem* ulpianana se consagró como el máximo ideal de las monarquías absolutistas.

[14] No puede dejar de mencionarse que la diplomacia es fruto del Estado absolutista del siglo XVI. La historia diplomática es un punto de referencia fundamental en el quehacer político de los estados absolutistas, con todo lo que ello engendra incluyendo, por supuesto, la creación de cuerpos y agentes diplomáticos. Empero, no es posible aquí más que mencionar su importancia y lamentar la falta de espacio para profundizar en el tema.

talista sobre la base del apego a la tecnología. La reforma protestante,[15] que implicó una *interpretación* abierta de la Biblia, generó condiciones sociales para la posterior construcción de las nociones de *sujeto* y de *individuo*. Sin embargo, esto no significó que dentro de la reforma protestante no hubiera habido personajes de talla intelectual significativa.[16]

La teología del siglo XVI no fue ajena al viraje renacentista frente al antiguo escolasticismo teológico. La propia Reforma debe ser vista como la expresión histórica del viraje en el pensamiento teológico. La reflexión sobre Dios, a partir de estos siglos, terminaría abriendo la brecha para el advenimiento del predominio de la razón instrumental, pero ello ocurrió justo a partir del desarrollo del pensamiento teológico. En este sentido podemos distinguir con claridad tres espacios-momentos fundamentales del siglo XVI en la teología: la formación de la dogmática del viejo protestantismo;[17] el pensamiento opositor a dicha dogmática,[18] y la teología dentro de las iglesias reformadas.[19]

Las reflexiones teológicas motivaron corrientes de pensamiento de filosofía política, pues del espíritu reformista y de la adopción del derecho romano se desprendió el pensamiento de, por ejemplo, Hugo Grocio. En Inglaterra, esta misma unión generó la hegemonía de la doctrina de la soberanía popular.[20]

---

[15] La propia Reforma debe verse como la culminación de un proceso político de pugnas dentro de las altas cúpulas de la Iglesia. En este sentido los reyes católicos, por medio del cardenal Cisneros, anticiparon una posible "reforma" eclesiástica. Así, la Reforma debe verse como una coyuntura del proceso histórico de secularización del pensamiento que, a su vez, sirvió de base para la generación de nuevas condiciones sociales. La Reforma no es más que la expresión momentánea de un proceso histórico que es susceptible de ser visto desde diferentes ángulos. El ángulo teológico será profundizado más adelante.

[16] Martín Lutero era agustiniano. Sin embargo, la talla intelectual de uno a otro bien podría compararse a la que hubo entre Stalin y Marx. Por otra parte, Juan Calvino manifestó actitudes tan intolerantes como sus acérrimos enemigos católicos. De parecer contrario al mío es Juan Jacobo Rousseau, quien en su *Contrato social* sostiene que la figura de Calvino es grande, incluso fuera de su papel de teólogo. A mi juicio, un caso distinto dentro de la reflexión religiosa fue el de Giordano Bruno, seguidor del pensador catalán Raimundo Lulio. A Bruno lo distinguió el razonamiento en un momento de turbulencias ideológico-religiosas apasionadas.

[17] Melanchthon, quien establece en su *Corpus reformatorum* un vínculo entre Aristóteles y el cristianismo, resultó fundamental en el desarrollo del pensamiento alemán.

[18] Schwenckfeld, Franck y Weigel son representantes de lo que Dilthey llamó "teología trascendental", en W. Dilthey. *Historia de la filosofía*, vol. X: FCE, México, 1988. Esta teología se caracterizó por su rectitud, racionalidad y trascendencia.

[19] El principio de comunidad resultó ser la columna vertebral de la reflexión teológica en las iglesias reformadas. A este pensamiento pertenecen Zwinglio y Calvino.

[20] Sin embargo, ya habían reflexionado en ella los grandes pensadores españoles Suárez y Mariana.

Esta secularización del pensamiento[21] discurrió en una relación fundamentalmente técnica del hombre con el mundo sobre la base del pensamiento latino de considerar lo real como un obrar de causa y efecto *(efficere* y *effectus, causa efficiens)*. Sobre esta base la verdad moderna adquirirá un carácter epistemológico de cuantificable y predecible, a partir de la interpretación técnica del ser de lo existente como lo meramente material.

En el avance del pensamiento que funda una imagen del mundo, la reflexión es una experiencia que implica considerar al ente como *repraesentatio* o representar (poner-delante). Esto sólo es posible si la *idea* se ha vuelto *perceptio*, lo que a su vez cambia la concepción de verdad consensual por una de verdad como certeza, cambio en donde permanece la *adaecuatio* (que prevalece en la correspondencia).

> La certeza, como aseguramiento de sí [quererse a sí mismo], es la *iustitia* como justificación del respecto para con el ente y su primera causa, y con ello pertenece a lo ente. La *iustificatio,* en el sentido de la Reforma, y el concepto nietzcheano de justicia como verdad, son lo mismo.
>
> De acuerdo con la esencia, la *repraesentatio* se fundamenta en la *reflexio*. De ahí que la esencia de la obstancia en cuanto tal sólo se manifieste allí donde la esencia del pensar como "yo pienso algo"[22] se conoce y se cumplimenta de un modo propio, es decir, como reflexión.[23]

Nada más evidente en su *sido*,[24] su contenido y sus consecuencias.

Hacia la segunda mitad del siglo, Felipe II, rey de España, enfrentó con los peores resultados a la Inglaterra protestante. En este siglo las victorias inglesas sobre España, en las cuales deben incluirse los éxitos de piratas y corsarios contra los barcos españoles procedentes de América, nos hacen comprender la rapidez del desarrollo capitalista inglés sobre la base de una importante acumulación de capital, un pensamiento más acorde con el capitalismo liberal y una consolidación rápida de su Estado nacional.

---

[21] A las reflexiones teológicas es indispensable agregar los estudios sobre "filosofía de la naturaleza", es decir, las incipientes "ciencias naturales", para entender una parte importante del proceso de secularización.

[22] Que en el siglo XVII se hará plenamente explícito en el pensamiento racionalista cartesiano.

[23] M. Heidegger. "Superación de la metafísica", en *Conferencias y artículos:* Odós, Barcelona, 1994, p. 76.

[24] El esenciar de la esencia, o sea, de lo inicial.

Esta segunda mitad del siglo XVI mira también la conclusión en 1568 de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, de Bernal Díaz del Castillo, obra histórica fundamental al respecto, la llegada de las diversas órdenes religiosas a la Nueva España,[25] y del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición a las mismas tierras en 1573.

El siglo XVII: desarrollo de una nueva cultura en América y arribo del pensamiento obstántico en Europa

El siglo XVII profundizó las diferencias en el seno de la aristocracia. Repetidas rebeliones locales nobiliarias lo atestiguan,[26] como la reacción de la nobleza contra el absolutismo, reacción que nunca tuvo carácter alguno que pudiera poner en entredicho a tal sistema en la Europa continental.[27]

Pero el siglo XVII no sólo arroja los elementos históricos propios de un nuevo modo de hacer política en un escenario histórico diferente. El siglo XVII se erigirá como un siglo en el que se hacen manifiestos, con toda nitidez, nuevos modos de pensamiento. Esto es algo innegablemente moderno para la tradición de la historia de la filosofía. Un modo de pensamiento que es producto y expresión de las circunstancias históricas, pero que innegablemente repercute en ellas. En este modo de pensamiento se reconoce con toda claridad el establecimiento de una nueva postura metafísica y el advenimiento de una nueva época, la moderna.

En Francia, Descartes funda un racionalismo en donde al plantearse el *cogitare* del *ego*[28] se plantea con claridad la primacía de la razón y la duda en el método cartesiano,[29] así como la construcción de una relación sujeto-objeto que trae consigo

[25] La primera fue la de los franciscanos y, probablemente la más importante, la de los jesuitas en 1572.

[26] La más famosa es tal vez la de La Fronda en Francia, pero la más radical seguramente fue la rebelión napolitana. Al respecto véase R. Villari. *La revuelta antiespañola en Nápoles: el origen (1585-1647)*.

[27] Caso diferente fue el de Inglaterra, en donde, como bien señala Anderson: "Antes de que pudiera alcanzar la edad de su madurez, el absolutismo inglés fue derribado por una revolución burguesa." P. Anderson. *op. cit.*, p. 141. Éste es uno de los pilares del desequilibrio en la geografía política europea a favor de Inglaterra en los siglos subsecuentes, en el advenimiento de una historia mundial y la constitución de una imagen del mundo, en el arribo del sistema capitalista en el ámbito mundial y en la llegada de la época moderna como producto de una nueva postura metafísica.

[28] Aunque no se pregunta por el *sum* del *cogitare*.

[29] R. Descartes. *El discurso del método:* Porrúa, México, 1989. Descartes publicó este texto en 1637.

la forma de pensar obstántica que permite hacer del pensar una certidumbre del representar, arribando así a una imagen del mundo y al proyecto de verdad moderna: la verdad científica.[30] De tal modo la certidumbre del representar conserva la *adaecuatio* que prevalece como sustento de la verdad moderna vista, en lo general, como correspondencia y, en su máxima altura, como verdad científica.[31]

No menos importante, y sólo parcialmente opuesto, pues comparten una postura metafísica, es el empirismo inglés desarrollado por Francis Bacon.[32] La ciencia inglesa es susceptible entonces de ser diferenciada porque toma las características particulares del pensamiento baconiano. La importancia de Bacon para el desarrollo del capitalismo inglés es fundamental por dos razones. Una es que llama a hacer de la ciencia inglesa una ciencia experimental y práctica, inspirada en la física (mecánica) y no en las abstracciones matemáticas cartesianas.[33] La otra razón es que Bacon expresa con suma claridad, en su utopía, un valor que resulta de carácter fundamental en el marco axiológico del capitalismo industrial: la comodidad.[34] La comodidad justifica el propio quehacer científico, y es un valor eminentemente moderno.

La consolidación del Estado capitalista inglés a fines del siglo XVII señalará el

[30] Esto es lo que se desprende del pensamiento cartesiano. Sin embargo, la importancia de tener a Dios como referente fundamental de las reflexiones más profundas y más altas queda manifiesta en el propio Descartes y sus "Pruebas de la existencia de Dios" en las *Meditaciones metafísicas.*

[31] No es posible derivar con la profundidad que amerita el caso las implicaciones del pensamiento cartesiano en la teología de la época. A mi juicio, Pascal y Spinoza son los que recogen del modo más fructífero las reflexiones del racionalismo cartesiano. *Pensés sur la religion* de 1669 de Pascal y el *Tractatus theologico-politicus* escrito entre 1657 y 1661 de Spinoza son dos de las obras fundamentales al respecto.

[32] De no menos importancia es el trabajo de Locke y, en especial, el de Hobbes. Seguramente apoyado en las ideas galileanas de la época respecto a "filosofía natural", Hobbes realiza una aguda crítica contra la Iglesia y las creencias sobrenaturales ubicadas fuera de toda experiencia, en el análisis correspondiente al "Reino de las tinieblas" en su *Leviatán.* Spinoza, por su parte, supera el dualismo cartesiano también siguiendo los pasos de Hobbes. Spinoza plantea y resuelve el problema de la época, que es el de la relación del orden mecánico de la naturaleza con el espíritu. Lo notable en Spinoza es que lo hace reflexionando sobre la identidad, siguiendo el empirismo hobessiano y la matemática-sintética cartesiana. De tal modo la identidad esencial de la naturaleza exterior y del espíritu constituirían, según Spinoza, los dos atributos de una sustancia.

[33] Véase F. Bacon. *Magna Restauratio:* Porrúa, México, 1989, y F. Bacon. *Novum Organum:* Porrúa, México, 1989. Bacon publicó este último en 1620.

[34] Véase F. Bacon. *La Nueva Atlántida:* Porrúa, México, 1989. Aunque haya analistas que consideran a Bacon un renacentista y no un moderno, como es el caso de Blonché, es tan innegable que el renacentismo también condujo a la modernidad como que la comodidad ha alcanzado un peso específico del máximo nivel dentro del marco axiológico moderno.

advenimiento de un imperio mundial británico,[35] sobre la base de las nuevas formas de pensamiento anteriormente descritas. Tal imperio estará montado en los avances técnicos del capitalismo industrial. Éstos, a su vez, expresarán la nueva idea técnica de lo ente, es decir, una imagen del mundo.[36]

El siglo XVII es también la vuelta de los americanos a su propia historia. Si bien el cimarronaje que se inicia desde el siglo XVI es el reinicio inmediato de una historia de resistencia que hoy sigue, es en el siglo XVII en donde se aprecia mejor esta forma de subsistir.[37] El cimarronaje constituye, quizás, la herencia más valiosa de nuestra raíz negra. En el ánimo de resistencia africana, los decaídos indígenas encontraron hombres totalmente diferentes de ellos que, sin embargo, tenían el denominador común de ser víctimas del sometimiento europeo. El cimarronaje, sin posibilidad alguna de cuajar en un proyecto de transformación social, dio muestras, sin embargo, de que en el sincretismo cultural afroindígena quedaría siempre presente la facultad de defender sus identidades socioculturales, que se transformaban rápidamente por la dinámica histórica que entrelazó a nuestras tres raíces.

---

[35] Se puede considerar que las revoluciones inglesas de 1640 y 1688 son momentos cruciales del proceso de consolidación del Estado inglés capitalista. Luis XIV en Francia nunca pudo ver las modificaciones del escenario político europeo en donde Francia perdía poder frente a Inglaterra. A ello contribuyó una aparente debilidad inglesa en la década de 1660, cuando Carlos II era un protegido de Francia. Luis XIV subestimó a Inglaterra creyendo que la debilidad era permanente. Luis XIV no fue capaz, por lo tanto, de brindar un apoyo preventivo a Jacobo II en 1688, antes de que desembarcara Guillermo III. Sería uno de sus errores diplomáticos y políticos más costosos.

[36] No he hablado ni explícita ni ampliamente en torno a los procesos económicos de estos años por falta de espacio. Sin embargo, las transformaciones económicas son de carácter fundamental para la cabal comprensión del tránsito de una época a otra. Más, incluso, en el caso de la modernidad industrial que en todas las demás épocas. Pertinente es también la discusión epistemológica sobre el enfoque de tales transformaciones. Al respecto, considero que el ángulo marxista sigue siendo fundamental. Un breve, profundo y detallado estudio acerca de la Revolución industrial como corazón del advenimiento del modo de producción capitalista, con todas sus implicaciones, se encuentra en el grande y excelente trabajo de T. Ashton. *La Revolución Industrial:* FCE, México, 1996.

[37] El cimarronaje fue la primera acción social que involucró el sincretismo cultural afroindígena. Fue una primera acción social de resistencia frente a la Corona española en tiempos de los Habsburgo. Los hombres indígenas y africanos huían hacia el campo y formaban grupos que, según las crónicas españolas, bajaban a los poblados a "robarse" a las mujeres de su misma condición. Esta forma de resistencia fue iniciada por los africanos que llegaban a un mundo nuevo arrancados de sus comunidades, pero que no estaban dispuestos a pasarse el resto de sus vidas como esclavos. Este ejemplo de resistencia social fue uno de los principales elementos que finiquitaron el desgano vital indígena producido por el traumatismo de la Conquista. Las concepciones culturales del mundo y la naturaleza de los diferentes grupos étnicos nativos y africanos no resultaron contradictorias o antagónicas en la mayoría de los casos, por lo que el mestizaje físico y el sincretismo cultural se dio desde los primeros momentos.

Probablemente la muestra más clara de los alcances de esta forma de expresión en México[38] lo constituya el caso del triunfo del grupo de cimarrones, encabezado por el esclavo negro Yanga, sobre la Corona española en Veracruz. Este episodio ocurrió en 1609 y, por cierto, ha quedado muy olvidado en nuestra historia,[39] aun cuando el nombre de este guerrero sigue siendo el mismo del poblado en donde pudo establecer su colonia de hombres libertos en lo que hoy llamamos Veracruz, lo cual no fue "por gracia" de la Corona, como señalaron las crónicas, sino porque la Corona hubo de conceder para terminar con tales problemas.[40] Esto sucedió mucho antes de que los europeos *generalizaran* en *el mundo* la idea de libertad como valor universal.[41]

En otra parte de esta historia, la serie de decapitaciones del virrey Toledo en el Perú contra los incas desde el siglo XVI, no impedirá el desarrollo lento de la construcción de la utopía andina —que continuará en el siglo XVII— como una peculiar forma de reinsertar en la historia el valor antes negado de lo prehispánico, en particular de lo inca.[42]

---

[38] Aunque no debemos olvidar, entre otros, el alzamiento de indios chichimecas de Cerro Gordo en Pánuco en 1650, y el de los indios huachichiles de Nuevo León en 1651.

[39] Desafortunadamente, la historia y los aportes de nuestra *raíz* africana han sido muy descuidados. Salvo en círculos de especialistas, tal historia resulta todavía desconocida, a tal grado que en la percepción social mexicana nuestra identidad aparece sólo como el producto de dos *culturas*, y en los programas educativos básicos de las escuelas, e incluso de las universidades, apenas se menciona que hubo negros en la Colonia. Afortunadamente, las cosas han venido cambiando en lo que a historiografía se refiere, aunque sin lugar a dudas pasará todavía mucho tiempo para que se acepte la idea en forma general de que somos el producto de tres *raíces* y de que cada una de ellas involucra *más de dos culturas.* La mayor parte del mérito de nuestro redescubrimiento se lo debemos al médico Gonzalo Aguirre Beltrán, que con su estudio ya clásico abrió las puertas para investigaciones posteriores. Al respecto véase G. Aguirre. *La población negra de México* y *El negro esclavo en Nueva España: la formación colonial, la medicina popular y otros ensayos.*

[40] En 1612 la "Rebelión de los 33 negros" en la ciudad de México concluyó con la decapitación de todos ellos y la exhibición de sus cabezas en picas. La violenta respuesta colonial a un hecho posterior a la rebelión de Yanga, sólo permite concluir que las crónicas procuraron encubrir en la historia los triunfos de Yanga.

[41] Es en la Revolución Inglesa donde cobra expresión el pensamiento lockeano acerca del principio de la soberanía popular. Recordemos, sólo para efectos históricos, que el desembarco de Guillermo de Orange es en 1688 y su ascenso al trono en 1689.

[42] Véase M. Burga. *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas:* Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1988.

El siglo XVIII: fin de la hegemonía teológica en la reflexión y albores de los nuevos modelos políticos dominantes occidentales

Para el siglo XVIII Europa tiene en el idealismo monadológico alemán de Leibniz la altura máxima de la vieja teología de Melanchthon,[43] pues al reunir el cristianismo protestante con el idealismo griego se llegó a una conciencia ideal de la armonía inteligible del universo que desplazaba las concepciones mecánicas inglesa y francesa de la naturaleza. La *Teodicea* leibniziana abrirá el horizonte de posibilidades relativas a la naturaleza de Dios y del mal en un plano completamente renovado para el pensamiento teológico.

Las teologías de los siglos XVI, XVII y XVIII van a derivar en el establecimiento de los cimientos de la modernidad, pero no es posible soslayar que parten del referente fundamental divino en relación con la posibilidad de conectar a la naturaleza con el mundo moral.[44] En Inglaterra, es a partir de Hume[45] que el proceso de Ilustración inglesa tomará su máxima altura, preparando el terreno para el advenimiento del idealismo alemán kantiano.[46] Con Kant la modernidad alcanzará una plenitud intelectual que ofrecerá no sólo sus alcances, sino que mostrará sus límites y orientará definitivamente el curso de la razón fuera de los ámbitos tradicionales de la reflexión teológica.[47]

Por su parte, la Francia del siglo XVIII poseerá ingredientes históricos para hacer de su Ilustración un modelo *par excellence*. El pensamiento ilustrado francés no será ajeno, de todos modos, a asumir proclamas de la existencia de Dios en sus grandes

---

[43] Por supuesto que Leibniz no sólo tuvo tales influencias. Se reconoce en él la influencia de Giordano Bruno, Spinoza y su propio desarrollo como físico. En este sentido, fue un hombre que no desconoció los avances de Newton en este siglo.

[44] Una prueba de ello la da el propio obispo Berkeley, quien llega a sostener que no existen más que espíritus y que los cuerpos están en ellos.

[45] Destacándose, a mi parecer, en la obra de Hume, su *Ensayo sobre el conocimiento humano* y su *Tratado sobre la naturaleza humana*.

[46] El propio Kant reconocerá la importancia de Hume como impulso inicial a su propio pensamiento.

[47] Lo cual no significa que esta reflexión acabe de pronto. Incluso en el propio Kant, y hasta en Hegel, encontramos elementos de reflexión en torno a la idea de Dios y la religión. También tenemos algunos casos de "teología ilustrada" en Steimbart, Teller y Zöllmer. Esta teología se caracterizará por un sentido profundamente racional, producto del espíritu de la naciente época. Con todo, es evidente que la reflexión teológica va en retirada frente al ascenso científico.

luminarias racionales.[48] Empero, el surgimiento del positivismo[49] tendrá un enfrentamiento frontal con la reflexión teológica, de donde saldrán las bases de un pensamiento científico moderno.

Por otra parte, la resistencia violenta iniciada desde el siglo XVI en América frente al colonialismo europeo ofreció, en el caso peruano, uno de los más ilustrativos de América Latina,[50] las expresiones finales de resistencia del siglo XVIII en los movimientos sociales de Atahualpa y sobre todo el de Túpac Amaru. La rebelión de Túpac Amaru en 1780 y 1781 se constituyó en uno de los indicadores más claros de las expresiones sociales de resistencia en territorio latinoamericano. Este movimiento representa una oportunidad para el debate teórico en torno a la consideración de si se trata de un movimiento de resistencia o de transformación.[51] La tesis planteada por O'Phelan[52] acerca de que este movimiento fue reformista y no revolucionario, y que en consecuencia debiera ser considerado como una rebelión y no como una revolución, carece de sentido no sólo por la inadecuación de los términos para caracterizar históricamente a Túpac Amaru, sino también porque en política las intenciones últimas no siempre son declaradas y, en consecuencia, no podemos saber si este *movimiento de resistencia* pudo haber derivado —si hubiese tenido más éxito conforme a ciertas condiciones contingentes que no se fueron dando— en *un movimiento de transformación social*. Finalmente, la representatividad del movimiento no sólo es importante por su componente indígena, sino porque establece el final histórico de una frontera que sería superada en las posteriores guerras de independencia en los movimientos sociales del siguiente siglo.[53]

---

[48] El caso más significativo es Voltaire, quien fue, además, enemigo ideológico acérrimo del *ancient régime.*

[49] Contemos entre sus precursores a los enciclopedistas D'Alembert, Lagrange, Condillac y Turgot. Todos ellos recogidos por Comte más tarde.

[50] Para el caso mexicano se tiene la rebelión de Jacinto Canek en Yucatán en 1765.

[51] Los términos "movimientos de resistencia" o "movimientos de transformación" son míos, no de O'Phelan, y los he planteado para la reflexión en torno a la historia de las luchas latinoamericanas que miran a la sobrevivencia y a la emancipación en J. Ramírez. *¡Nunca más sin rostros! (Evolución histórica del proyecto del EZLN):* Eón (Colección Libros de El Cotidiano de la UAM-A), México, 2002. La caracterización de la discusión sobre la base de estas categorías es, por lo tanto, propia. Los términos que usa O'Phelan son los de "rebelión" y "revolución".

[52] S. O'Phelan. *La gran rebelión en los Andes: de Túpac Amaru a Túpac Catari:* s.e., Cusco, 1995.

[53] Preámbulos a las guerras independentistas, y que ya podrían ser categorizados como movimientos de transformación social, son los casos mexicanos: la Conspiración de los Machetes para expulsar a los españoles

Las manifestaciones sociales, políticas y culturales del siglo XVIII americano no se redujeron a las expresiones de los movimientos sociales, también ocurrieron pugnas dentro de las élites gobernantes. De entre ellas cabe destacar la expulsión de los jesuitas del imperio español en 1767,[54] lo cual ponía término a viejas pugnas entre las diversas órdenes monásticas. Pero todos los acontecimientos americanos que del siglo XVIII han sido referidos hasta aquí no nos harían entender la gestación de una imagen del mundo, si no fuera por los acontecimientos histórico-políticos europeos que servían de referente (entre otros) a la historia americana y de los demás lugares en la Tierra.

En Europa, España fue el país en donde el Renacimiento experimentó sus limitaciones al máximo, pues su tradición intelectual no tuvo el peso social que en otros países europeos.[55] El declive de los Habsburgo y el ascenso de la dinastía borbónica española reflejó el espíritu de los tiempos de la Ilustración, pero también los límites de ésta en España. Aun después de las reformas carolinas, el Estado absolutista español no podía ejercer su autoridad en los municipios.[56] Luego de la caída de los Habsburgo, los Borbones iniciaron una serie de reformas para retomar un control de las colonias americanas que habían venido conservando una serie de espacios autónomos frente a la Corona. Un ejemplo de ello fueron las prohibiciones al comercio intercolonial; tales reformas eran la expresión jurídica del absolutismo español que pretendían centralizar el poder imperial frente a una relativa autonomía fáctica novohispana. Dicha autonomía no significaba que la Nueva España estuviera

---

en 1799 y la conspiración independentista de los Guadalupes, que culmina en el proceso contra ellos en 1800. Un caso interesante, pero ya del siglo XIX, es el del indio Mariano, quien intenta restablecer en la sierra de Tepic, Nayarit, la monarquía de Motecuhzoma en 1801.

[54] Los jesuitas fueron la orden religiosa que más rápidamente prosperó en lo económico, lo cual les otorgó un poder político importante frente a cualquier otra entidad política, incluyendo, por supuesto, a las otras órdenes y a la Corona. Los diversos estudios han demostrado que las haciendas jesuitas eran tan productivas como cualquier otra organización económica de su tiempo, con lo cual han cuestionado seriamente la idea general de que las tierras que poseía la Iglesia —en una modalidad u otra— eran de "manos muertas". Por otro lado, la influencia del peso cultural jesuita se refleja en la publicación, en 1780, en Italia, de la *Historia antigua de México*, referente historiográfico fundamental escrito por el jesuita Francisco Javier Clavijero.

[55] Pese a la importancia de pensadores como Suárez o los intelectuales árabes de la mayor importancia radicados en España que, incluso, fraguaron en muy buena medida los inicios renacentistas de siglos anteriores, los elementos de vanguardia intelectual —como la propia Universidad de Salamanca y hasta fray Bartolomé de las Casas— nunca tuvieron una influencia política capaz de acabar con las estructuras feudales más arcaicas.

[56] El régimen señorial, existente desde los siglos XII y XIII, tenía una importancia económica clara para los nobles, pero al mismo tiempo implicaba un coto de poder local jurídico y administrativo, es decir, político.

orgánicamente estructurada y actuara como un todo con sentido. Por el contrario, la regionalización del poder era cosa común para el virreinato, por lo que los márgenes de autonomía regional frente a las autoridades españolas fueron amplios.[57]

A modo de ejemplo simbólico libertario para las colonias americanas están los sucesos de la Revolución Francesa de 1789 y la Independencia Norteamericana (iniciada en 1776 y concluida en 1783), que marcan dos momentos culminantes para el triunfo definitivo del liberalismo capitalista frente al absolutismo feudal, pero que entendidos por sí mismos indican poco más que nada. En realidad, son ápices de acciones que implican la profundización del proceso de mundialización y de creación de imagen del mundo. A este proceso hay que referirse como parte última.

El florecimiento del Estado absolutista francés en el siglo XVIII se vio opacado por el agresivo desenvolvimiento del Estado capitalista inglés. Los reales vencedores de la Guerra de Sucesión española fueron los comerciantes y banqueros londinenses, con lo que se dio el arribo del imperio mundial británico, pero también la llegada de la regencia en 1715 a Francia. La alta nobleza volvía a irrumpir en escena aprovechando el golpe inglés contra la autocracia real francesa. Aunque la toma de la regen-

[57] Sobre la amplitud —que no implica totalidad— de los márgenes de autonomía en la Nueva España frente a la Corona desde el siglo XVI existe una amplia bibliografía. Acerca de los márgenes de autonomía política novohispana en un plano internacional, véase J. Israel. *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina, 1500-1975:* FCE, México, 1975, y R. Ruggiero. *Coyunturas opuestas. La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica:* FCE/El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas (Serie Ensayos); México; acerca de la industria textil poblana como caso particular que pone de relieve la autonomía económica de la Nueva España, véase J. Bazant. "Evolución de la industria textil poblana, 1554-1845", en *Historia Mexicana*, vol. 13, núm. 4: El Colegio de México, México, abril-junio, 1964; acerca del significado político de la ilegitimidad social novohispana, véase T. Calvo. "Ilegitimidad en Zamora", en P. Gonzalbo. *Familias novohispanas de los siglos XV-XIX:* El Colegio de México, México, 1991, y T. Calvo. *Guadalajara y su región en el siglo XVII:* CEMCA/Ayuntamiento de Guadalajara, México, 1992. Acerca del significado político de los saltos interraciales en la Nueva España como manifestación social plausible de una autonomía fáctica frente a la Corona desde un punto de vista socio-político-cultural, véase N. Castillo y F. González-Hermosillo. "Raza y *status:* mestizos, mulatos, criollos, españoles e indios según sus definiciones en documentos coloniales", en *Signos. Anuario de Humanidades*, año V, t. II: UAM-A, México. Sobre una perspectiva político-cultural que aborda la persistencia de las culturas y formas de convivencia comunitarias indígenas, en relación con la existencia de una autonomía de las diversas regiones de la Nueva España que permitió dicha persistencia, véase W. Taylor. *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas:* FCE, México, 1987. Específica y clara resulta la crisis de 1640, en donde el obispo Palafox denuncia la pérdida de control efectivo por parte de la Corona sobre sus colonias americanas, particularmente la Nueva España. Sobre cuestiones relacionadas —desde diferentes perspectivas— con una autonomía importante de la Nueva España frente a la Corona española desde el siglo XVI, y que culminará con la pérdida total del control colonial de la Corona en el siglo XIX, existen innumerables autores que bien vale la pena leer y que por razones de espacio no se señalan.

cia no fue duradera, la alta nobleza tuvo en adelante un control importante de los cargos gubernamentales más altos. Goodwin señala que de 1714 a 1789 sólo hubo tres ministros que carecieron de título aristocrático.[58]

Después de Luis XIV no se prosiguió ninguna racionalización del sistema político. No se creó ningún sistema impositivo ni una administración legal uniforme, y el único intento por someter a una corporación no gubernamental fue cuando se trató de someter al clero por medio de la persecución del jansenismo, combatido en el *Parlement* parisino[59] en aras de un tradicional galicanismo. Las contradicciones dentro de la nobleza continuaron, pues como señala Anderson, mientras la monarquía pretendió gravar con impuestos la riqueza de los nobles, éstos exigían un control de la política a la monarquía.[60] Por otro lado, la burguesía francesa había adquirido un considerable poder económico sobre la base de una expansión industrial alentada por el aumento de la tasa demográfica, el intercambio colonial comercial y la relativa prosperidad agrícola. Pero para que la aristocracia francesa sucumbiera frente al naciente poder burgués se necesitaba algo más. Hacía falta que Inglaterra saliera triunfante de algunas guerras determinantes de este siglo[61] contra Francia, para que se debilitara de forma muy importante el poder aristocrático francés en su conjunto.

Por ello, no resulta entendible la victoria de la Independencia Norteamericana si no es por el papel que Francia desempeñó en ella.[62] El intento de una venganza política contra los ingleses resultó exitoso, pero el objetivo fundamental francés por

---

[58] A. Goodwin. "The social structure and economic and political attitudes of the French nobility in the 18th century", en *XIIth International Congress of Historical Sciences, Rapports*, I, p. 361.

[59] *A posteriori* París destrona a Versalles, lo cual remarca el carácter urbano de la Revolución de 1789. En palabras de Bergeron, Furet y Koselleck es el triunfo de la ciudad sobre la corte. (L. Bergeron, F. Furet y R. Koselleck. *La época de las revoluciones europeas, 1780-1848*, núm. 26: FCE, México, 1988, p. 67.)

[60] "En su lucha contra los gobiernos absolutistas en torno a este tema, la oligarquía judicial de los *parlements* llegó a utilizar cada vez más el lenguaje radical de los *philosophes*: las nociones burguesas de libertad y representación comenzaron a infiltrarse en la retórica de una de las ramas de la aristocracia francesa más inveteradamente conservadora y más parecida a una casta." P. Anderson, *op. cit.*, p. 106.

[61] Por ejemplo, en la Guerra de Sucesión austriaca los navíos ingleses propinaron severos reveses a los franceses, castigando su comercio y economía. En la Guerra de los Siete Años (1765-1763), Inglaterra le arrebató a Francia Canadá, la India, las posesiones del África Occidental y las de las Indias Occidentales.

[62] Respecto a la Independencia Norteamericana pueden verse W. Adams. *Los Estados Unidos de América:* Siglo XXI, México, 1979; M. André. *Historia de los Estados Unidos:* Blume, Barcelona, 1969. S. Morrison *et al. The growth of the American Republic:* Oxford University Press, Oxford, 1969; H. Peyret. *Los Estados Unidos:* Taurus, Madrid, 1963; L. Wright. *Breve historia de los Estados Unidos:* Limusa, México, 1969, entre otros.

intervenir en este conflicto político no era el mero ánimo revanchista antibritánico. Los franceses buscaron una parte del botín, pero nunca la encontraron. Esta aventura provocó una crisis fiscal definitiva en el Estado absolutista francés. El intento de reestructurar las finanzas a costa de la nobleza y el clero desembocó en un enfrentamiento de gran magnitud. Esto se conjuntó a un proceso de deterioro económico que veía en la realidad de 1789 a una masa popular miserable. La reacción nobiliaria contra el absolutismo monárquico derivó en una revolución burguesa que estableció los cimientos políticos[63] para el Estado de la nueva época.[64]

El resto de los estados monárquicos europeos sólo se complacieron en ver la caída del régimen francés como una oportunidad de "hacer leña del árbol caído", sin comprender, en un primer momento, el peligro que se cernía sobre ellos mismos. El hecho de que Francia, ante la amenaza exterior, haya pasado de una defensa patriótica a una cruzada libertaria, y luego a una guerra de conquistas, es algo que queda dentro del significado político de la revolución de 1789, pues la Revolución Francesa suscitó un movimiento contrarrevolucionario europeo que modificó el escenario político nuevamente.

Sin embargo, esta vez las masas campesinas desempeñaron un papel fundamental como actores políticos. La burguesía europea se afanó por vincularse a los campesinos que ya no estaban dispuestos a someterse de nuevo a unas obligaciones que habían quedado abolidas.[65]

---

[63] Parte de estos cimientos es un nacionalismo democrático que esparce la filosofía de las luces en Francia.

[64] No es posible realizar un análisis detallado de la Revolución Francesa ni de su génesis; aquí nos contentamos con hablar de su significado político. Lefebvre, incorporando la perspectiva sociológica a la historia, ha distinguido con claridad la naturaleza diferente y autónoma de los distintos movimientos sociales que se entrecruzan en la coyuntura histórica de la Revolución Francesa: el antiabsolutismo aristocrático, la reivindicación burguesa de la igualdad y las corrientes populares de los sectores pobres urbanos y de la sociedad campesina.

[65] Como sucedió en Bohemia, Hungría y la Alta Austria, pero principalmente en Polonia, cuyo caso es especial y mucho más complejo e importante de lo que parece a simple vista. En el caso polaco se contaba con una constitución conservadora y no habían sido abolidos los privilegios. Sin embargo, contaba con una larga tradición de luchas campesinas contra los privilegios feudales, con una de las burguesías más preparadas intelectualmente, con una ciudad como Varsovia que a fines del siglo XVIII tenía alrededor de 120 000 personas y centros universitarios, con un número considerable de población urbana, etc. Al respecto puede verse W. Reddaway, J. Penson, O. Halecki y R. Dyboski. *The Cambridge history of Poland from August II to Pilsudski (1679-1935):* Cambridge, 1951. Por su parte, Rusia no pareció, hasta 1800 en donde se cierra el periodo aquí tratado, sufrir realmente la amenaza de la Revolución Francesa, pues en los momentos en los cuales Pablo I

Se vislumbraba una época de revoluciones europeas que habrían de culminar en la creación de los más importantes estados nacionales capitalistas modernos en el siglo XIX. La modernidad occidental y su imagen del mundo se abrían al futuro para prevalecer en lo subsecuente.

concebía la creación de un frente antirrevolucionario, la llegada al poder de Napoleón Bonaparte parecía restaurar el orden imperial y alejar el fantasma del republicanismo. Será apenas en el siglo XIX cuando la historia rusa deparará en transformaciones mucho más profundas.