

MODERNIDAD, POSMODERNIDAD Y TRANSMODERNIDAD: UNA BÚSQUEDA ESPERANZADORA DEL TIEMPO*

EDUARDO MENDIETA*

RESUMEN

Este ensayo ofrece un acercamiento crítico a la relación entre modernidad, posmodernidad, transmodernidad y poscolonialismo. Rastrea la genealogía de las nociones fundamentales que subyacen a los regímenes temporales de la modernidad y reformula el panoptismo foucaultiano en términos de mapas espaciales y temporales. Según el autor, bajo el cristianismo existe una cronotología especial que regenta la trascendencia y la vida social en términos de cálculo de lo teleológico. Esta cronotopía ha asumido diferentes cronogramas, a saber, lo moderno, lo posmoderno y lo poscolonial. El ensayo concluye con un ejemplo práctico de cómo la cronotología de la modernidad se manifiesta en el caso de la biotecnología y la colonización genética.

* Este texto, escrito originalmente en inglés, fue traducido por Pedro Lange Churión y Marcelo Paz de la Universidad de San Francisco.

* University of San Francisco.

**MODERNITY, POSTMODERNITY AND
TRANSMODERNITY:
HOPE IN SEARCH OF TIME**

EDUARDO MENDIETA*

ABSTRACT

This essay offers a critical appraisal of the relationship between modernity, postmodernity and transmodernity (and the post-colonial). It begins with a genealogy of the fundamental notions underpinning the temporal regimes of modernity. Foucault's notion of the panopticon is reformulated not in terms of optics or oculo-centrism, but in terms of temporal and spatial mappings. Underlying Christendom, modernity, postmodernity, the author argues, is a particular chronotopology that regimented transcendence and social life in terms of a calculus of the teleological. This chronotope has assumed different chronograms, i.e. the modern, postmodern and postcolonial. The essay concludes offering a practical example of how the chronotopology of modernity works itself out in the case of biotechnology and genetic colonization.

* University of San Francisco.

1. INTRODUCCIÓN

JORGE LUIS BORGES, el escritor argentino cuyas alucinantes y precisas ficciones, creaciones híbridas y transgresoras, frecuentan espectralmente los escritos de la mayoría de los más destacados autores de la segunda mitad del siglo veinte, alude en "El diccionario enciclopédico de John Wilkins" a cierta y quizás apócrifa enciclopedia china titulada *Emporio celestial del conocimiento benévolo*. En una de sus páginas se nos plantea una inverosímil taxonomía del reino animal:

(a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en esta clasificación, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas.¹

Al comienzo del prefacio de *Las palabras y las cosas* Foucault afirma que la risa provocada por esa torgeana enciclopedia ficticia (aunque no por ello menos real) del conocimiento benévolo pulveriza "todo la familiar topografía de su propio pensamiento, una risa de la que finalmente emergerá su ya importante trabajo".

Sin embargo, ahora me gustaría provocar la risa del lector, llevándola hasta ese límite en que la risa siempre amenaza convertirse en un paroxismo incontrolable que puede, ciertamente, y de manera abrupta, transformarse en llanto. Carolus o Karl von Linnaeus (1707-1789), famoso cataloguista ("inventoriador") de nuestro conocimiento del mundo natural, ha enumerado cuatro importantes y originales grupos humanos. Uno de estos grupos caracteriza y a la vez pertenece a un continente específico. La suya era la época de la equivalencia entre destino y geografía. Linnaeus, ilustre naturalista de su época, procedió a caracterizar cada grupo humano de una manera elemental (la finalidad de las taxonomías consiste en establecer un conjunto sucinto de reglas que nos permite distinguir y por tanto catalogar aquello que es híbrido y

1. BORGES, JORGE LUIS, *Obras Completas: 1923 -1972*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1974, p. 708. Este ensayo se encuentra en el libro "Otras Inquisiciones".

heterogéneo): a los europeos se les gobernaba por leyes, a los americanos por medio de costumbres, a los asiáticos por la opinión, mientras que a los africanos se les gobernaba en base a lo contingente y lo arbitrario, ubicando a estos últimos en un estado próximo a lo primitivo².

Poco tiempo después, Hegel, a manera de eufemismo, habría de convertir esta clasificación en un relato maestro o en una lógica de la historia³. Los ingleses que inspiraron a Hegel (tal como lo ha

2. Cfr. FONTANA, JOSEP, *The Distored Past: A Reinterpretation of Europe*, translated by Colin Smith, Mass Blackwell, Cambridge, 1995, p. 125, e índice.

3. He de abstenerme de la oportunidad de discutir extensamente el eurocentrismo, el racismo y el obvio sexismo firmemente arraigados en el pensamiento hegeliano. Baste, sin embargo, referirme a dos textos centrales de dicho pensamiento: *Principios de la filosofía del derecho* y sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, textos a los cuales es imposible referirse aisladamente: "Al pueblo al que le corresponde un momento tal como principio *natural*, le está confiada la realización del mismo dentro del proceso evolutivo de la autoconciencia del espíritu universal. Este pueblo es el pueblo *dominante* en la historia universal en esa época determinada, y sólo *puede hacer época una vez en la historia* (§ 346). Frente a ese absoluto derecho suyo que le otorga el ser el representante del estadio actual del desarrollo del espíritu universal, los espíritus de los otros pueblos carecen del derecho, y, al igual que aquellos cuya época ya pasó, no cuentan más en la historia universal" § 347, *Hegel's Philosophy of Right*, translated by T. M. Knox, Clarendon Press, Oxford, 1942. *Principios de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Vermal, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975. (Los subrayados son míos). En otras palabras la elección divina manifiesta el paradero y el destino de las naciones, etc., siempre y cuando se manifieste a sí mismo como "estado", garantiza que las naciones que le hagan la guerra a naciones más débiles subyugándolas a su fuerza tiránica empero civilizadora: "El Nuevo Mundo quizá haya estado unido antaño a Europa y África. Pero en la época moderna, las tierras del Atlántico, que tenían una cultura cuando fueron descubiertas por los europeos la perdieron al entrar en contacto con éstos. La conquista del país señaló la ruina de su cultura, de la cual conservamos noticias; pero se reducen a hacernos saber que se trataba de una cultura natural, que había de perecer tan pronto como el espíritu se acercara a ella. América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres. La fauna tiene leones, tigres, cocodrilos, etcétera; pero esas fieras, aunque poseen parecido notable con las formas del viejo mundo son, sin embargo, en todos los sentidos más pequeñas, más débiles, más impotentes. Aseguran que los animales comestibles no son en el Nuevo Mundo tan nutritivos como los del viejo. Hay en América grandes rebaños de vacunos, pero la carne de vaca europea es considerada allá como un bocado exquisito." G.W.F. HEGEL, *Lectures on Philosophy of World History: Introduction*, translated by H.B. Nisbet Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 163. La cita en español

demostrado Luckács en su *El joven Hegel*⁴ no fueron menos prejuiciosos en sus clasificaciones. El nivel de desarrollo alcanzado por los pueblos debía ser determinado partir de ese momento en relación a la capacidad que tenían los pueblos de llegar o no a esa etapa conocida como capitalismo mercantil; según esto, los pueblos que no participaran de la arrebatada y fragmentadora ceguera del comercio, no eran "civilizados". El mismo Marx no estaba exento de estos profundos y generalizados prejuicios. El desarrollo social estaba determinado por los índices de desarrollo tecnológico, relacionándose también con la diferenciación y con la especialización social y estatal. Fue en esta síntesis de los modos de producción y sus consecuentes relaciones sociales que Marx provocó la confluencia del pensamiento económico inglés (de allí su soterrada experiencia de la revolución industrial), la metafísica alemana y la filosofía de la historia. El utopismo francés, si seguimos los lineamientos de Engels resultó inadecuado. La dimensión utópica de un pensamiento que nos llevaría a conquistar lo impensable y lo impredecible se subordinó a los imperativos del desarrollo tecnológico estatal; de esta perspectiva se desprenden la dictadura del proletariado y el plan quinquenal. Esto, sin embargo, rebasa los límites de este trabajo.

Me gustaría sugerir que en la actualidad se determina el nivel de desarrollo alcanzado por una sociedad según un doble criterio que incluye el desarrollo tecnológico y la incorporación a una economía de mercado, incluso ante el abandono de una percepción

corresponde a la traducción al español: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Tomo I, Revista de Occidente, Madrid, pp.174-175. Y ahora un pasaje hegeliano de la preferencia del gran escritor cubano Lezama Lima, preferencia que comparto: "Recuerdo haber leído que, a media noche, un fraile tocaba una campana para recordar a los indígenas sus deberes conyugales. Estos preceptos han sido cuerdamente ajustados primeramente hacia el fin para suscitar en los indígenas necesidades, que son el incentivo para la actividad humana." (*Ibidem*, p. 176). Para un importante comentario crítico referirse a DUSSEL, ENRIQUE, *The Invention of the Americas: The Invention of the Myth of Modernity and the Eclipse of the other*, translated by Michael Barber, Continuum, New York, 1995. (La versión original en español, *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, Nueva Utopía, Madrid, 1995).

4. LUKÁCS, GEORG, *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics*, translated by Rodney Livingston, The MIT Press, Cambridge, Mass, 1975.

metafísica de la historia. Si la gente no hace uso del Internet, no compra IBM y Microsoft, si no calza Reeboks, si no come en MacDonalds, entonces se la tilda de primitiva, sujetos pertenecientes a culturas "tradicionales" que rehusan trocar su pasado por la amnesia promocionada por la televisión. Así, nosotros, miembros de una sociedad articulada a partir de la tecnología y orientada hacia el mercado, nos convertimos en la norma por medio de la cual otras sociedades son evaluadas; estas sociedades acceden al desarrollo en la medida en que las mismas nos reflejen a nosotros mismos, meros adictos al futuro. Resaltemos, pues, la presencia de ese futuro. Si en la Edad Media lo trascendente se dispensaba desde la magnificencia de la catedral gótica, hoy en día, nuestros computadores personales, la red del Internet, al igual que los cajeros automáticos diseminados en el espacio relativo y ascéptico de los aeropuertos, se han convertido en el *locus* de aquella dispensación, dispensación que, nuevamente, se nos otorga como un futuro que es ya presente. Así lo sugiere el slogan de la multinacional Microsoft: "*where do you want to go today?*" (¿a dónde quieres llegar hoy?). En efecto la virtualización de la realidad social por medio de la diseminación de la "autopistas de información" y la colonización del mercado internacional ha resultado en una suerte de turismo cibernético⁵.

5. Quizás estas correlaciones resultan obvias pero no por ello dejan de sorprenderme. Primero, las industrias de la informática y la tecnología son en gran medida la mercancía maravillosa; poseen una obsolescencia inherente y un código de propiedad que asegura que nadie o muy pocos puedan usufructuar de su duplicación. Segundo, estas tecnologías informáticas aseguran y prometen la posibilidad de la omnisciencia y de la omnipresencia. Dichas tecnologías han conquistado la función que la Summa y la Enciclopedia tenían durante la Edad Media y la Ilustración respectivamente. Tanto la Summa como la Enciclopedia cumplían sus funciones dentro del *ethos* imperial. Hoy en día *Microsoft* perpetúa dicha función. Tercero, la noción de poder conectarse con cientos de personas literalmente diseminadas en la superficie del planeta, nos brinda la sensación de poder estar en todas partes. No obstante, esta ilusión de ubicuidad es pernicioso. ¿Cuántos centros informáticos existen en África, Asia y Latinoamérica? Nos engañamos al pensar que accedemos a la diferencia a través del Internet, pero tan sólo se nos provee más de lo mismo. La gente con la que intercambiamos mensajes por el Internet, es la misma que encontraríamos en una conferencia internacional. En cualquier caso, un nuevo fetichismo se ha manifestado: el fetichismo por las tecnologías de la informática. A menos que estemos al tanto de la dimensión capitalista e imperialista de estas nuevas formas de tecnología, continuaremos

Esta virtualización de la realidad se promueve a partir de una tecnología que se autodevora debido al vertiginoso ritmo de innovación tecnológica, tecnología destinada a la obsolescencia desde el momento mismo de su aparición en el mercado. De esta manera, vivimos en la ilusión de la ubicuidad: la sensación de poder estar en todos lados sin estar en ninguno. Esta ubicuidad no es otra cosa que el "yo trascendental" prometido por Kant, Hegel y Husserl. Así, la aporía de la omnipresencia que signa el "yo trascendental" de estos filósofos está también presente en la ubicuidad de la tecnología: ¿para qué esforzarse en obtener algo que ya se posee? La omnisciencia y la omnipresencia promovidas por el espacio cibernético conducen a la abolición de nuestro sentido de la historia y, consecuentemente, y atrofian nuestra capacidad de pensar de manera diferente. Además, el espacio cibernético niega la posibilidad de imaginar utopías a aquellos que desconocen su destino o la manera de llegar a él. Paul Virilio expresó con brillante amargura: "¿Qué habremos de esperar cuando ya no tengamos que esperar para llegar a ello?"⁶.

Si lo anterior sirve de preámbulo, ¿a dónde quiero llegar? En compañía de Borges y Foucault, aludo a una serie de taxonomías, tipologías, periodizaciones, fracturas, clasificaciones, categorizaciones, compartimentaciones. Aludo al poder de demarcar fronteras que incluyen y/o excluyen. Aludo a las "cartografías geopolíticas cognoscitivas" (para usar una expresión de Jameson) que le impostan una pátina nobiliaria al pensamiento, al mundo y a la gente de fuera de sus continentes y de su historia, incluso fuera de sus propias vidas. Borges, haciendo referencia a Wilkins pero también a las grandes enciclopedias de la cultura occidental, escribió:

preservando su función como instrumentos de colonización y preservación de una distribución y apropiación asimétricas de la riqueza planetaria. La intención de esto no es instigar a que incineremos nuestros computadores personales, o a desconectar abruptamente los cables del Internet. No, esto no pretende ser la exhortación de un neo-ludita (después de todo este escrito se ejecuto con la ayuda de Big Blue (IBM) y Word Perfect). Tan sólo quiero presentar un interrogante: ¿Quién manufactura los "chips"?, ¿quién produce el software?, ¿quién lo patenta y quién devenga utilidades?

6. Entrevista con Paul Virilio en RÖTZER, FLORIAN, *Conversations with French Philosophers*, translated by Gary E. Aylesworth, Humanities Press, Atlantic Highlands, 1994, p. 103.

"notoriamente no hay clasificación del universo que no sea arbitraria y joncetural"⁷. Toda taxonomía, todo sistema de clasificación y diferenciación, representa un acto de violencia epistemológica, metafísica e incluso fenomenológica. Aquí quisiera valerme de una brillante frase de Bill Martin: "Ya que la razón no puede ser completamente separada de la sinrazón, debe reconocerse que existe un lugar propio a la razón que es también el lugar de la sinrazón"⁸. La arbitrariedad y, por tanto, la contingencia de las taxonomías y las clasificaciones que nos trazan tanto el mapa del mundo como el de la historia se esconden tras el poder de un pronunciamiento cuya autoridad propia reposa en ese acto de violencia. ¿Quién dijo que la trayectoria del sol de la civilización va de Oriente a Occidente y termina reposando en el corazón de Europa? Y, ¿por qué? Las "cartografías geo-políticas cognoscitivas" legitiman, a la vez que desautorizan, no sólo ciertos pronunciamientos, sino también las localidades para la enunciación tanto de estos como de otros pronunciamientos; ¿por qué no se registra la existencia de filósofos africanos o asiáticos? (ni a Ghandi ni a Mao se les toma en cuenta ya que al primero se le considera un profeta y al segundo un pseudomarxista). Tanto el mapa del mundo como el de la historia se trazan, primordialmente, según lo temporal y lo cronotopológico. Era de esto de lo que quería hablar: del tiempo, de quién mide y controla el tiempo, con qué medios y a quién se temporaliza. Aludiré al quien se beneficia del tic-tac del reloj global. Haré referencia a la manera como el dinero compra el tiempo y cómo el tiempo consume el espacio. Me referiré al tiempo que mantiene vivas las locomotoras, y al tiempo que desentraña el espacio, al tiempo que lleva a la erosión de la vida: el tiempo de las máquinas que difumina la diversidad genética y erosiona lo heterogéneo de la vida. Hablaré de la modernidad, de la posmodernidad y de aquello que está más allá del tiempo y del espacio: la transmodernidad.

En primer lugar, elaboraré de manera esquemática los paralelos entre el cristianismo, la modernidad y la posmodernidad.

7. BORGES, JORGE LUIS, *Obras Completas*, p. 708.

8. MARTIN, BILL, *Humanism and its Aftermath: The Shared Fate of Deconstruction and Politics*, Humanities Press, Atlantic Highlands, 1995, p. 71.

Luego haré referencia a la crítica de estos modelos llevada a cabo por las filosofías de la liberación. Mi sugerencia es la siguiente: la posmodernidad es una modernidad implementada por nuevos medios; y, a menos que ésta sea apareada con la noción de poscolonialidad y con la crítica transmoderna sugerida por pensadores tales como Mignolo⁹, Zavela¹⁰, Bhabha¹¹, Spivak¹², y sobre todo Dussel¹³, la posmodernidad seguirá siendo un instrumento de colonización y evangelización. Finalmente, ejemplificaré mi análisis con una referencia a lo que considero uno de los desafíos más importantes a la teoría moderna de la moralidad: "la colonización de la semilla", haciendo uso de la expresión de Vandana Shiva.

2. LA CRISTIANDAD O EL ORBIS CRISTIANO

UNA RUPTURA epistemológica y ontológica se produjo cuando del encuentro entre Jerusalén y Atenas, encuentro que reunió la metafísica griega y la espiritualidad judía, nació el cristianismo. El cristianismo es la síntesis de la metafísica griega y su modo de concebir el ser, y la historia teleológica y providencial del judaísmo. Si el mundo antiguo demarcaba las fronteras desde el interior de la *ecumene* —el mundo habitable y civilizado de acuerdo con el criterio dicotómico civilización/barbarie—, la cristiandad, por su lado, circunscribía los límites de la *ecumene* según las fronteras tempo-

9. MIGNOLO, WALTER, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality & Colonization* The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1995.

10. ZAVALA, IRIS M., *Colonialism and Culture: Hispanic Modernism and the Social Imaginary*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1991.

11. BHABHA, HOMMI K., *The Location of Culture*, Routledge, London and New York, 1993.

12. SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogue*, Routledge, New York and London, 1989; *Outside in the Teaching Machine* Routledge, London and New York, 1993.

13. DUSSEL, ENRIQUE, *Op. Cit.*, y *The Underside of Modernity: Apel Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*, translated by and edited by Eduardo Mendieta Humanities Press, Atlantic Highlands, 1996. (El original en español, *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1993. La traducción incluye tres ensayos que no se encuentran en el original).

rales de un Dios que se autorrevelaba, un Dios agente de la historia. Si para los griegos y los romanos la distinción entre los bárbaros y los ciudadanos se basaba en el lenguaje, en la pertenencia a la *polis* y en la similitud de costumbres, para los cristianos la distinción se relacionaba en última instancia con el grado de aceptación y participación en un proyecto autorrealizable y divino. Si para los griegos y los romanos, bárbaro es aquel que *balbucea*, para los cristianos bárbaro es el pagano, el infiel y, sobre todo, el hereje¹⁴. Los desplazamientos de las perspectivas presuponen una redefinición radical de la naturaleza de la *ecumene*, una redefinición posible gracias a un descubrimiento o invención: la cristiandad descubrió y/o inventó a un mismo tiempo la historia y la historicidad. La primera se refiere al plan providencial de Dios, la otra se refiere a nuestro reconocimiento de ese plan. La historicidad es una experiencia de la historia subjetiva y localizada. Pero el reconocimiento de la historia no es condición suficiente para la historicidad. Si poseemos un reconocimiento subjetivo de la historia, podemos diferenciar cuán lejos o cuán cerca estamos del plan revelador de Dios. En otras palabras, nuestra conciencia de la historia es histórica y esa realización se produce a partir de una lógica inherente a la historia. Esta interdependencia entre historia e historicidad llevó a que Ranke formulara la famosa sentencia según la cual "toda época histórica está a igual distancia de Dios". Resumiendo, el imperio cristiano, el Sacro Imperio Romano" la cristiandad (*Christentum*), se define y determina temporalmente.

Ésta es aproximadamente la ruptura epistemológica y ontológica entre el desplazamiento del paradigma que acaeció durante los primeros cuatrocientos años de la era cristiana. Fueron estos los años de la patrística eclesiástica; específicamente, los años en que San Jerónimo, Tertuliano, Orígenes, San Ambrosio, Crisóstomo y sobre todo San Agustín tradujeron tanto la espiritualidad hebrea así como la metafísica griega a una *episteme* totalmente innovadora. El eje y la característica fundamental de

14. Cfr. BORST, ARNO, *Medieval Worlds: Barbarians, Heretics and Artists in the Middle Ages*, translated by The University of Chicago Press, Eric Hansen Chicago, 1992, y su trabajo supremo, *Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 6 vols., Anton Hiersemann, Stuttgart, 1957-1963.

dicha *episteme* es, como ya lo apuntamos, lo temporal. El mundo histórico y la historicidad de la subjetividad y de la sociedad gravita en torno al eje de la *Heilsgeschichte* de Dios (la historia divina). El plan de Dios, el cronotopo divino, no obstante, posee una línea temporal inequívoca. El Alpha y el Omega, la génesis y el echaton son los dos parámetros temporales que enmarcan las acciones humanas. La historia tiene un comienzo y un *telos*. La historia de la cristiandad puede ser leída como un relato de los diversos modos en que cualquiera de estos polos temporales ha sido enfatizado o marginado: o bien que estamos atrapados en la espiral descendiente de una historia de caída y de degradación o bien que nuestra historia debe autorrealizarse en la medida en que todavía no se halla, *noch nicht*, tal como lo consignó Bloch. Ambas fluctuaciones se articulan en torno a la imagen de Adán: Adán como aquel expulsado del paraíso terrenal, o Adán como prometéica promesa. La historia cristiana es, por lo tanto, o la historia de la caída y la degradación de la humanidad, lejos de la inocencia y la pureza adánica,; o el intento de capturar en un futuro nuestra *imago dei*, la plena humanidad prometida por Adán y Jesús, este último como hijo del hombre y de Dios, como segundo Adán. Pero es en la imagen de Adán en la que podemos descifrar también la cualidad particular de la temporalidad cristiana. Adán es tanto el principio como el fin. Nacemos como adanes, pero vivimos para morir y así regresar a nuestra imagen adánica. La prolepsis se encuentra con la analepsis; más concisamente, la temporalidad cristiana es una analepsis proléptica, una temporalidad que cancela y anula lo que yace en medio, lo cual es precisamente lo que otorga humanidad a la acción y a la historia. Para resumir podemos decir que la cristiandad instituyó una cronotopología del mundo por medio de la cual se traza un mapa del mismo. De este mapa resultó la imposición de los *loci* espacio-temporales sobre otras culturas. La forma particular por medio de la cual esta cronotopología adquirió semblanza se produjo en el cronograma de la evangelización que condujo al desentrañamiento de otros cronotopos y de otras experiencias de trascendencia ¹⁵.

15. Cfr. el trabajo de gran importancia de SUBIRATS, EDUARDO, *El continente*

3. LA MODERNIDAD: SECULARIZACIÓN DEL CRONOGRAMA CRISTIANO

VALIÉNDOSE DE OTROS medios, la modernidad perpetúa la cronotopología cristiana¹⁶. La modernidad es la autodescripción de la sociedad a partir del tropo de la secularización de la historia divina. ¿En qué consiste la secularización de la historia divina? Consiste en la noción de progreso, la tan conocida separación de la iglesia y del estado, el desarrollo y la diferenciación social; consiste en la diferenciación de las esferas de valor y de los sistemas y subsistemas sociales, haciendo uso de la terminología de Weber y Habermas. El progreso, el desarrollo y la diferenciación social son los instrumentos por medio de los cuales nuestras sociedades persisten en su modernidad. Calificar nuestras sociedades de modernas es en cierta medida una repetición de la empresa de los misioneros cristianos quienes se autoadjudicaban un estatus providencial, es decir, el destino manifiesto, la misión del sujeto blanco como sacrificio: evangelizar y colonizar al infiel. Si la cristiandad exportaba, como aún hoy lo hace, la trascendencia divina —las herramientas con las cuales se impostan (gentrify) los espacios geo-políticos— hoy en día exportamos progreso, desarrollo y tecnología diversos medios de continuar el mismo proyecto de impostación y de desentrañamiento del concepto de trascendencia propio de otras culturas. Calinescu¹⁷, Jauss¹⁸ e incluso el trabajo

vacío: la conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna, Siglo XXI, México, 1994.

16. Cfr. LÖWITH, KARL, *Meaning in History*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1949; GEHLEN, ARNOLD, "Die Säkularisierung des Fortschritts", en *Einblicke*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, pp. 56-68; BLOCH, ERNST, *Man on his Own: Essays in the Philosophy of Religion*, translated by E. B. Ashton, Herder and Herder, New York, 1970, y su hermoso libro, *Atheism enChristianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom*, translated by J. T. Swann, Herder and Herder, New York, 1972.

17. CALINESCU, MATEI, *Five Faces of Modernity: Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*, Duke University Press, Durham, 1987.

18. JAUSS, HANS ROBERT, *Toward an Aesthetic of Reception*, translated by Timothy Bahti, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, particularmente el capítulo, "Schlegels und Schillers Replik auf die "Querelle des Anciens et des Modernes" y su más reciente, "Die literarische Postmoderne -Rückblick auf eine umstrittene Epochenschwelle", en *Wege des Verstehens*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1994, pp. 324-345.

magistral de Peter Gay sobre la Ilustración¹⁹, han señalado la genealogía de nuestra obsesión por tildar de modernos nuestros tiempos y nuestras sociedades. Es precisamente la cronotología cristiana la que soterra algunas de las creencias más fundamentales de nuestra cultura occidental: revolución, progreso, subjetividad, libertad, democracia, y más aún, Ilustración, Renacimiento, Reforma y Barroco²⁰. La necesidad fundamental de nuestra cultura por determinar su posición de cara a la historia y a la historicidad ha llevado a la obsesiva necesidad de enunciar la modernidad de nuestro tiempo. Por ende, la modernidad es la autodescripción de la sociedad según el tropo temporal. Al autoafirmarse y autodeterminarse, la modernidad se instaura en la localidad más avanzada de la línea temporal de una historia redentora. En términos seculares, la modernidad lleva a la subordinación de todo proceso social a la tiranía de una teleología providencial, sea esta una teleología de la verdad, del progreso, del desarrollo, de la maduración, etc. La modernidad es el panóptico de Bentham cuyo centro es el cuadrante del reloj²¹.

19. Cfr. GAY, PETER, *The Enlightenment: An Interpretation, Volume One, The Rise of Modern Paganism*, Alfred A Knopf, New York, 1966 y *The Enlightenment. An Interpretation, Volume Two: The Science of Freedom* Alfred A. Knopf, New York, 1969.

20. Cfr. especialmente a PAZ, OCTAVIO, *Children of the Mire: Modern Poetry from romanticism to the Avant-Gard*, translated by. Rachel Phillips, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1974. (La versión original en español. *Los hijos del limo: del romanticismo a la vanguardia*, Seix Barral, Barcelona, 1974.)

21. Cfr. FOUCAULT, MICHEL, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, translated by Alan Sheridan, Vintage, New York, 1979, pp. 195; especialmente, p. 202. (En español, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México, 1984): "El panóptico es una máquina disociadora de la díada ver/ser visto: en el anillo periférico uno está totalmente expuesto a la vista de otros, sin nunca poder ver; en la torre central, uno ve todo, sin ser nunca visto. Es un mecanismo importante, ya que automatiza y desindividualiza el poder". El panóptico funciona de manera similar en relación con el cronotopo de la modernidad. Este cronotopo separa a aquel que mide el tiempo del que es medido por él. El tiempo, especialmente el tiempo histórico universal, se convierte entonces en un fenómeno transcultural. Cfr. también mi ensayo: "Modernity's When and Where: on the Spatial Temporal Regimes of Modernity", inédito, 1995.

22. LÜBBE, HERMANN, *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Verlag Karl Alber, München/Freiburg, 1965.

El cronograma que le otorga semblanza a la modernidad consiste en una dualidad interrelacionada de manera compleja: modernización y secularización. Para la modernidad, la modernización es parte de un proceso de secularización y vice versa²². En ambos casos, sin embargo, el proceso social es parasitario de una suerte de expoliación religiosa. En otras palabras, ambos procesos sociales representan una dependencia del *orbis* cristiano, una cristiandad que circunscribe el *ecumene*. Hoy en día, a manera de ejemplo que encarnaría aquella interrelación, nos estremecemos ante la amenaza del fundamentalismo religioso sea este en la forma del teleevangelismo, del fundamentalismo islámico o del fervor religioso de la extrema derecha. el primitivo, el salvaje y el infiel, asomados en el umbral, todavía nos atemorizan²³.

4. POSTMODERNIDAD: CRONOTOPOLOGÍA NEGATIVA DE LA MODERNIDAD

LA POSMODERNIDAD es una expresión de la angustia y el nihilismo que resultaron del derribamiento de todas las teleologías occidentales. Debido a que la cronotopología de la cristiandad y de la modernidad culminaron de una u otra forma en el holocausto del amerindio, del africano (en el "Middle Passage") y del pueblo judío —en los campos de concentración de la Segunda Guerra Mundial—, la posmodernidad nos impulsa a rechazar todo tipo de teleología. De igual manera, la posmodernidad rechaza los proyectos de modernización que terminaron en los Gulags, el Pol Pot, así como también en los "cien años de estancamiento temporal" que hemos presenciado en los países del tercer mundo. Tal como lo han apuntado James Flax y Seyla Benhabib²⁴, la posmodernidad pretende ser la piedra de toque de la metafísica occidental, de la historia occidental, y del *anthropos* occidental (la *imago* de la humanidad en la forma de un sujeto cartesiano, kantiano y hobbesiano). Haciendo eco de Jorge Luis Borges,

23. De particular relevancia para este asunto es el estudio de CASANOVA, JOSÉ, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1994.

24. BENHABIB, SEYLA ET. AL, *Feminists Contentions: A Philosophical Exchange*, Routledge, New York and London, 1994.

Derrida apunta, por ejemplo, que la historia de la metafísica así como la historia de Occidente ha sido la historia de ciertas metáforas y metonimias: estructura, *episteme*, *arché* o *telos*, etc. La matriz de esta historia ha sido el intento de pensar el ser como presencia. Más aún, este intento pretende pensarse como centro de la totalidad, que, empero, está siempre afuera de la totalidad. La matriz del proyecto metafísico de Occidente es una presencia perpetuamente diferida que exige para sí misma cierta realidad aquí y ahora. La *différance* es siempre una diferencia diferida hacia un momento anterior o posterior²⁵. La coherencia de la metafísica occidental es parasitaria de un momento de presencia que nunca es realizable, sea esta presencia manifestada en el eidos, arche, telos, energía, presencia divina, progreso, secularización y modernidad. Con Auschwitz, los Gulags e Hiroshima murió la *hybris* que motivó el auto adjudicamiento que la sociedad occidental había llevado a cabo en relación a la presencia de una diferencia perennemente diferida. La posmodernidad, con gesto comparable, pronuncia la muerte del "hombre" -el sujeto no podrá realizarse como presencia ni en el sujeto cartesiano, ni en la entidad moral y autónoma de Kant, ni en el animal político hobbesiano, ni en el buen salvaje rousseauiano, ni en el inconsciente colonizado freudiano, etc. Quizás el sujeto haya sido una configuración particular, una técnica específica para la subjetivación y la estructuración de las formas que nos permiten relacionarnos con nosotros mismos y con los demás, ya sea como amos y/o como esclavos, tal como aseveran Foucault y Derrida.

Deberían hacerse evidente las razones por las cuales tantos pensadores, entre ellos Habermas y Benhabib, ven en los posmodernos a los jóvenes conservadores de nuestra época. El pronunciamiento posmoderno en torno a la muerte de la metafísica. del hombre, de la historia ha sido entendido como el fin de los proyectos emancipatorios. En efecto, si tanto la historia como el sujeto han perecido, ¿cuál sería la motivación tras cualquier gesta emancipatoria? Si el sujeto es una ficción, una

25. DERRIDA, JACQUES, *Writing and Difference*, translated by Alan Bass, The University of Chicago Press, Chicago, 1978, p. 278 y ss. (En español, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989)

ficción que es ella misma y desde siempre un instrumento de su propia subyugación, entonces no queda más remedio que abandonar el proyecto de liberación subjetiva. Si toda teleología irrevocablemente culmina en Auschwitz, los Gulags e Hiroshima, entonces más nos valdría dejar de lado nuestra delirante persecución del futuro. Es por ello que me gustaría representar la posmodernidad bajo el cronograma del "fin de la historia" o del "fin de los metarrelatos"²⁶. Dicho cronograma no es sino otra manifestación del cronotopo instaurado por la cristiandad. Es el mismo cronotopo que observamos en la modernidad, sin embargo, en su expresión negativa. De hecho la manifestación posmoderna negativa del cronotopo cristiano es la naturaleza siempre implícita del tropo de la temporalidad. El "fin de la historia" como una cancelación y anulación de la historia no es más que un ejemplo de la prolepsis analéptica²⁷. Aquí sólo me queda aludir a la tecnología y al progreso como versiones seculares de la perfección de Dios, y a una eventual alienación de la historia y el tiempo producida por la tecnología. Un progreso perpetuo conlleva la paradójica situación de un estancamiento temporal. Como lo consigna Gehlen en "Ende der Geschichte"²⁸, resulta esencial que los cuestionamientos fundamentales de la ciencia y del conocimiento hayan sido respondidos. Tan sólo nos resta el minúsculo reto de llevar a la práctica la implementación de esas respuestas. Esto repite el tono que se escucha en las especulaciones de un Lyotard, un Rorty y un Fukuyama²⁹.

Permítanme resumir la semblanza familiar que he venido elaborando con la siguiente formulación: si la cristiandad le otorga al sujeto cristiano exclusividad para nominar el tiempo, en la

26. Cfr. NIETHAMMER, LUTZ, *Posthistoire: Has History come to and End?*, translated by Patrick Camiller, Verso, London & New York, 1992.

27. Esta expresión se la debo a mi querido colega Pedro Lange-Churión, quien a veces entiendo mejor mi pensamiento que yo mismo.

28. GEHLEN, ARNOLD, *Op. Cit.*, pp. 115-133.

29. Cfr. VATTIMO, GIANNI, *The Transparent Society*, translated by David Webb, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1992, especialmente los capítulos 5 y 6 (En español, *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990), y *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, translated by Jon R. Snyder, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1988, especialmente el capítulo 10. (En español, *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1995).

modernidad tan sólo los más modernos –los tecnológicamente aptos y socialmente privilegiados, para los que el proceso de diferenciación estructural institucionalizada es más agudo, los más secularizados y modernizados– pueden anunciar el momento histórico global. Así, en la posmodernidad nadie puede nominar el tiempo, en la medida en que la historia, el hombre y la metafísica han muerto. La posmodernidad perpetúa la intención hegemónica de la modernidad y de la cristiandad al negarle a otros la posibilidad de la historia, de la subjetividad y de un discurso auto-reflexivo (que en cierto modo es el meollo de la metafísica). En resumidas cuentas, el cronotopo de la cristiandad, tras el ropaje de sus diferentes cronogramas –evangelización, modernización y secularización, y más recientemente el fin de la historia y el fin de los metarrelatos–, se establece como el panóptico de la temporalidad. Funciona así como un mecanismo que divide la temporalización de aquello que es temporalizado. A través de este mecanismo, el tiempo desentraña tanto el espacio como la trascendencia del otro. Dicho de otro modo, el cronotopo de la modernidad o la posmodernidad desterritorializa y reterritorializa las cartografías espacio-temporales del planeta, según el cronómetro de la historia redentora, o de acuerdo con la linealidad temporal del desarrollo tecnológico, el progreso social y la integración en el mercado global.

5. HACIA LAS HETERO-CRONO-TOPOLOGÍAS

LLEGADO A ESTE punto permítanme hacer referencia a los puntos fundamentales uno de mis trabajos, "From Christendom to Polycentric *ecumene*", Las filosofías de la liberación, parcialmente inspiradas en las teologías de la liberación rompen con el eje de la cristiandad³⁰. En vez de dividir/divinizar el mundo en creyente y no creyente, las filosofías de la liberación consideran el mundo

30. Cfr. mis ensayos, "From Christendom to Polycentric *Ecumene*", en *Journal of Hispanic/Latino Theology*, Vol. 3, N° 4, May 1996, pp 57-76; "Theology of Liberation, Liberation of Philosophy: A Latin American Perspective", en *Contemporary Philosophy*, Volume XIV, No. 4, y "A New Theological Paradigm", en *Peace Review*, 7:1, 1995, pp. 101-105. En este acápite se recogen los puntos fundamentales del primer artículo, "From Christendom to Polycentric *Ecumene*".

desde una perspectiva vitalista. El Dios cristiano es primordialmente un Dios de la vida y no un Dios teólogo, un profesor sistemático de teología, o un metafísico con ínfulas de historiador –Hegel fue el último en ejercer todos estos cargos–. En tanto y en cuanto el Dios cristiano es un Dios de la vida, su rostro se perfila en todos los actos de reverencia y piedad hacia la vida tal como lo aseveró Pascal y como lo repitió Borges: "Dios es una esfera cuya circunferencia está en todas partes y cuyo centro no está en ninguno"³¹. Lo anterior implica un entendimiento radicalmente descentralizado de la trascendencia y de la religión. De manera análoga, como experiencia decentrada de lo divino, las teologías de la liberación apuntan hacia lo heterotópico y no hacia lo atópico o lo homotópico. Más importante aún, el "*locus theologicus*" está encarnado por el pobre tanto en su espacialidad como en su temporalidad. El pobre, a manera de un lente teológico en el cual podemos observar el mundo, nos lleva a ver las diferentes formas en que los pueblos yacen privados de localidad e historia, y de los medios más fundamentales de subsistencia: educación, estima e integridad. La pluralidad de modos de la pobreza nos lleva a percatarnos de las muchas maneras como lo divino se anuncia a sí mismo como ausencia, como promesa y como llamado: Dios como un pedido de tierra para el amerindio cuya presencia ha sido excluida de la tierra en los últimos quinientos años de evangelización. Dios como un llamado a la dignidad de la mujer, víctima entre víctimas, Dios como un llamado a reflejarse en los dioses de otras culturas. En resumen, los márgenes que caracterizan la *ecumene* de las teologías de la liberación se demarcan no por aquel que se excluye, sino más bien por aquel que se incluye en la comunidad de vida (para usar la terminología de Dussel)³².

La poscolonialidad³³ y la transmodernidad, de manera similar, quieren distraernos del cuadrante del reloj panóptico de la

31. BORGES, JORGE LUIS, "La esfera de Pascal", en *Obras Completas*, Vol 2, Emecé, Buenos Aires, p. 16.

32. Cfr. DUSSEL, ENRIQUE, *The Underside of Modernity*, p. 54 y ss.

33. Mi comprensión de los términos poscolonial y poscolonialidad está basado en el trabajo de MIGNOLO, WALTER, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality & Colonization*, Cfr. también PRAKASH, GYAN editor, *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton University Press, Princeton, 1994. Cfr. también WILLIAMS, PATRICK y CHRISMAN,

modernidad y fijar nuestra atención en el doble eje temporal espacial. La hegemonía del cronotopo cristiano está parcialmente predicada en su habilidad de ocluir la constante transformación de lo temporal en lo espacial, pero también, y al mismo tiempo, en la manera como oculta un desentrañamiento del espacio. El cronotopo cristiano desentraña espacios en tanto y en cuanto convierte la tierra de otros en tierra prometida³⁴. Por ejemplo, América se convirtió en el *locus* utópico so pretexto de la realización del proyecto temporal europeo –la Nueva Jerusalén–, convirtiéndose al mismo tiempo en el no lugar del amerindio³⁵. La poscolonialidad y la transmodernidad nos lleva a reflexionar sobre el proceso de secularización como un proceso dual, como un proceso con un anverso y un reverso: un sistema-mundo en el cual la riqueza de unos pocos se predica en el empobrecimiento de la mayoría. La transmodernidad y la poscolonialidad funcionan como medios de localización y hallazgo de nosotros mismos –son instrumentos de autonominación que revelan las diversas formas en que nuestra propia territorialización nos ha llevado a la desterritorialización de los demás. Ambos, la transmodernidad y la postcolonialidad son intentos de pensar el cristianismo, la modernidad y la posmodernidad desde una óptica marginal de manera tal que las dimensiones espaciales y temporales sean contempladas simultáneamente³⁶.

LAURA editors, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, Columbia University Press, New York, 1994, especialmente la cuarta parte, "Theorising Post-Coloniality: Intellectuals and Institutions", p. 269 y ss. El libro de Williams y Christman es un texto de gran utilidad para quien se interese en esta complicada temática.

34. Cfr. SUBIRATS, EDUARDO, *Op. Cit.* .

35. En este punto sigo a DELORIA, Jr., VINE, *God is Red*, Dell Publishing Co., Inc., New York y WARRIOR, ROBERT ALLEN, "Canaanites, Cowboys, and Indians: Deliverance, Conquest, and Liberation Theology Today", en *Christianity and Crisis*, 49, September 12, 1989, pp. 261-65.

36. Cfr. SCHARG, CALVIN O., *The Resources of Rationality: A Response to the Postmodern Challenge*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1992, especialmente el capítulo 6: "Transversal Rationality", pp. 148 ss. Cfr. también WELSCH, WOLFGANG, "Vernunft Heute", en Fulda, Hans Friedrich y Horstmann, Rold-Peter editors, *Vernunftbegriffe in der Moderne*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1994, pp. 380-407, y su monumental *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Suhrkamp Verlag,

6. "LA COLONIZACIÓN DE LA SEMILLA" O CÓMO EL TIEMPO DESENTRAÑA EL ESPACIO

FINALMENTE, quisiera concluir ilustrando lo que he querido decir hasta ahora al hablar del desentrañamiento del tiempo llevado a cabo por el cronotopo cristiano. Me baso en este ejemplo para resaltar no sólo las formas cómo nuestros medios de elaborar la cartografía cognoscitiva y geo-políticamente del tiempo y el espacio imposta, excluye, coloniza y por tanto homogeniza y sistematiza, para entonces vender y someterse a los imperativos del intercambio mercantil, el espacio y el tiempo de los demás, sus vidas, sus esperanzas, sus propias utopías y las perspectivas de un futuro aún no realizado.

La bio-tecnología como mecanismo que acelera el arribo del futuro, convirtiéndose así en el arma más sofisticada del arsenal del orden democrático (*dromo*=velocidad), para usar una expresión de Paul Virilio³⁷, ha desembocado en dos condiciones paradigmáticas y simultáneamente modernas y posmodernas: la erosión genética. y la privatización y apropiación de las formas de vida a través de la patentización de códigos genéticos pertenecientes a la flora y a la fauna, sin dejar de lado el genotipo humano³⁸.

Nuestra virtualización de la bio-diversidad a través de mapas genéticos nos ha llevado a la división de la semilla de la vida en la semilla como tal, en la semilla como garante de la continuación de las cosechas y la *phyla* de la vida y la semilla como grano, grano como una forma de preservar la vida. Esta división ha resultado en la transformación de la vida en un valor de uso, que, a su vez,

Frankfurt am Main, 1994. Urge una discusión seria de las propuestas de Schrag y Welsch.

37. Cfr. VIRILIO, PAUL, *Speed & Politics: An Essay on Dromology*, Semiotext (e), New York, 1986.

38. Para lo que sigue, véase KLOPPENBURG, Jr., JACK RALPH, *First the Seed: The Political Economy of Plant Biotechnology 1492-2000*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988; SHIVA, VANDANA, *The Violence of the Green Revolution*, Zed Books, London and New Jersey, 1991, pp. 241-251; del mismo autor "Biotechnological Development and the Conservation of Biodiversity", en Vandana Shiva and Ingunn Moser, editors, *Biopolitics: A Feminist and Ecological Reader on Biotechnology*, Zed Books, 1995, London and New Jersey, pp. 193-213.

deriva en una homogenización genética, en una equivalencia privada de cualidad (pensamiento de Adorno en torno a la identidad en su más alto grado, y la *Gestellen* de Heidegger elevada a la enésima potencia). Esto no es otra cosa que la erosión genética –ciertamente la realización de un empobrecimiento. En segundo lugar, la semilla como valor de uso o su equivalente, el mundo entero como una inmensa red electrónica en la que todo ha sido virtualizado, convertido en datos manipulados por los corredores de información en Tokio, Frankfurt, Nueva York, Los Angeles y Londres; esta transformación de la semilla en valor de uso ha dado como resultado la apropiación efectuada por las transnacionales de la riqueza genética de particulares espacios bio-regionales. En tercer lugar, y esto debiera resultar bastante evidente, si los dos aspectos de semilla se separan, aquel que controle la semilla como tal, habrá de controlar también la semilla como grano: aquel que controle los medios de la reproducción genética de la vida, controlará los medios para preservar y mantener la vida. En la era del misil inteligente, del Internet, de cartografías genéticas sometidas a la propiedad intelectual, la supervisión material y la coerción física se han convertido en meros rituales y despliegues atávicos. La gente está condenada a perecer antes de haber nacido, y al nacer su sustento ya tiene dueño aun antes de ser sembrado y cosechado.

7. UNA BÚSQUEDA ESPERANZADORA DEL TIEMPO... SIN CONCLUSIONES

COMO HIJO de la modernidad, rechazarla ya implica aceptarla fervientemente. Este ensayo, pues, no ha versado sobre la intención de tomar una posición determinante *vis à vis* la modernidad³⁹. De la misma manera, la perspectiva que he intentado elaborar en esta breve incursión no pretende ser ni de una postura anti-eurocéntrica ni una postura en contravía a las posiciones anti-eurocéntricas. De la misma manera en que conceptualizo a Europa como la némesis de la historia universal tiendo a pensarla como su gran promesa

39. En un comentario de una versión preliminar de este ensayo en el congreso de la "APA Eastern División" James Marsh me planteó una pregunta que llevó a percatarme de mi propio punto de vista.

prometéica emulando ciertos comentarios de Habermas⁴⁰. Aún más no puedo pensar Europa sin pensar África, Asia y América, los espejos distorsionados⁴¹ en los que se proyectan representaciones de su otredad y de sí misma, de la misma manera que es imposible pensar América -la América inventada- sin referirme a su lucha perenne por definirse y pensarse a sí misma conjuntamente y más allá de Europa⁴². Lo mismo puede decirse con respecto a África y Asia, pero por ser éste un campo ajeno a mi competencia me abstengo.

En última instancia, Europa no es menos imaginada que "América". ¿Qué constituye a Europa? ¿Cuándo se origina? Dónde se trazan sus fronteras? A mi parecer, Europa no es menos ficticia que el sujeto masculino WASP (white Anglo Saxon protestant, o blanco, anglosajon y protestante). Tanto Europa como el sujeto mencionado son instituciones, instituciones interpretativas que producen y reproducen representaciones que originan, frustran y/o posibilitan ciertos modos de acción, autopercepción, cierta renuncia o apertura hacia otros, incluyendo aquello que difiere de sí mismo. Derrida, por ejemplo, no es menos europeo que Heidegger. No obstante, una noción diferente de lo que significa ser europeo está siempre presente en sus respectivos pensamientos acerca del mundo, la historia y el lugar que estos ocupan dentro de sus respectivas identidades nacionales y sus respectivas historias. Para Derrida, Europa es algo que aún no llega a ser, a la expectativa del otro, el otro en medio de sí mismo y fuera de sí mismo –si el uso de esta distinción es justificable en el discurso de Derrida–⁴³.

40. Cfr. HABERMAS, JÜRGEN, *The Past as Future*, translated and ed. by Max Pensky, University of Nebraska Press, Lincoln & London, 1994, especialmente, "Europe's Second Chance", pp. 73 y ss.

41. Cfr. FONTANA, JOSEP, *The Distorted Past: A Reinterpretation of Europe*.

42. Cfr. ZEA, LEOPOLDO, *The Role of the Americas in History*, translated by Sonja Karsen, Rowan & Littlefield Publishers, Inc., Savage, Maryland, 1992. (La versión original en español, *América en la historia*, Revista de Occidente, Madrid, 1970). El trabajo de Zea ha sido decisivo en mi comprensión de este asunto, así como también lo ha sido el trabajo de Dussel, *The Invention of the Americas*.

43. DERRIDA, JACQUES, *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, translated by Pascale-Ann Brault and Michael B. Naas, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1992. Cfr. también la brillante discusión de Bill Martin en su reciente, *The Aftermath of Humanism*, citado anteriormente.

Para Heidegger, Europa es aquello que permanece atenazado entre el comunismo judío y un grave pragmatismo y materialismo. En última instancia, de la misma manera que el continuo y pernicioso chauvinismo que caracteriza la filosofía, el eurocentrismo es una estrategia interpretativa en vez de ser una categoría natural, para usar las palabras de Rorty. No se nace mujer o hombre, el sujeto se hace lo uno o lo otro, a uno se le socializa, uno elige entrar en esa institución que podríamos llamar la masculinidad blanca, el sujeto se alía con la Europa de Heidegger (de Husserl) o de Derrida⁴⁴. De manera similar, como ciudadanos de los Estados Unidos, elegimos las imágenes de América que posibilitan o frustran ciertas "topografías de *praxis* comunicativas" para usar la apropiada expresión de Calvin Schrag⁴⁵. "Nuestra América" en la formulación de José Martí sugiere un cuestionamiento: ¿cuál América y de quién? En mi caso es la América del Inca Garcilaso, y la América de Bartolomé de las Casas, al igual que la América de Bolívar y Santander, pero también la de Douglas, Sojourner Truth, Peirce, James y Mead, al igual que Dubois, Gates, West y Hooks.

Para concluir. Este ensayo pretende postular ciertos cuestionamientos pertinentes al poder de las topologías y las cronologías, las topografías y las cartografías. Toda periodización siempre presupone una cartografía, ciertas distribuciones, que valorizan y devalúan otros espacios y otros tiempos. Todo evento está inevitablemente ligado al *locus* donde dicho evento sucede. La preservación de las coordenadas espacio-temporales (no como coordenadas matemáticas, sino más bien como presuposiciones para todo entendimiento; específicamente, nuestras localidades de enunciación y acción), resalta lo que Walter Mignolo ha denominado hermenéuticas pluritópicas⁴⁶. La práctica occidental de vigilar el calendario de la historia universal ha relegado inevitablemente otras culturas, sociedades, y pueblos a un lugar más allá o fuera de la historia (el discurso hegeliano es el ejemplo más flagrante de lo que estamos consignando). Una hermenéutica pluritópica revelaría las consecuencias de este doble acto de la tempo-

44. Cfr. la introducción de Michael Naas al libro de Derrida, *The Other Heading*.

45. SCHRAG, CALVIN, *Op. Cit.*, p. 151.

46. MIGNOLO, WALTER, *Op. Cit.*, p. 15 y ss.

ralización y la espacialización. Así, este ensayo quiere también expandir el horizonte interpretativo implícito en la siguiente pregunta: ¿cuál es la naturaleza de nuestro mundo y sociedad contemporáneos? He intentado dilucidar las conexiones soterradas, mas con frecuencia explícitas, entre el cristianismo, la idea de Europa y ese término que continúa cautivándonos: la modernidad⁴⁷. Estas conexiones me parecen de suma importancia si acaso porque nos acercamos al tercer milenio, una denominación temporal que nos remite a nuestra herencia cristiana y que ahora y desde siempre apunta hacia Europa. No se quiere con esto insinuar, sin embargo, que Europa, la modernidad o el cristianismo son los únicos poseedores y herederos de cualquiera de estas tradiciones, sino sugerir hasta qué punto estas tradiciones han sido parasitarias, canibalizantes de la otredad: el bárbaro, el primitivo, el hereje, el buen salvaje, el caníbal, los pueblos ignorados por la historia, aquellos que aún la aguardan, el rostro del Otro en quien Europa vio simultáneamente sus peores temores y su esperanza más alentadora.

47. Parte de la ampliación del horizonte interpretativo tiene como finalidad llevarnos a pensar la modernidad como algo más heterogéneo de lo que hasta ahora ha sido articulado. David Ingram me ha sugerido la necesidad de distinguir varios tipos de modernidad, una modernidad política y una modernidad tecnológica, por ejemplo. Al aceptar su sugerencia, me propongo sumarle a la modernidad tal como la hemos entendido hasta ahora otras modalidades. Ha habido más de dos modernidades, por lo menos una política, una científica, una filosófica y una religiosa. Además, no hablaría tanto del proyecto incompleto (*unvollendet*) de la modernidad, sino más bien de una modernidad insuficiente (*die unzulängliche Modernität*). Esto no es más que un préstamo del término acuñado por SUBIRATS, EDUARDO, *La Ilustración insuficiente*, Taurus, Madrid, 1981. El primero opera bajo el presupuesto que las metas y los medios de la modernidad han sido establecidos, descubiertos, prefijados y que sólo se trata de completar estas prescripciones, de seguir al pie de la letra un mapa ya trazado, de continuar una metáfora central ya elaborada. El último opera, al contrario, bajo el supuesto de que la modernidad es una actitud inquisitiva (aquello que Welsch llama "*das Moment der Übergänge*") que cuestiona aún sus propias creencias, planes y estrategias. La modernidad es tal en tanto y en cuanto caiga en cuenta de que como proyecto es siempre insuficiente y está destinado a quedar incompleto. La Ilustración, el espíritu crítico dentro de la misma modernidad, es tan sólo verdadero en la medida en que requiera de más luces.