



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: La geografía de la utopía: regímenes espacio-temporales de la modernidad

Autor: Mendieta, Eduardo

Forma sugerida de citar: Mendieta, E. (1998). La geografía de la utopía: regímenes espacio-temporales de la modernidad. *Cuadernos Americanos*, 1(67), 238-255.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, Año XII, Núm. 67, (enero-febrero de 1998).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México.
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,
Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

LA GEOGRAFÍA DE LA UTOPIA: REGÍMENES ESPACIO-TEMPORALES DE LA MODERNIDAD

Por Eduardo MENDIETA
UNIVERSIDAD DE SAN FRANCISCO

Sobre el agotamiento de la utopía

AUNQUE NOSOTROS, hijos de la modernidad, estamos intoxicados por el futuro, y por lo más reciente, también somos los menos capaces de pensar en el futuro como alteridad radical. Por ello, los modernos estamos endurecidos e insensibles a la alteridad de la utopía. Esto no es una contradicción. Es, en cambio, una paradoja, una aporía, resultado del empeño de la modernidad en sacar provecho de la trascendencia por medio de la tecnología. Nuestra acelerada experiencia del tiempo ha llevado a la *stasis* temporal. De este modo, nos hemos olvidado de la temporalidad del tiempo (*der zeiten der Zeit*). Parafraseando a Heidegger, a nuestro olvido del Ser corresponde nuestro olvido del tiempo. Por ello, la cancelación moderna de la utopía no es una contradicción porque pertenece a la naturaleza del tiempo ser experimentado temporalmente, aun cuando esta temporalidad dice que el tiempo se ha convertido en sólo una recurrencia de lo mismo. La suposición es que hay alguna relación intrínseca entre tiempo y utopía. Respecto del tiempo, podemos dirigirnos al autor de *Ser y tiempo*. Heidegger habló de la temporalidad del tiempo, de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) de la historia, donde la historicidad es el nombre de la temporalidad del horizonte dentro del cual experimentamos nuestra propia proyección hacia adelante, avanzando hacia el vacío del futuro. Reinhart Koselleck, influido por Heidegger, recoge estas ideas y las transforma en categorías de análisis histórico (Koselleck 1985). En efecto, en la obra de Koselleck hay una identificación de la historia y el tiempo, en cuanto el tiempo mismo se ha convertido en medio de la historia. Más aún, esta correspondencia es fundamental para la

modernidad. Lo que hace la novedad o unicidad de nuestra *Neuzeit* es que "el tiempo no sigue siendo solamente la forma en la que se desarrollan todas las historias, sino que adquiere él mismo una cualidad histórica. La historia no se efectúa en el tiempo, sino a través del tiempo" (Koselleck 1985: 307). Es esta unidad de tiempo e historia en la modernidad que permite a Koselleck hablar de la "temporalización" de la historia por el progreso y la conciencia histórica. En otras palabras, el progreso y la conciencia histórica, como manifestaciones de nuevos modos de temporalidad, permiten la "temporalización" de la historia en un proceso de "historia universal" (316). Esencial para la experiencia de la historia en la modernidad es que es percibida para formar parte de un proceso, o proyecto, histórico universal, cuyo despliegue es anticipado así como catalizado por el "progreso". El progreso, debe notarse, es siempre tanto catalizador como anticipación. El progreso es la anticipación de sí mismo, como cuando notamos el progreso en las opiniones, o la progresividad de programas, que pueden resultar en progreso real. Efectivamente, el progreso es un medio para el testimonio privilegiado y la participación en el despliegue de la historia temporalizada. El progreso actúa como un puente entre el tiempo y la historia; lo hace en la medida que el tiempo ha sido historizado y la historia ha sido temporalizada. Efectivamente, el progreso actúa como un catalizador de esta codeterminación. Es el progreso lo que permite a la modernidad asimilar la "contemporaneidad de lo no-contemporáneo" dentro de la trama de una experiencia unificada de historia universal (256, 282).

Yendo más allá de Heidegger, y de hecho volviéndose contra el último Heidegger, Koselleck tradujo la fenomenología hermenéutica en una metodología histórica, una investigación en la experiencia historizada de la historia misma. Fue esta metodología lo que informó su obra en el voluminoso y seminal *Geschichtliche Grundbegriffe*, un diccionario histórico en siete volúmenes de los conceptos fundamentales que moldearon la entrada de Alemania en la modernidad (Brunner 1972-1992). Una ojeada a las contribuciones de Koselleck para este "léxico histórico del lenguaje sociopolítico en Alemania" revela que para él todo pensamiento, como experiencia histórica, está determinado por la tensión entre un "espacio de experiencia" y un "horizonte de expectativa". Mientras el espacio de experiencia se refiere al pasado, el horizonte de expectativa se refiere al futuro. Uno es memoria, el otro es esperanza. Y si es cierto que no puede haber "expectativa sin experiencia ni experiencia sin expectativa" (Koselleck 1985: 270), ambos permanecen

irreductibles. Ambos permanecen inasimilables al otro mientras, sin embargo, el futuro siga siendo un inesperado, indescifrable horizonte, un horizonte que retrocede en cuanto nos acercamos a él. En otras palabras, la esperanza se derrumba cuando el horizonte de expectativa es reducido a ser una extensión del pasado, una proyección o prolongación del espacio de experiencia. Efectivamente, ¿qué podemos aún esperar si ya hemos llegado a la tierra prometida, la utopía? O, para decirlo en la bella frase de Paul Virilio, “¿qué habremos de esperar cuando ya no tengamos que esperar para llegar a ello?” (Rötzer 1994: 103).

Por otro lado, la utopía, en cuanto aquello que mantiene viva la esperanza, es del mismo modo eviscerada cuando su espacio de posible realización ha sido evacuado por el tiempo mercantilizado. La esperanza se derrumba cuando su tiempo ha sido vaciado por la mercantilización llevada a cabo por la innovación tecnológica y la productividad económica. Lo que hay que subrayar es el parentesco y tensión entre “espacio” de experiencia y horizonte de “expectativa”. Es esta tensión y parentesco lo que anima también la productividad de la utopía. La intención de este ensayo es explorar la crisis contemporánea del pensamiento utópico a través de las rúbricas que nos ofrece la obra de Koselleck. La afirmación central es que para entender la crisis contemporánea de la utopía necesitamos desarrollar una historia de la utopía, por oximórico que esto pueda sonar. En efecto, anticipando argumentos posteriores, es central para esta afirmación que una historia de la utopía requiere una historia tanto del tiempo como del espacio. Por esta razón, comprensiblemente, lo que estoy ofreciendo son sólo incursiones y líneas de acercamiento. Ahora, como estrategia para abordar la cuestión de la crisis de la utopía, quisiera ofrecer las siguientes tesis.

La *primera* tesis que me gustaría defender aquí es que la modernidad, como autodescripción y autoafirmación de la sociedad por medio del tropo del progreso, es una reglamentación del tiempo que ha llevado al derrumbe de la tensión entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa. El derrumbe de esta tensión resultó de asimilar el futuro en el presente su espacio de experiencia, a través de la función catalizadora y homogeneizadora del progreso; progreso, sin embargo, construido en sentido muy restringido, como veremos. Lo que la santidad y pureza eran para la vida teocrática de la Europa medieval, lo es el progreso para las sociedades modernas, es decir una vía para acercarse al *non plus ultra* de la parusía, la Ciudad de Dios, la Ciudad Celeste, la Nueva Jerusalén.

Salvo que, evidentemente, mientras la santidad y pureza siguieron siempre siendo huidizas —debido al pecado original— el progreso ha sido enbridado y hecho trabajar para la humanidad (véase Paz 1974). En otras palabras, veo en la asimilación contemporánea de la utopía en el progreso, hecha por la modernidad, y la consiguiente renuncia al pensamiento utópico por la posmodernidad, una aporía que reclama un repensamiento de los modos en que hemos pensado y experimentado el tiempo en nuestros tiempos. Si, por un lado, el futuro es una mera extensión del presente y su pasado inmediato, como afirma el fetichismo del progreso de la modernidad, y por otro lado la utopía debe evitarse a toda costa porque pronto se convierte en un infierno, como argumentan los posmodernos, entonces no sólo estamos en la imposible situación de haber viciado nuestra propia futuridad, sino que también hemos cooptado y colonizado veladamente otra capacidad de la sociedad para la trascendencia.

Es ésta mi *segunda* tesis principal: la reglamentación del tiempo hecha por la modernidad ha resultado en la asimilación de otra diferencia temporal de la sociedad, otras experiencias del tiempo. La modernidad no sólo ha cancelado nuestras propias utopías o ucronías, también ha saqueado y transformado en vestigios otras experiencias de alteridad temporal. A esta tesis corresponde el reconocimiento de que la imaginación utópica que ha animado y guiado a Occidente desde el nacimiento de la modernidad ha sido hondamente codeterminada por el descubrimiento/invencción del “Nuevo Mundo”. En efecto, el pensamiento utópico en términos de *topos* de felicidad, realización, regeneración y redención habría sido inimaginable sin el 1492. Usando la terminología y palabras de Ernst Bloch, el *Homo contemplativus* no se habría convertido en *Homo faber* (Bloch 1986: vol. 2, 747ss); en otras palabras, la humanidad nunca habría ascendido al *status* de semidiós que el Renacimiento le asignó. Una arqueología de la modernidad así como una cartografía de las geografías de la utopía es imposible sin una consideración de las “américas”. La historia de la utopía que debemos desarrollar debe al mismo tiempo ser una historia de “américa”, como el lugar y tiempo en que el imaginario occidental inscribió sus utopías (y distopías). Podemos incluso ir más allá, la historia de la utopía debe ser una historia de “américa” como constructo y como tropo que permitió el desarrollo de una experiencia única tanto del tiempo como del espacio en la sociedad occidental. En efecto, como nota Koselleck, el descubrimiento del “Nuevo Mundo” permitió la sincronización de tiempos heterogéneos en una experiencia temporalizada homogénea de la historia universal.

Mi *tercera* tesis es que la reglamentación del tiempo hecha por la modernidad asumió el carácter de un panóptico temporal. De hecho, voy a ofrecer una lectura temporal de la reinscripción foucaultiana del panóptico de Bentham. En esta medida, lo siguiente es un ejercicio de desenmascaramiento y desmistificación de la arquitectura panóptica de la modernidad. Además, el análisis de la modernidad como un panóptico temporal espera ilustrar cómo la modernidad ha asimilado heterotopías en la utopía o eucronía de la cultura occidental tecnológicamente adicta. La modernidad como panóptico temporal, por lo tanto, va a ofrecernos una clave para descifrar los mecanismos a través de los cuales la utopía fue construida de determinada manera, llevando por ello a su desecamiento y agotamiento.

La tesis *cuarta* y final, que figura prolépticamente en el título oximórico de este ensayo, es que ni una utopía ni una ucronía consienten ser colocadas en una geografía que puede ser mapeada, trazada, circunscrita, inscrita y controlada. Por otro lado, cualquier geografía que podamos ofrecer es ya un detrito de una perspectiva. Si un mapa es siempre una perspectiva particular, toda geografía ya implica su mapeo. En tal medida no hay geografías inocentes, objetivas o innegables, del mismo modo que sólo hay mapas anejos a itinerarios específicos. Esto es más cierto cuando a una geografía le gustaría ofrecer los perfiles aproximados de lo que nos permite pensarnos a nosotros mismos diferentes, de manera que luego podamos ofrecer críticas de nosotros mismos. Me gustaría por lo tanto recomendar a nuestras geografías que rechacen mapear la alteridad temporal de los otros mientras descubren nuestra propia localidad espacio-temporal. La afinidad electiva entre la arquitectura panóptica de la modernidad y la geografía es aquí supuesta con la esperanza de hacerla explícita. Una manera de poder empezar a cumplir con tal pagaré es llevando a un primer plano la curiosa comprobación de que una geografía que fuera totalmente cuidadosa y perfecta sería redundante; sería el territorio mismo. Y que toda utopía o ucronía que consienta en ser colocada en el mapa de alguien habrá ya abandonado su función de *non plus ultra*. Curiosamente, esta misma tensión es también articulada en la obra de Koselleck, por lo menos si la leemos como hice al comienzo de este ensayo. Por un lado, tenemos la temporalización de la historia y el tiempo que caracteriza nuestro *Neuzeit*. Por otro, tenemos el derrumbe del espacio de experiencia y del horizonte de expectativa

cada uno en el otro. Más aún, lo segundo es un resultado directo de lo primero. Paradójicamente, esta última idea es imposible sin la transformación anterior.

El proyecto americano de Europa

EL historiador de las ideas colombiano Germán Arciniegas apprehendió muy adecuadamente la centralidad de América en la transformación del imaginario occidental cuando escribió: “Después del cristianismo, nada ha producido un cambio tan radical en el pensamiento europeo como la presencia de América” (Arciniegas 1975: 13). Lo que quedó claro, o fue claro por mucho tiempo, es que “el verdadero descubrimiento” fue en cambio una “invención” (O’Gorman 1961). Si algo fue descubierto, fue otra Europa, otras dimensiones y aspectos de la cultura occidental (Dussel 1995). Más precisamente, a través de la invención de “América”, Europa pudo remozarse, reinventarse a sí misma. Leopoldo Zea ya notó en los setenta que “América no era otra cosa que el ideal de Europa. En el Nuevo Mundo sólo quería ver lo que había deseado que fuera Europa” (Zea 1970, citado en Ainsa 1992: 47). Octavio Paz, de manera similar, notó que “No se puede entender América si se olvida que somos un capítulo de las utopías europeas” (citado en Ainsa 1992: 143). América no ha sido sino un proyecto perpetuo de la cultura occidental; la cristalización tanto de la Cristiandad como de la búsqueda de Europa por hacerse a sí misma en el proceso de hacer el mundo a su imagen (Woodward 1991). Efectivamente, poco puede hablarse de Europa sin hablar del cristianismo (o los cristianismos) como de América sin la sedimentación de ambos.

Con la invención/descubrimiento de América, Europa y la Cristiandad entraron a una etapa de historia universal, y esta entrada está marcada por el “descubrimiento” de la utopía. Las raíces de la *Utopía* de Tomás Moro en América han sido ampliamente investigadas y documentadas (Zavala 1965). En efecto, hay cierta ironía en el documento fundamental de Moro. Mientras *Utopía* se refiere a un no-lugar, su espacio de narración está inconfundiblemente localizado. Como señala Arciniegas “dice y no dice —rubores de intelectual— que Utopía es un lugar inexistente, pero lo clava en el mapa real” (Arciniegas 1976: 63). El no-lugar de la sociedad ideal que retrata, narra, por boca de Hithlodeo, está seguramente basado en la narrativa de Vespucci, aquel por quien “América” es

nombrada. América, el Nuevo Mundo, “descubierta” por Amerigo Vespucci, ofreció no sólo a Moro, sino a través de él a Europa, un espacio y tiempo ideales. Es sobre este espacio y tiempo ideales que tanto la Cristiandad como Europa proyectaron —y siguen proyectando— la alteridad de la utopía. Utopía, por lo tanto, es la cristalización de la alteridad; la alteridad codificada como un cronotopo ideal. Pero, del mismo modo que no hay espacio absoluto abstracto, como estableció Lefebvre, tampoco hay un cronotopo ideal absoluto. Todo lo que hay son diferentes configuraciones de cronotopos ideales producidos bajo condiciones históricas muy específicas. Por ello, incluso la *prima facie* radical alteridad de la utopía como cronotopo ideal, una configuración de un *eutopos* y un *eucronos*, no es sino rastro de un imaginario dado. América es la marca más evidente de este rastro. América, sin embargo, fue más que una invención o un rastro de este imaginario transformado: fue también una condición material de posibilidad. América fue, en efecto, tanto condición como proyecto. De manera interesante, en nuestros días, América sigue siendo tanto un punto de partida como un *telos*.

Cómo América ofreció las condiciones materiales de posibilidad para esta “temporalización” y “espacialización” de la utopía hace necesaria una genealogía. Afortunadamente, ya Ainsa nos ofreció ideas inevitables de una genealogía de los discursos utópicos de y sobre América. Para Fernando Ainsa, una genealogía de los discursos utópicos americanos exige que investiguemos las siguientes áreas: primero, debemos inquirir en los arquetipos y mitos que precedieron el descubrimiento del Nuevo Mundo y los modos en que éstos fueron “traspuestos” en la *tabula rasa* del nuevo continente. Es cuestión de investigar los discursos “preutópicos” que van a ser transformados y adquirir valor en un nuevo tiempo y espacio. Segundo, debemos estar atentos a la consolidación y desarrollo de estos discursos que buscan catalogar e indexar a través de la descripción, clasificación y categorización las costumbres, lenguajes y rituales de los pueblos recientemente descubiertos del Nuevo Mundo. Es interesante que una genealogía de la utopía nos remita a una genealogía de los discursos sobre los “nativos”, “salvajes” y “primitivos” (véase Mason 1990). Tercero, debemos colocar en primer lugar el papel que el milenarismo tuvo en la conquista y evangelización del Nuevo Mundo. La Cruz y la Espada, puede decirse, proyectaron la misma sombra sobre el nuevo continente. Cuarto, debemos registrar los modos en que el milenarismo

y el fervor religioso fueron transformados en el afán de reforma social en cuanto los primeros pasos de la conquista cedieron el lugar a las posteriores etapas de la colonización (Ainsa 1992: 133ss).

Mientras las dos primeras áreas de investigación genealógica nos dan idea de cómo América hizo posible la espacialización de la utopía, las últimas dos áreas nos dan idea de su temporalización. El Nuevo Mundo, la cuarta parte del Mundo, tal como se empezó a conocer en el siglo xvi, ofreció el espacio sobre el cual los antiguos mitos pudieron ser traspuestos y reinscritos. Se desarrollaron discursos completos que trataron de asimilar esta nueva parte del mundo en las narrativas existentes y en las visiones mítico-poéticas del Mundo. A su vez, estos mitos fueron reformulados, remozados para adecuarse a una nueva espacialidad. Lo que es importante para nuestros propósitos es que en el siglo xv Europa estaba confinada al mundo mediterráneo: al este los mongoles, al sur los musulmanes, al oeste el borde del Mundo. Para decirlo francamente, no había mucho espacio para ser usado como reserva o coto para la imaginación transgresora. El Nuevo Mundo también ofreció un recurso temporal y un espejo temporal. Con el descubrimiento de y el encuentro con las hasta entonces desconocidas culturas tuvo lugar una disonancia temporal que abrió el horizonte de la futuridad (de nuevo véase Koselleck 1985: 247). Ya sea de forma peyorativa o como elogio, el Nuevo Mundo siempre ha sido la tierra del futuro, el lugar del mañana, el horizonte de esperanza que siempre ofrece más tiempo, más posibilidades de transformación y renovación. Puede decirse que América fue, y aún es, el Oeste temporal del imaginario europeo.

En nuestros días, América sigue siendo el proyecto de la cultura occidental, y menos el proyecto de América misma (Zea 1991). Es un proyecto a través del cual Europa se ha alterizado a sí misma tanto para criticarse como para reafirmarse como el punto extremo en el avance del tiempo histórico universal. La historia de la utopía está casada con la historia de América como condición y como proyecto. Es quizás por esta razón que el lamentado agotamiento de las energías utópicas tiene que ver con el pronunciamiento de una *Pax americana* por apologistas como Rorty y Fukuyama, y el fin del "siglo americano" anunciado por Henry Luce en la primera mitad de este siglo. El problema, sin embargo, es de reconocer que la utopía que impulsó a Europa a europeizar al mundo ha llegado a su fin al tiempo que nuevas configuraciones espacio-temporales se perfilan en el horizonte.

*La economía política de la temporalización.
La modernidad como panóptico temporal*

Lo que puede o debe decirse de la posmodernidad depende de lo que puede o debe decirse sobre la modernidad. Y a la inversa, lo que se dice de la modernidad permite y supone ciertos pronunciamientos sobre lo posmoderno. Por lo tanto: ¿qué es modernidad? Voy a señalar una serie de palabras afines que subrayan la riqueza semántica que reviste el término: modernización, modernismo, moderno. ¿Cuál es la relación entre la modernidad y la modernización, el modernismo y lo moderno? La modernidad es la búsqueda de lo moderno por medio de la modernización, que es sentida y expresada estéticamente como modernismo. La modernidad es la autodenominación, autoafirmación y autolegitimación de la sociedad de acuerdo con la reglamentación de lo temporal. Es el disciplinamiento de la sociedad a través del manejo del tiempo: lo moderno. Su eslogan es: Dinero es tiempo y tiempo es dinero. Dinero, en efecto, es el mundo que gira alrededor del capital cada vez más rápido (Lash y Urry 1994). El dinero es tiempo coagulado —*lebendige Arbeit* en una frase de Marx—, la vida del trabajador o del no trabajador cuya vida es también sedimentada como capital (Dussel 1988, 1996). Es quizás redundante notar que la diferencia entre el rico y el pobre es de tiempo: el pobre no tiene futuro, el rico puede comprar tiempo creando por ello un futuro. Éste es quizás el significado del título tentativo de esta sección. El tiempo es ganancia para algunos, del mismo modo que es la pérdida de algún otro. Más aún, del mismo modo que hay un tiempo del pobre y un tiempo del rico, donde el tiempo del rico es más valioso, más caro, hay un tiempo de la mujer y del hombre, donde el tiempo del hombre es más valioso que el de la mujer. No es de extrañar que esta división corra a lo largo de las líneas de lo público-privado. El tiempo privado es el tiempo de la mujer, y como tal es menos valorado que el tiempo público. Como Helga Nowotny notó perspicazmente:

Vista la poderosa estructuración temporal de la vida cotidiana por los sistemas de tiempo fijados y gobernados por el mercado y el Estado, y vistos los cambios estructurales que están llevando a las sociedades industrializadas fuera de la era de la máquina y colocándolos bajo los regímenes temporales de las nuevas tecnologías, entonces no es sorprendente que las políticas del tiempo *per se* se hayan convertido en un problema estratégico clave para áreas de la política de otra manera muy diferentemente estructuradas (Nowotny 1994: 111).

Lo que aquí hay que subrayar, sin embargo, es que, lo veamos ya sea desde el punto de vista del individuo o del de la sociedad, o incluso del de unidades culturales enteras —como el Occidente— el tiempo está siendo regulado a través de la interacción entre los imperativos del mercado y la juridificación del Estado. La mercantilización y la juridificación son dos lados del mismo proceso de la producción de temporalidad. El tiempo es estructurado y estructurante. Es decir: es consumido y parcelado de acuerdo con esquemas preexistentes. Pero es también un medio para la codificación y reglamentación de la vida individual, social e histórica. La modernidad, y ésta es la afirmación que estoy haciendo, es el nombre de un modo particular en que el tiempo ha llegado a asumir un papel productivo muy específico. Porque el tiempo es apropiado y producido, pero también distribuido, de manera única por el mercado y el Estado (véase Harvey 1985, 1989; Lefebvre 1991; Bromley 1994; Gregory 1993). Son esta apropiación, producción y distribución del tiempo que estoy interesado en relacionar con la utopía y sus geografías. Porque, del mismo modo que el sexismo es parasitario en el envilecimiento del *otro* del falo, la hegemonía del régimen temporal de Occidente se predica sobre su saqueo de la alteridad temporal. Y, como Fernando Ainsa ha notado, el discurso utópico desde 1492 ha sido determinado por el consumo de la alteridad del otro (Ainsa 1994: 267). La reinscripción hecha por Foucault del panóptico de Bentham dentro de la matriz de la espacialidad nos permite discernir más claramente los lazos entre la producción del tiempo y el espacio y la colonización de la utopía a través de la tecnología.

Como estructuración temporal de la vida social realizada a través del régimen temporal del Estado y el mercado, la modernidad es un panóptico temporal (Foucault 1979: 195ss). Quizá merece resaltarse que Bentham fue el primero en formular la idea del panóptico como un principio carcelario; es decir, como la arquitectura de la eficiencia para el control de la desviación y la delincuencia. Su eficiencia deriva de los modos en que virtualiza y automatiza el poder. Un panóptico permite a alguien ver sin ser visto, lo que significa que permite a algunos ser vistos mientras a éstos no se les permite mirar (ver) a su vez. Esto posibilita la omnisciencia de la mirada disciplinaria y su automatización. El panóptico, por lo tanto, es un mecanismo que perpetúa el ejercicio del poder sin siquiera requerir de alguien que lo ejercite y despliegue. El poder se convierte en autolegitimador y autopropagador. En las manos de Foucault, sin embargo, el panóptico cumplía una función disciplinaria en cuanto permite la diseminación e institucionalización del

ocularismo de la episteme moderna. El panóptico es la apoteosis del ojo, que aquí vale por la mente. En el panóptico, la naturaleza y estructura carcelaria y disciplinaria de la sociedad moderna es exquisitamente ilustrada y contemplada. O, más precisamente, el panóptico es una sinécdoque de nuestros tiempos. La modernidad ha sido designada de acuerdo con una arquitectura panóptica: todo queda bajo el ojo vigilante de la torre, que ve sin ser visto. Sin embargo, en la reformulación que estoy sugiriendo del panóptico de Foucault, éste se ha convertido en la apoteosis de un mecanismo que reglamenta no sólo el espacio sino también el tiempo.¹ Esta reformulación puede ser expresada aforísticamente de la siguiente manera: *la modernidad es un panóptico cuya torre es el ojo omnisciente del tiempo*; es un mecanismo para la partición de cronometrar (temporalizar) y ser cronometrado (ser temporalizado). Esto es: algunos pueden contemplar y determinar el tiempo, mientras otros son contemplados y determinados por el tiempo. Algunos son víctimas del tiempo, otros son su motor.

La modernidad trabaja como un mecanismo que separa el cronometrar (temporalizar) y el ser cronometrado (ser temporalizado). Es por esta razón que mientras cada uno debe escribir su historia en términos de su interacción con Occidente, Occidente a su vez puede escribir la historia del mundo como la historia de sí mismo, como historia universal. Ligados a la estructura panóptica de la modernidad, descubrimos que la modernidad es también la situación epocal en la que la sociedad llega al frente como una estructura con-

¹ La modernidad es un régimen tempo-espacial, para ser más preciso. Aquí, debido a exigencias de espacio, sólo discuto los aspectos temporales de este régimen. Por el momento, y como una ojeada a cómo la modernidad actúa también como régimen temporal, permítanme notar que un aspecto fundamental de llamar a algo *primitivo, premoderno*, es relegarlo a espacios primitivos, inmaduros, desolados, despoblados, salvajes, caóticos, superados. En el tablado mental colonial, que los nativos americanos fueran 'primitivos' significaba que su tierra estaba siendo devastada, no iba a ser cuidada, criada. La civilización y la modernidad se otorgan a sí mismas el papel de salvar la naturaleza y la tierra de la ruina de lo primitivo, lo no moderno y lo premoderno. La Revolución Verde que tuvo lugar en los cincuenta y sesenta es un perfecto ejemplo. Esta revolución, sin embargo, ya era proléptica en los primeros encuentros con la fauna y flora de América (véase Shiva 1991, 1997; Sale 1990 y Gerbi 1986). En resumen: la modernidad es un modo de eviscerar los espacios de otra gente y reinscribirlos de acuerdo con nuestros imperativos tecnológicos. Cuando los primeros Peregrinos llegaron y más tarde, después que arrojaron a los amerindios de su tierra, nos cegamos a nosotros mismos sobre lo que éstos ya habían hecho con su tierra; no pudimos ver su propia tecnología, su propio cuidado y crianza de la tierra.

ceptual para la organización y constitución de agentes. La sociedad nació con la modernidad, porque la modernidad constituye a los individuos como sujetos; esto es, los *yo* son individualizados a través de la *sujeción*, su constituirse en sujetos, mientras sus asociaciones económicas y políticas, que colaboran en su sujeción, son incorporadas en las totalidades del Estado y la nación. Ser un sujeto es ser un individuo político, económico y social, que posee ciertos derechos, deberes y exigencias económicas. La modernidad, a su vez, es la constitución de la sociedad de acuerdo con la reglamentación de las coordinadas espacio-temporales que permiten o impiden a los sujetos actuar: dominios privado y público, nación, ley, etcétera.

¿Cómo es disciplinada la sociedad a través del establecimiento de un régimen temporal que segrega una determinada economía política del tiempo? Sólo somos modernos en cuanto hemos alcanzado lo moderno, es decir lo último dentro de un *continuum* temporal que se supone representa un despliegue valorativo o crecimiento. Ser moderno significa que usted está en el punto extremo en el avance del tiempo, obviamente un tiempo entendido como una trayectoria teleológica. Toda dimensión de la sociedad debe rendirse a este imperativo, el imperativo de ser lo más nuevo, lo último, más y más moderno. Por eso, y resumiendo, somos modernos si nuestras instituciones sociales representan las formas más avanzadas de organización social. El corolario de esta valoración es que aquellos que no viven este modelo son inmediatamente rotulados como primitivos, no modernos, premodernos. Entonces, si una sociedad dada no tiene o no vive según el mismo modelo, o no se organiza a sí misma por el mismo tipo de organización social, es relegada a una posición subordinada dentro de la jerarquía temporal establecida por la economía política que distribuye el poder temporal. Ser moderno, evidentemente, supone la atribución, asignación y distribución del poder. La modernidad de algunos es la pre o no-modernidad de algún otro, y por lo tanto su subordinación o relegamiento concomitante. El más moderno de los modernos tiene la autoridad de comandar, de dirigir, de señalar el camino adelante. Después de todo, ellos, quienes son los más modernos, pueden ver más allá y más claramente, porque están en el punto más avanzado en el frente del tiempo: son la vanguardia. ¿Cómo, sin embargo, nos hacemos modernos? ¿Cómo nos posicionamos en las líneas fronterizas del tiempo? —una manera interesante de reformular la cuestión es: ¿cómo nos aseguramos que estamos más cerca de Dios, de la salvación, del reino de Dios, tal como fue planteada por todo el pensamiento cristiano con su concepto de historia salvífi-

ca? (*Heilsgeschichte*)? La modernización es el medio por el cual todos los órdenes, niveles, estratos de la sociedad son adaptados, orientados, sincronizados, racionalizados y puestos al día. Los gobiernos deben hacerse eficientes, burocratizados, las ciudades planificadas, las escuelas homogeneizadas, el transporte encarrilado y planificado. Los sujetos, o más bien agentes, deben ser modernizados, esto es, sometidos a la disciplina del tiempo. Los sujetos deben hacerse modernos haciéndose autónomos, autodeterminados, autoconscientes. Como Freud señaló: donde está el *id* deberá estar el *ego*; o sea que los sujetos se hacen autogobernados a través de la conquista y contención de lo inconsciente, lo libidinal, las fuerzas oscuras de lo telúrico y atávico. Ser un sujeto moderno significa ser transparente para uno mismo, ser autónomo ética, política y epistemológicamente. En efecto, ser un sujeto moderno significa haber sufrido la expurgación de lo que es heterogéneo y heterónimo dentro de nosotros mismos. Esto es igualmente válido para las así llamadas ciencias naturales. La modernidad de una sociedad es en parte calibrada por la modernidad de sus ciencias. En efecto, parte esencial de la modernización es la transformación de la ciencia en un medio para la producción de equipos y artilugios sociales y tecnológicos más modernos. Ser moderno es haber pasado por el bautismo transformador de la ciencia. En la modernidad, la ciencia es un mecanismo para la producción del tiempo: ahorra tiempo, consume tiempo, comprime y disgrega el tiempo. La ciencia puede hacer esto porque supone tener a su disposición los equipos y aparatos, herramientas, esquemas analíticos más depurados para la disección y vivisección de la naturaleza. La ciencia es el escalpelo más agudo para el tiempo; es su lente indeformable.

En resumen: la modernidad es la búsqueda de la reglamentación temporal de los mundos objetivo, social y subjetivo por medio de la modernización. La modernización, a su vez, es la diferenciación y desheteronomización de la esfera, valores y agentes sociales. Sobre todo, la modernidad es la economía política que permite tanto la reglamentación de nuestra y, quizás más importante, de otras sociedades.

*La posmodernidad
como el agotamiento del tiempo de la modernidad*

AHORA, una vez hecho el anterior análisis de la modernidad, ¿qué es entonces lo *posmoderno*? Es por encima de todo un desencanto con el desencanto —para usar la maravillosa frase de Nor-

bert Lechner (Lechner 1993: 148). La posmodernidad es la crisis y el abandono de la búsqueda de la unidad de la razón, los *yo*, las sociedades, la historia. De aquí su celebración de lo heterogéneo, lo híbrido, lo Otro como diferencia total. En esta medida, lo posmoderno es también el anuncio de la desdiferenciación de las estructuras sociales, la explosión de lo carnavalesco, lo asincrónico, lo disfuncional, lo transversal. La posmodernidad, con respecto a los medios y máquinas epistémicos, es la denuncia de la imposibilidad de la pureza y transparencia de la representación y percepción, donde el Lenguaje no es solamente una herramienta para la fiel representación del mundo, sino la real condición de posibilidad de su experiencia, su nombramiento. El lenguaje no es aleatorio a la experiencia, es su *sine qua non*. La estructura, la forma, el esquema, son contaminados por la arbitrariedad, indocilidad, duplicidad y nebulosidad del lenguaje. Y la mente, como mucho, es el nombre de nuestra reflexión de segundo orden sobre el lenguaje, y en el peor de los casos, un fantasma lingüístico, un solecismo. No somos espectadores holgazanes de la realidad. Estamos constituidos con ella en la medida en que la constituimos. Lo real es siempre la sombra de nuestra mirada: lo que no vemos cuando lo miramos (como Luhman tan adecuadamente dijo). La realidad es un detrito, pero no menos importante por esta razón.

De ahí el anuncio hecho por la posmodernidad de la muerte de la ciencia y el conocimiento. Lo que en cambio tenemos son configuraciones particulares, contingentes epistémicas que obedecen a imperativos sociales, que reflejan imágenes de sí mismas. La posmodernidad es por ende el pronunciamiento de la muerte de la inocencia de la ciencia —éste se ha convertido en no más que nuestra magia particular; el fetichismo del totem de la razón instrumental. La posmodernidad, entonces, es la simultánea desnaturalización y resocialización de la realidad y la percepción. Todo es siempre, ha sido siempre, una segunda naturaleza. En esta medida, entonces, los *yo* se convierten en agentes; o la conciencia e identidad se convierten en problemas de acción; es decir, la politización del espacio social en términos de cómo las personas son habilitadas o inhabilitadas para proyectarse a sí mismas en el espacio social. Central en esta repolitización del espacio social es el desenmascaramiento del carácter dado de la subjetividad o acción. De este modo, la otra cara de la repolitización de la acción es la desnaturalización de la subjetividad (y con ella el abandono de la naturalidad de la sexualidad; el género alcanza hasta el final, como Butler notó). En este sentido,

ser humano, ser un agente social, corresponde a diferentes espacios sociales, que poseen todos sus lógicas e imperativos. Ninguno, sin embargo, es más verdadero, o más natural que el otro. Por lo tanto, todas las culturas están igualmente cerca de Dios, para usar la expresión de Ranke. La posmodernidad es paralelamente el fin de la historia. La posmodernidad es el abandono de la búsqueda de las grandes teleologías que alimentaron la modernización de Europa y la europeización del mundo. La historia, la historia del desarrollo, ilustración, innovación tecnológica, transformación social, murió, postula la posmodernidad, con Auschwitz, Hiroshima y los Gulags de la Unión Soviética. Es la disgregación de los grandes *récits*, las meta-metanarrativas que dieron coherencia y legitimidad al impulso homogeneizador hacia la modernidad. El *telos* se convirtió en *ésjaton*, el *ésjaton* en holocausto, el holocausto en el fin de la historia. La posmodernidad, entonces y por sobre todo, es el desencanto de la sociedad occidental con su propio desencanto, su narcisismo, su plenipotencia (véase Batstone *et al.* 1997). El desencanto con el desencanto ha sido articulado formulísticamente como la muerte del Hombre, la Razón y la Historia. El posmodernismo, entonces, es la cautela ante la *hybris* de la cultura moderna que quería no sólo contarnos lo que significa ser humano, sino también por dónde soplaban los vientos del paraíso. Por sobre todo, la posmodernidad es la escritura del obituario de la utopía.

Para resumir: lo que he estado ofreciendo es una arqueología de la cultura (pos)moderna que muestre las continuidades entre la modernidad y la posmodernidad. He argumentado que ambas condiciones epocales, aunque operan de acuerdo con diferentes lógicas en los niveles de las subjetividades, economía, política y ciencia, sin embargo continúan rigiendo el tiempo desde el punto de vista de los imperativos occidentales. La modernidad, así como la posmodernidad, sigue siendo un panóptico temporal. Si la modernidad prometió el futuro en términos de tecnología, ahora la posmodernidad vicia la alteridad temporal en términos del agotamiento de la utopía, el fin de la ciencia y el fin de la historia. En última instancia, la modernidad nos ofreció una cartografía positiva de la utopía, mientras la posmodernidad nos ofreció una negativa. En ambos casos, el territorio de la utopía ha sido ya mapeado por una geografía que da primacía a la mirada del mundo occidental. Pienso que estas transiciones, deslizamientos y regímenes son registrados en la misma transformación que "América" ha sufrido en el horizonte del imaginario social de la sociedad occidental (véase Ainsa 1992).

Por lo tanto, del mismo modo que el mundo medieval fue transformado por la "cura geográfica" que el Nuevo Mundo ofreció, hoy que "América" ha dejado de ser la frontera extrema del Occidente, nuestro mundo está necesitado de una utopía más allá de la geografía "occidental" y el tiempo occidental. ¿Cómo, en otras palabras, podemos pensar la emancipación y la transformación del mundo sin el *telos* de una violencia final, limpiadora, litúrgica, o sin la economía política de las esperanzas últimas, y las promesas últimas que determinan las coordenadas del mapa imperial de la (pos)modernidad?

Traducción del inglés de Hernán G. H. Taboada

BIBLIOGRAFÍA

- Ainsa, Fernando, *De la Edad de Oro a El Dorado: génesis del discurso utópico americano*, México, FCE, 1992.
- , "Génesis del discurso utópico americano", en Julio Orgeta y José Vázquez, 1994, pp. 267-277.
- Alexander, P. y R. Gill, *Utopias*, Londres, Duckworth, 1984.
- Arciniegas, Germán, *Latin America: a cultural history*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1975.
- , *America en Europa*, Buenos Aires, Sudamericana, 1976.
- Baczko, Bronislaw, *Utopian lights: the evolution of the idea of social progress*, Nueva York, Paragon House, 1989.
- Batstone, D. et al., eds., *Liberation theologies, postmodernity and the Americas*, Nueva York y Londres, Routledge, 1997.
- Beverly, John y José Oviedo, eds., *The postmodernism debate in Latin America: a special issue of boundary*, Durham, Duke University Press, 1993.
- Bloch, Ernst, *The principle of hope*, 3 vols., Cambridge, MA, The MIT Press, 1986.
- Blomley, Nicholas K., *Law, space, and the geographies of power*, Nueva York y Londres, The Guilford Press, 1994.
- Brunner, Otto, Werner Konze y Reinhart Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1992.
- Cerutti Guldberg, Horacio, *La utopía en América*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- Dussel, Enrique, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, México, Siglo XXI, 1988.

- , *The invention of the Americas: eclipse of 'the Other' and the myth of modernity*, Nueva York, Continuum, 1995.
- , *The underside of modernity*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1996.
- Elliott, J. H., *Spain and its world 1500-1700. Selected essays*, New Haven, Yale University Press, 1989.
- Foucault, Michel, *Discipline and punish: the birth of the prison*, Nueva York, Random House, 1979.
- García Cotarelo, Ramón, ed., *Las utopías en el mundo occidental*, Guadaluajara, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1981.
- Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica 1750-1900*, México, FCE, 1960.
- , *Nature in the New World: from Christopher Columbus to Gonzalo Fernández de Oviedo*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1986.
- Gregory, D., *Geographical imaginations*, Cambridge, Blackwell, 1993.
- Harvey, D., *The condition of postmodernity*, Oxford, Blackwell, 1989.
- , *The urbanization of capital*, Oxford, Blackwell, 1985.
- Kamenka, Eugene, *Utopias*, Melbourne, Oxford University Press, 1987.
- Koselleck, Reinhart, *Futures past: on the semantics of historical time*, Cambridge, MA, The MIT Press, 1985. [Trad. española, *Futuro pasado; para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993].
- , "Die Verzeitlichung der Utopie" in W. Voskamp, ed. *Utopieforschung*, 1982, pp. 1-13.
- Lash, S. y J. Urry, *Economies of signs and space*, Londres, Sage, 1994.
- Lechner, Norbert, "A disenchantment called postmodernism", en J. Beverley y J. Oviedo, eds., 1993.
- Lefebvre, Henri, *The production of space*, Oxford y Cambridge, Blackwell, 1991.
- Manuel, F. E., ed., *Utopias and utopian thought*, Boston, Beacon Press, 1967.
- Manuel, F. E. y F. P. Manuel, *Utopian thought in the Western world*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1979.
- Mason, P., *Deconstructing America: representations of the Other*, Londres y Nueva York, Routledge, 1990.
- Nowotny, Helga, *Time: the modern and postmodern experience*, Cambridge, Polity Press, 1994.
- O'Gorman, Edmundo, *The invention of America*, Bloomington, Indiana, 1961.
- Orgeta, Julio y José Vásquez, *Conquista y contraconquista: La escritura del Nuevo Mundo*, Rhode Island y México, Brown University y El Colegio de México, 1994.
- Pardo, Isaac J., *Fuegos bajo el agua: la invención de utopía*, Caracas, La Casa de Bello, 1983.
- Paz, Octavio, *Children of the Mire*, New Haven, Yale University Press, 1974.

- Polak, Fred L., *The image of the future: enlightening the past, orientating the present, forecasting the future*, 2 vols., Nueva York, Oceania, 1961.
- Rötzer, Florian, *Conversations with French philosophers*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1994.
- Saage, R., *Utopieforschung: eine Bilanz*, Darmstadt, Primus Verlag, 1997.
- Sale, Kirkpatrick, *The conquest of paradise: Christopher Columbus and the Columbian legacy*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1990.
- Schmidt, Burghart, *Kritik der reinen Utopia: eine sozialphilosophische Untersuchung*, Stuttgart, J.B. Metzler, 1988.
- Shiva, Vandana, *The violence of the Green Revolution*, Londres, Zed Books, 1991.
- , *Biopiracy: the plunder of nature and knowledge*, Boston, South End Press, 1997.
- Soja, Edward W., *Postmodern geographies: the reassertion of space in critical social theory*, Londres y Nueva York, Verso, 1988.
- Voskamp, W., *Utopieforschung: interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, 3 vols., Stuttgart, J. B. Metzlerschen Verlagsbuchhandlung, 1982.
- Woodward, C. Vann, *The Old World's New World*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1991.
- Zavala, Silvio, *La utopía de Tomás Moro en la Nueva España y otros estudios*, México, El Colegio de México, 1965.
- Zea, Leopoldo, *The role of the Americas in history*, Savage, Maryland, Rowman & Littlefield, 1991.