



Trabajos y ensayos

Número 9
(enero de 2009)
ISSN: 1887-5688

Publicación del Máster Universitario y del
Doctorado en Estudios Internacionales.

Departamento de Derecho Internacional Público,
Relaciones Internacionales e Historia del Derecho
UPV/ EHU

La configuración temporal del orden mundial: una mirada moderno/colonial

G. Andrés Arévalo-Robles

“¡Reloj!, dios siniestro, espantoso, impasible,
cuyo dedo nos amenaza y nos dice: ‘¡Acuérdate!’
Los vibrantes dolores en tu corazón lleno de terror
se clavarán pronto como en una diana (...)
Acuérdate que el Tiempo es un ávido jugador
que gana sin hacer trampas, ¡en todo lance!, es la ley”

Charles Boudelaire

1. INTRODUCCIÓN

En los versos del Poeta Maldito, Charles Boudelaire, el tiempo duele en la sociedad moderna cuando el hombre se despoja de la idea de Dios y nada definitivo puede hacerse contra el carácter irreversible del tiempo. En las Flores del Mal dirá: “El Tiempo se come la vida y el oscuro Enemigo que nos roe el corazón crece y se fortalece con la sangre que perdemos”. La obsesión del tiempo, en Boudelaire, trae aparejada la idea del tiempo cristiano en forma invertida. El cristianismo bajo la idea de un tiempo lineal ofrece una tierra prometida desde la cual el tiempo material o terrenal, no regresará. Esta diferencia radical con las otras religiosas fue llamada en el cristianismo: la vida eterna. El tiempo lineal que se divide entre pasado, presente y futuro viene conectado a la "tierra prometida" cuyo hito divisor sería el llamado juicio final. La promesa futura de la vida eterna pone en entredicho el sufrimiento del presente, lo que Boudelaire por ser moderno no puede aceptar.

Para Michel Foucault el ethos baudelaireano moderno es entendido como "la conciencia de la discontinuidad del tiempo: ruptura de la tradición, sentimiento de la novedad, vértigo de lo pasajero"¹. Toda novedad implica un movimiento en la historia. En palabras de Baudelaire, "el modernismo es lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente", aunque este aspecto es sólo "la

¹ M. Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, Córdoba, Alción, 1996, p. 95.

mitad del arte"². De manera tal que, "ser moderno para él no es reconocer y aceptar ese movimiento perpetuo; es por el contrario tomar una determinada actitud con respecto a ese movimiento; y esa actitud voluntaria, difícil, consiste en reconquistar algo eterno que no está más allá del instante presente, ni detrás de él, sino en él"³.

Bajo esta figura del tiempo y la modernidad, en un interesante texto de Josetxo Beriain sobre "la integración en las sociedades modernas", se afirma que el tiempo ocupa un papel importante a la hora de la identificación de la sociedad moderna. La idea moderna de la des-identificación con el tiempo sagrado y la emergencia de un tiempo sociocentrado o homocentrado o eurocentrado (diríamos nosotros) que toma distancia considerable con el antes y el después es lo que "configura el umbral de la modernidad"⁴. La conciencia generalizada de una época como presente, se concibe como una transición hacia lo nuevo, como una aceleración de los acontecimientos históricos y como una esperanza en el futuro. Explica Beriain que "una característica de la nueva conciencia de la época, que surge al final del siglo XVIII fue que el tiempo propio fue experimentado, no sólo como comienzo o como fin, sino como un periodo de transición. En la conciencia moderna el cambio deviene estado normal. Para Kosselleck la conciencia del tiempo de la modernidad se manifiesta como una creciente diferencia entre el espacio de experiencia (el pasado) y el horizonte de expectativas (el futuro)"⁵.

Según Cornelius Castoriadis, la sociedad construye su tiempo haciendo que tome vida su existencia y creando una temporalidad histórica, es decir, su representación sobre sí misma pero también, y fundamentalmente sobre el otro, el diferente: "La sociedad, y cada sociedad, es ante todo autoalteración y como modo específico de esta autoalteración. No es que cada sociedad tenga su manera propia de vivir el tiempo, sino que cada sociedad es también una manera de hacer el tiempo y de darle existencia, lo que equivale a decir, una manera de darse existencia como sociedad... El tiempo a que cada sociedad da existencia y que a ella misma da existencia, es su modo propio de temporalidad histórica, sin que por ello sea necesario que lo represente como tal"⁶.

² C. Boudelaire, *Baudelaire: Poesía Completa*, Madrid, Libros Río Nuevo, 1983.

³ *Ibidem*.

⁴ J. Beriain, *La integración en las sociedades modernas*, Barcelona, Anthropos, 1996, p. 64.

⁵ *Ibidem*, p. 67.

⁶ C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad. El imaginario social y la institución*, Tomo II, Barcelona, Tusquets Editores, 1989, p. 73.

Las sociedades representan su tiempo, y en particular, la sociedad europea lo hizo, pero no solamente como una experiencia interior, sino a partir del “descubrimiento” de una cuarta porción de tierra por medio de la vía atlántica, lo que a su vez, le permitió enunciar su estado temporal. Y lo ubicó porque pudo verse diferente de otras formas de organización social, colocando al otro en el pasado por medio de la idea de atraso, de inferior, de bárbaro, de incivilizado.

La idea del tiempo moderno viene asociada a la idea del progreso que fue uno de los elementos centrales no solo para delinear una actitud al interior de Europa sobre su época sino que sirvió para organizar el escenario mundial en relación con las demás culturas. El orden mundial se basó en la idea del tiempo pero se argumentó desde el carácter racial. Los blancos eran la raza superior, mientras los negros, indios y mestizos eran seres inferiores, cercanos al estado de naturaleza y que se encontraban en una primigenia escala del tiempo evolutivo. Aunque este orden comenzó a gestarse algo más de quinientos años, su patrón se ha ido manteniendo históricamente, encontrando en las ideas de desarrollado y el subdesarrollado la articulación de las antiguas ideas de civilizado y bárbaro.

Hasta acá tenemos dos ideas que intentaré mostrar a lo largo del texto: primera, la modernidad como proceso eurocentrado que construyó una idea concreta del tiempo convirtiéndolo en una institución social y que consiste en la idea del progreso, del desarrollo histórico, del devenir constante, de la ciencia y la revolución. Dicho tiempo se puede enmarcar como *tiempo imaginario o de significación* que llamó Castoriadis y que se diferencia del *tiempo identitario o calendario*, es decir, del tiempo apoyado en los fenómenos periódicos del estrato natural (día, mes lunar, estaciones, años). El *tiempo imaginario o significativo* tiene mayores pesos culturales y aunque se basa en el *tiempo identitario* lo supera porque su construcción es más elaborada, ampliada y compleja. Esta formulación del *tiempo significativo* es parte esencial de la modernidad sirviendo para marcar los ritmos del conocimiento (ciencias), la organización social (Estado-nacional), la organización mundial (sistema mundo moderno) y la ideología (liberalismo, marxismo, conservadurismo). El tiempo marca la historia en la medida que es el peor enemigo del hombre moderno. Intentaré mostrar la importancia que dicha concepción del tiempo ha tenido para la formación de la historia y para su entendimiento actual y futuro.

La segunda idea tiene que ver con la concepción del tiempo como plano histórico y evolutivo de las culturas no europeas. La concepción moderna del tiempo construyó la alteridad mundial basada en una escala temporal que ubicó a poblaciones y territorios en relación a lo nuevo o lo moderno. Esta concepción del tiempo permitió construir el orden mundial por medio de procesos civilizatorios en diferentes épocas y de diferentes formas, pero siempre basado en el mismo patrón logocéntrico de medición A/noA, Civilizado/Bárbaro, Desarrollado/Subdesarrollado, Blanco/No-Blanco. Aquí es donde cobra sentido el tiempo como organizador mundial y es aquí donde se crea la ilusión de la historia universal basada en procesos diferenciados pero dentro una misma línea de evolución.

2. EL TIEMPO MUNDIAL: DE LO INFINITO A LO MORTAL

Pensar el tiempo no resulta una tarea sencilla. Primero implica pararse en algún lugar epistémico. En principio hablaré desde el *loci* europeo, desde la construcción que se ve a sí misma como diferente superior de las demás poblaciones. Este pensamiento entiende que la historia europea es la historia universal (eurocentrismo).

El *tiempo identitario* (Cornelius Castoriadis) ha estado en el centro del debate de la filosofía, por ejemplo, desde el empirismo o el idealismo, que intentan explicar si el tiempo tiene existencia fuera de la mente o a partir de ella. Pero este no resulta el único debate. El *tiempo de significación* se suma a la discusión, en especial en la modernidad, que comprende que el tiempo es reducido, único, irrepetible y debe aprovecharse de la mejor manera. Este aprovechamiento puede entenderse en términos de producción (tiempo celular en Foucault) contando las fracciones de tiempo en relación a la actividad (poder disciplinario) y en un sentido más global se refiere a la idea de tiempo como época, como sentido de la sociedad, como representación social del presente, del futuro, del pasado. El tiempo en la modernidad pregunta por lo que es la humanidad y por lo que puede hacer: ¿Quiénes somos?, ¿qué podemos hacer? O mejor ¿qué vamos a hacer ante la muerte de Dios? Se trata de un nuevo tiempo, el del cambio, la innovación, el progreso. Ambos tiempos están anclados en los debates por enfrentar una nueva época, ya que el tiempo deja de ser un problema de Dios y se convierte en un problema humano. La nueva subjetividad moderna lleva consigo el debate con el tiempo, ya que una nueva subjetividad, una nueva sociedad necesita de un nuevo tiempo, y éste, al no ser dado por Dios, tiene que ser construido por los hombres.

2.1. El tiempo como forma de medición o del tiempo identitario

Castoriadis habla del *tiempo identitario*, es decir del tiempo que mide, el tiempo que parcela, el tiempo que disciplina el espacio “es el tiempo relativo a la medida, que lleva consigo su segmentación en partes idénticas o congruentes de modo ideal, es el tiempo calendario con sus divisiones numéricas, en su mayor parte apoyadas en los fenómenos periódicos del estrato natural (día, mes lunar, estaciones, años) luego refinados en función de una elaboración lógica científica, pero siempre en referencia a fenómenos espaciales. Esta dimensión temporal identitaria comporta: un doble horizonte articulado en torno al esquema antes/después, irreversibilidad, escasez de tiempo, movimiento y medida del tiempo. Sobre la idea del tiempo”⁷.

El tiempo identitario en la filosofía representa el lugar donde el nuevo sujeto moderno intenta comprender su mundo, apropiarlo y organizarlo, tal como lo comprendo. Este no es un debate sencillo porque el tiempo no es algo material, pero aunque lo fuera no sería menos problemático; el debate idealistas y empiristas es un buen indicador de la dificultad de abordar el concepto del tiempo.

Immanuel Kant, como filósofo idealista, en la *Crítica de la Razón Pura*, entendió el tiempo como forma a priori de la sensibilidad interna. Para Kant el tiempo no es un concepto, sino una forma de sensibilidad que suponen condiciones apriorísticas, o necesarias para cualquier experiencia, ya que permite comprender lo que los sentidos perciben. El tiempo y también el espacio son elementos de una estructura sistemática que sirven para organizar la experiencia sensible. Así dirá Kant, “espacio y tiempo no son cosas dadas existentes fuera de nuestra representación, ni objetos de percepción externa o interna (no son ninguna representación empírica con conciencia), sino principios a priori que son idénticos”⁸.

La afirmación de Kant refleja la necesidad de los Ilustrados por definir el tiempo de la sociedad moderna, es decir, la búsqueda por eliminar las sombras de la realidad. Randalls Collins señala que la lucha por la definición del tiempo y el espacio pasó por tensiones entre escuelas de pensamiento que muestran la carrera por definir la realidad de la nueva sociedad: “Leibniz ya había sostenido que el espacio y el tiempo son ideales más que externamente existentes, meros aspectos del orden de las mónadas. La cuestión mantuvo su importancia en el debate con los newtonianos, que defendían la existencia absoluta del espacio. Para 1770,

⁷ J. Beriain, *op. cit.*, p. 70.

Kant presentaba la doctrina Leibniz-Wolff en la versión según la cual el espacio y el tiempo son categorías a priori de la sensibilidad”⁹.

El tiempo y su relación con el espacio son de gran importancia para la definición de la modernidad. Para Anthony Giddens el tiempo estuvo conectado al espacio (y al lugar) hasta que la uniformidad de la medida del tiempo con el reloj llegó a emparejarse con la uniformidad en la organización social del tiempo. Actualmente, el tiempo logró homologar los calendarios mundiales, es decir, subsumiendo otros calendarios. Esta homologación derivó en una homogenización de estandarización del tiempo en todas las regiones. Esta experiencia resulta interesante porque el tiempo logra controlar el espacio, es decir, invirtiendo su relación, o mejor hay una recomposición de la relación espacio-tiempo, digamos una nueva dialéctica. Dirá Giddens que “la separación entre tiempo y espacio no debería verse como un desarrollo unilineal en el que no se presentan cambios de dirección o de embarque a la totalidad; al contrario, como todas las tendencias de desarrollo, también tiene rasgos dialécticos que provocan características contrapuestas. Aun más, la separación del espacio y el tiempo proporcionan una base para su recombinación en lo que respecta a la actividad social”¹⁰.

La actividad social de la relación tiempo y espacio puede complejizarse un poco más en la relación espacio-tiempo-cuerpo-poder. Michel Foucault, al insertar la idea del poder disciplinario explica cómo el tiempo y el espacio comienzan a tener un papel obsesivo, en la medida que sirve para medir y delimitar el cuerpo y actividad de las personas. Dicho poder emerge en los siglos XVII y XVIII. Foucault explica que el poder disciplinario, son todos aquellos procedimiento mediante los cuales se asegura la distribución espacial de los cuerpos y la organización a su alrededor de todo un campo de visibilidad. Este poder tiene como objetivo el control del cuerpo por medio de un conjunto de técnicas, procedimientos y saberes para garantizar la sujeción constante de sus fuerzas y buscar la docilidad y la utilidad. Dirá Foucault “El momento histórico de las disciplinas es el momento en que nace un arte del cuerpo humano que no tiene únicamente el aumento de sus habilidades, ni tampoco a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil y al contrario... El cuerpo entra en un mecanismo

⁸ I. Kant, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*, (Opus Postumum), Barcelona, Anthropos, 1991, p. 539.

⁹ R. Collins, *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Barcelona, Editorial Hacer, 2005, p. 656.

¹⁰ A. Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 31.

de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una anatomía política que es igualmente una mecánica del poder está naciendo... La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia)”¹¹.

El poder disciplinario teniendo como objetivo la construcción de la individualidad en busca de la utilidad, que bien puede encontrarse en las formas de producción, desarrolla un aparato de medición vigilante que persigue la distribución espacial con el objeto de crear un espacio útil (característica celular), pero además debe poner al individuo en espacios parcelados para generar un cifrado orgánico de las actividades, es decir, un empleo del tiempo, una elaboración del acto humano y una correlación entre el cuerpo y el objeto (característica orgánica y genética). Finalmente debe combinar el espacio con el ajuste del tiempo por medio de una serie de codificaciones.

El control sobre la actividad viene encargada al tiempo, que mide la exactitud y la aplicación del acto por medio del control interrumpido, presión de los vigilantes, supresión de todo cuanto pueda turbar y distraer. Para que éste acto sea efectivo debe elaborar temporalmente el acto, es decir, crear un programa general de la actividad que asegure que el acto se da en una serie de tiempos. A su vez, el tiempo individual del acto debe coordinarse con otros tiempos o el tiempo colectivo, “donde las piezas igualmente, las diversas series cronológicas que lo disciplina (el cuerpo y su movimiento) debe combinar para formar un tiempo compuesto. El tiempo de los unos y de los otros debe ajustarse al tiempo de los otros de manera que la cantidad máxima de fuerzas pueda ser extraída de cada cual y combinada en un resultado óptimo”¹².

La conciencia del tiempo moderno se convierte en una obsesión por delimitar, definir y controlar la sociedad. La idea del tiempo, por ejemplo en San Agustín es lineal y progresivo fundamentando la esperanza pero en la modernidad el tiempo deja de tener un futuro asegurado, por el contrario, el tiempo se escapa y por tanto debe ser asegurado. El control del tiempo tiene que ver tanto con la secularización de la sociedad como con las nuevas necesidades que plantea la sociedad capitalista que busca el máximo de producción en el menor tiempo posible. Por ello, el tiempo aparece en la vida de los hombres de forma obsesiva obedeciendo a una mirada fáustica de la sociedad.

¹¹ M. Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI Editores, 1983, p. 142.

¹² *Ibidem*, p. 169.

2.2. Las campanadas del progreso

La concepción del tiempo moderno tiene que ver con la idea de secularización, es decir, con la pérdida de influencia de la religión y sus instituciones en las sociedades, de modo que otras esferas del saber van ocupando su lugar. Con la secularización, lo sagrado cede el paso a lo profano y lo religioso se convierte en secular. Este proceso fue lo que aconteció en la Ilustración.

Aunque la secularización se presentó en procesos como el alejamiento del Estado de la Iglesia, y la expropiación de algunos de sus bienes y poderes, el sentido que nos interesa señalar es el cultural. Si en alguna época la ciencia, la moral, el arte, estuvo sometido a la religión, en la modernidad la secularización puso en el centro al hombre (como género) que derivó en un nuevo sujeto y desplazó las ideas religiosas. En general, la secularización es una manera de hablar de la decadencia de las prácticas y creencias religiosas en la modernidad.

El tiempo de significación o el tiempo comprendido como construcción cultural, se erigió sobre la secularización de la vida social, que traería consigo la idea de la ciencia, del progreso ilimitado, de la acumulación, del control de la naturaleza, de la racionalidad, de la contabilidad, del Estado-nacional, de la irreverencia y la revolución. Fue esta concepción lo que dio un nuevo sentido al mundo y animó la sociedad moderna y capitalista, la sociedad industrial, la sociedad del riesgo (Beck, Giddens), la sociedad red (Castells), la sociedad líquida (Bauman). El sentido del tiempo en relación a lo nuevo, a lo que se acaba para comenzar una y otra vez, es el tiempo de la sociedad moderna, la sociedad del constante cambio histórico.

La confianza en un proceso lineal basado en el esfuerzo del hombre tiene diferentes expresiones en la historia moderna. El denominado por algunos, padre de la sociología, Augusto Comte jugaría un papel importante en la concepción de la idea del tiempo (entendido el tiempo como social, tiempo de significación) asociado al progreso y que expresada por medio de la llamada la Ley de los Tres Estados de desarrollo intelectual: el estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto y el estado científico. El paso de un estado al otro constituye el progreso de la sociedad que emana de la naturaleza propia del espíritu humano. El proceso muestra una concepción temporal y lineal de la humanidad, tal como entiende Comte la historia, de un estado donde el hombre busca las causas últimas y explicativas de la naturaleza en fuerzas sobrenaturales o divinas (teológico), pasando por un estado donde se cuestiona y se reemplaza la racionalidad teológica y sobrenatural por entidades abstractas

radicadas en las cosas mismas (metafísico) al estado positivista, donde el hombre ya no busca saber qué son las cosas sino por medio de la experiencia y la observación trata de explicar cómo se comportan para dominar la naturaleza, su historia y su tiempo. Al estado positivista le corresponde la sociedad industrial dirigida por los científicos y sabios expertos que asegurarían el orden social.

Esta postura de Comte constituye una idea importante para el entendimiento del tiempo como época, el tiempo de significación y cultural de la sociedad moderna, primero porque explica la diferencia de anteriores momentos de la historia humana y segundo, porque deposita en el trabajo científico, en la razón, en el nuevo sujeto el futuro de la humanidad. El tiempo de significación pasado debería ser resuelto por medio del estado positivista y en ello tiene una confianza enorme, así como lo reza en su *Catecismo Positivista* “Venimos, pues, abiertamente a liberar Occidente”. El tiempo en Comte atraviesa el imaginario evolutivo de la historia, por medio de la unión razón-tiempo que llevará a la humanidad a un estado de libertad: “En el nombre del pasado y del porvenir, los servidores teóricos y los servidores prácticos de la Humanidad vienen a hacerse cargo de la dirección general de los negocios terrenos, para construir la verdadera providencia, moral, intelectual y material; excluyendo irrevocablemente de la supremacía política a todos los esclavos de Dios, católicos, protestantes o deístas, por retrógrados y perturbadores a la vez”¹³.

Siguiendo en la línea sociológica del tiempo, Carlos Marx abordará el tema con gran interés. El nuevo sujeto moderno es un ser temporal, una potencia constitutiva temporal radicada en la capacidad productiva del hombre, en la ontología de su devenir. El sujeto en relación al tiempo es lo que le permite constituirse como histórico. Marx dirá que el tiempo es la materia de los seres, el tiempo es el dispositivo sobre el que se cuantifica y cualifica el mundo, el tiempo en Marx es producción del ser que forma un procedimiento absoluto y que constituye la clave a través de la cual un sujeto formalmente predispuesto a la adecuación en un absoluto se convierte en un sujeto materialmente capaz de insertarse en los procesos de cambio¹⁴. Este sujeto por su capacidad es el sujeto de un poder constituyente, aquel que es capaz de cambiar la historia, de enfrentarla y refundarla.

En Marx la idea de progreso y evolución tendrá un fuerte sentido, pero no como lo concibió Hegel, es decir, que prescindiendo del idealismo hegeliano, insertará a su

¹³ A. Comte, *Catecismo positivista*, Madrid, Editorial Nacional, 1982, p. 55.

¹⁴ T. Negri, *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Ediciones Libertarias Prodhufi, 1994.

comprensión del mundo en la actividad productora de donde se derivan las relaciones sociales e incluso las mismas ideas. El tiempo concebido en el proceso de producción se refiere a su control, hecho de vital importancia para dinamizar la producción y separar a los trabajadores de su vida social (el ocio, la familia). El tiempo es parte de la arquitectura de la explotación. En el sentido histórico la mejor frase para entender la idea de tiempo en Marx es la referente al cambio, que resumen bien en las Tesis de Feuerbach: “No se trata por tanto de interpretar el mundo: de lo que se trata es de transformarlo”¹⁵. La concepción del tiempo en la modernidad tiene la idea del cambio (Marx) pero también de la relectura de la sociedad moderna, digamos en una etapa temprana. El tiempo en Marx es la idea de un sujeto histórico que colectivamente puede cambiar su realidad social, política y económica, a su vez que, busca un futuro en beneficio de los pueblos.

Saliendo y entrando en la modernidad quizá sea Nietzsche uno de los más importantes. En el ciclo del Camello, el León y el Niño, Nietzsche hace un valioso aporte al tiempo, a la construcción de la historia y su conocimiento. Su misma metodología, el método genealógico trae consigo el objetivo de abordar el origen y la idea de la transformación de los valores sociales y su transvaloración (genealogía de la moral). En Zaratrusta, Nietzsche presentará su concepción del tiempo nuevo, del cambio histórico y del futuro, que se da en las tres transformaciones del espíritu. En principio el espíritu se vuelve Camello porque transporta grandes cargas que acarrear los valores superiores que se inclinan ante la omnipotencia de Dios y ante la moral. Pero estos valores deben ser enfrentados, destruidos, confrontados, es quizá lo que hace el hombre moderno que se convierte en un León, creando las condiciones para el superhombre. Aquí se presenta la voluntad de luchar contra la moral idealista, con su base trascendente. Por último, el León se convierte en Niño, que significa la capacidad de crear, de proyectar nuevos valores, esencia originaria y auténtica de la libertad, es decir, del superhombre¹⁶.

El debate de Nietzsche con el pensamiento de Platón es un buen indicador de la concepción del tiempo moderno. Mientras en Platón el tiempo es eterno e instalado en el mundo imaginario, para Nietzsche el tiempo real es temporal, se instala en el no-ser, en el tiempo cambiante. En la modernidad hay que huir del tiempo eterno, se trata de estar en la

¹⁵ K. Bilbao, *La modernidad en la encrucijada. La crisis del pensamiento utópico en el siglo XX: el marxismo de Marx*, Vitoria-Gasteiz, Gakoa, 1997, p. 63.

¹⁶ F. Nietzsche, *Así hablo Zaratrusta*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

angustia de Boudelaire, en el tiempo que se va, en el tiempo que cambia, que se agota, que percibe en su inmensidad la muerte del hombre material pero en el nacimiento de la historia.

El tiempo moderno tiene a su vez su respuesta en la Postmodernidad, la que de paso vale la pena afirmar no es la otra cara de la modernidad sino una crítica desde su propia matriz teórica. David Lyon nos dirá que la modernidad tiene otro lado, el llamado al fracaso, a las promesas rotas, al final de las metanarrativas. Si el tiempo era asociado al cambio constante llevado por una serie de promesas instaladas en la ciencia y en la razón, ahora el tiempo se hace decadente porque mostró su lado oscuro, turbio y desesperanzador. La modernidad no conduce a ninguna parte. Y la consecuencia de ello es nuestra condición postmoderna”¹⁷.

La postmodernidad hace un llamado sobre la crisis del tiempo moderno: ¿acaso la modernidad ha llegado a su fin? ¿El tiempo de significación entendido como el tiempo del cambio, del progreso, de la ciencia y la razón se ha convertido en un tiempo desacreditado o se está construyendo un nuevo tiempo de significación en el marco de la sociedad que se teme así misma por los riesgos que produce, por generar dos guerras mundiales, por traer el hambre y la miseria de la mano del progreso y el desarrollo? Todas estas son cuestiones que atañen al concepto del tiempo de significación en la actualidad. Sin embargo, la otra cara de la modernidad no es la postmodernidad, sino que su otra cara tiene que ver con los tiempos invisibilizados, los tiempos ubicados en el pasado inexistente, en las historias desconectadas de la formación de sistema mundial, el tiempo de los pueblos colonizados proyectado desde el tiempo moderno eurocentrado. La otra cara de la modernidad es la colonialidad, es el tiempo de la colonialidad que se expresó en la unificación de un tiempo para todas las culturas de forma jerarquizada.

3. LA CARA OCULTA DEL TIEMPO: ORDENACIÓN DE LA TEMPORALIDAD PLANETARIA

Josetxo Beriain nos recuerda que la concepción del tiempo está ligada al “descubrimiento” de América. “La apertura geográfica del globo trajo a la luz una variedad de niveles culturales coexistentes, que a través de procesos de comparación sincrónica fueron ordenados diacrónicamente”. Las comparaciones con las culturas descubiertas por Occidente

¹⁷ D. Lyon, *Postmodernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 137.

permite fijar *el tiempo de significación* del progreso a través de evocar la idea del adelante y del atrás, de la evolución y del atraso. “El progreso es una significación imaginaria, que es apropiada de forma asimétrica por diferentes colectivos a nivel planetario. Así la contemporaneidad de los no-contemporáneos (atrasados, subdesarrollados, bárbaros, salvajes, primitivos, paganos) participa, aunque de una forma desigual del mito de progreso”¹⁸.

La explicación eurocéntrica del mundo se basó en la construcción de esas otras culturas que fueron insertadas en la concepción del tiempo occidental. Fernando Coronil explica que la relación entre los observados y los observadores generó representaciones y prácticas que participaron en la producción de concepciones del mundo que desligaron las historias relacionadas entre sí (europea, inca, azteca, africana etc.) transformando la diferencia en un orden jerárquico. Este orden imaginado fue naturalizado y posibilitó relaciones asimétricas de poder.

Coronil plantea que en dichas representaciones las culturas occidentales y no-occidentales fueron presentadas como racialmente opuestas, desconociendo el hecho de que Europa pudo en parte, construirse progresivamente como una entidad cultural por medio de las interacciones con dichas culturas, asumir el poderío mundial por medio de la explotación y el control de poblaciones y territorios. Por el contrario, dichos pueblos fueron absorbidos por la idea de un occidente triunfante y expansivo, es decir, el logro “lógico y natural” del triunfo del progreso y la razón¹⁹.

Parafraseando a Coronil, Occidente ocultó el papel jugado por los pueblos no-occidentales en la conformación del mundo moderno, reiterando la distinción entre el Otro y el Yo que suscribe la expansión imperial europea. No obstante, en las mismas condiciones de oposicionalidad entre unas culturas y las otras, occidente pone al otro (ejemplo al Islam) como desestabilizador del orden mundial.

Según Edward Said el problema histórico fundamental de la Modernidad es que a Europa y a Occidente se les pidió que tomasen al Otro seriamente. Esta aseveración puede ser vista a través de la relación entre la práctica disciplinaria y el poder. Según Edward Said, el problema está en la relación entre la antropología como una empresa de conquista y, por otro lado, el imperio como un asunto de conquista. Para ello se hace necesario que siempre

¹⁸ J. Beriain, *Op. Cit.*, p. 66.

¹⁹ F. Coronil, “Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas”, en: S. Castro-Gómez y E. Mendieta (Comps.), *Teorías sin Disciplina. Latinoamericanismo, Post-colonialidad y Globalización en Debate*, México, USF, 1998.

observemos, primero, el rol del Observador, el “Yo” que se confunde “peligrosamente con la relación imperialista”. Segundo la colocación geográfica, producción, adquisición, subordinación y colonización del espacio y, en tercer lugar, la circulación intelectual, para analizar la manera que ese trabajo erudito y disciplinario sale del dominio relativamente privado del investigador y su círculo de pares hacia el dominio de los consultores políticos, los políticos y -no menos importante- la recirculación de representaciones etnográficas rigurosas bajo la forma de imágenes en los medios²⁰.

En este caso de lo que se está hablando es del tipo de construcción de una narrativa ligada al poder, que en su desarrollo y amparada en la producción del conocimiento construye a las demás poblaciones desde una perspectiva concreta e intencionada. En términos generales hay una relación que se plantea en el marco de unas relaciones concretas coloniales e imperiales, en donde se mostró (y se muestra) un supuesto de superioridad occidental que debe llevar a todos los pueblos desde lo primitivo a lo moderno. Como afirmaría Edgardo Lander, la sociedad industrial liberal es el nivel más alto de ese proceso, siendo la que define lo que es la sociedad moderna y erigiéndola como el único mundo posible, el único futuro pensable y el único camino existente so pena del desaparecimiento o estancamiento de las otras sociedades que no avancen en este sentido (en lo económico, político, educativo, etc.). En consecuencia “esta es una construcción eurocéntrica que piensa y organiza la totalidad del tiempo y del espacio, a toda la humanidad, a partir de su propia experiencia, colocando su especificidad histórico-cultural como patrón de referencia superior y universal... Este metarrelato de la modernidad es un dispositivo de conocimiento colonial e imperial en que se articula esa totalidad de pueblos, tiempo y espacio como parte de la organización colonial/imperial del mundo”²¹.

3.1. El sujeto a contramarcha del tiempo

El tiempo de significación eurocéntrico logra construir la historia universalizante de la humanidad amparado en la idea de raza y su jerarquización. Los africanos en la historia de la filosofía fueron ubicados como una raza subhumana, principalmente en los discursos de los pensadores franceses, ingleses y alemanes. David Hume, por ejemplo en relación a la idea de evolución histórica afirmó que: “los negros son inferiores a los blancos. No hubo allí apenas

²⁰ E. Said, “Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología”, en: B. González, *Cultura y Tercer Mundo. Nuevas identidades y ciudadanías*, Vol. 2, Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1996, pp. 45-46.

nación civilizada de esa categoría, ni tampoco un individuo eminente en pensamiento o acto... por otra parte los más rudos y bárbaros de entre los blancos como los antiguos Germanos, los actuales Tártaros, poseen algo eminente... diferencia tan uniforme y constante no hubiera tenido lugar... si la naturaleza no hubiera establecido originalmente una distinción entre esas razas de hombres”²²

Immanuel Kant, en 1784, preocupado por entender su tiempo y contestando a la pregunta ¿Qué es la ilustración? Argumentó que la Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad, es decir, de su incapacidad para servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Según Kant, la primera causa explicativa de la minoría de edad es realmente uno mismo (autoculpable). La causa de tal minoría no es la carencia de entendimiento sino la falta de valor y decisión para servirse uno mismo de su propio entendimiento, dejando que otros (tutores) dirijan los destinos del propio pensar. La minoría de edad son el resultado de la pereza y la cobardía²³. Este texto que por mucho tiempo fue leído como un impulso para el progreso humano tiene que ser leído en el contexto que encierra el *tiempo significativa* de Kant. ¿Quién es el sujeto que puede salir de la minoría de edad? Claramente Kant está hablando de un sujeto blanco. Para los filósofos de la Ilustración la humanidad europea era universal y encarnaba la humanidad misma y por lo tanto era llamada a la mayoría de edad, en detrimento de otras culturas, que estaban más cerca o más lejos de la raza superior blanca. Kant en las “Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime” escribiría que las razas estaban divididas en Blanca, muy rubia (superior) y que por debajo de ellas estaban las razas rojo cobre (América), negra (senegambia) y amarilla oliva (hindúes). Las distancias casi abismales entre la raza Blanca son presentadas por Kant así: “Este hombre era negro de la cabeza a los pies, una clara prueba de que lo que decía era estúpido”²⁴.

Hegel no abandonará dicha concepción del mundo. En “Las lecciones sobre la filosofía de la historia” y “Lecciones sobre la Filosofía del Derecho” Hegel pone en juego la esclavitud como una necesidad y un favor a las otras culturas. En referencia a África la considera como un no-histórico del movimiento del Espíritu, y son descritos como incapaces de pensamiento

²¹ E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, 2000, pp. 23-24

²² E. Chukwadi, “La moderna filosofía occidental y el colonialismo africano” en: E. Chukwadi, *Pensamiento africano. Ética y política*. Madrid, Biblioteca de Estudios Africanos, Ediciones Bellaterra, 1998, p. 56.

²³ I. Kant, *En defensa de la Ilustración. Compilación de textos*, Barcelona, Alba Editorial, 1999.

²⁴ E. Chukwaki, *Op. Cit.*, p. 56.

racional o de conducta ética. Sumándose a Hume y a Kant, dirá Hegel que el africano carece de razón y por lo tanto de contenido ético y moral: “la nación civilizada (Europa) es consciente de que los derechos de los bárbaros no son iguales a los suyos, y considera su autonomía sólo como una formalidad”²⁵.

La idea de raza en relación al tiempo de significación tiene un valor central en la conformación del patrón eurocéntrico de poder y la organización mundial. Aníbal Quijano expone amparado en su propuesta del patrón eurocéntrico de poder que la raza sirvió para que “los indios, los negros y los mestizos puedan y deban ser esclavizados porque comparten una serie de valores, creencias y formas de conocimiento que les impide llegar, por sí mismos, a disfrutar de los beneficios de la civilización. Hay algo en su “cultura”, y quizás hasta su biología, que les coloca en conflicto con los valores universalistas compartidos con los hombres blancos”²⁶.

El eurocentrismo, o la concepción histórica según la cual el mundo europeo, y más particularmente el mundo europeo occidental, son el centro y motor de la Historia Universal fue constitutiva de la geocultura del mundo moderno y estableció una justificación de su preeminencia mundial (de Europa inicialmente y ahora Norteamérica) frente a otros pueblos.

Esta visión del mundo tuvo como centro la otra cara de la modernidad, la colonialidad. La colonialidad, “consiste, en lo fundamental, en la clasificación de la población del mundo según la idea de “raza” emergida junto con América, en “europeos” o “blancos” y “no-europeos” (indios, negros, etc.) y “mestizos”, como el marco de la distribución de las gentes en torno de las relaciones de poder, combinándola con las relaciones en torno del trabajo, según las cambiantes necesidades del capital, en cada contexto (momento y lugar) histórico”²⁷.

En términos generales podemos decir que el *tiempo significante moderno* tiene un componente adicional o su otra cara, que no es la postmodernidad, sino precisamente la colonialidad. Esta colonialidad se autojustificó en la idea de progreso que ilustraba a Europa (referente geocultural) como la punta de lanza de la historia universal, aquella que logró pasar por diferentes estadios (Comte) hasta llegar a la mayoría de edad (Kant) y que justificó la diferencia entre ésta entidad cultural superior y las otras inferiores irracionales y bárbaras

²⁵ *Ibidem*, p. 59.

²⁶ A. Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Clacso, 2000, p. 203.

²⁷ *Ibidem*, p. 25.

(Hume, Kant, Hegel, etc.). La otra versión del tiempo significativo moderno es la historia de la esclavización, del colonialismo, de los otros tiempos de significación ocultos, invisibilizados, el tiempo que contemporáneamente vivía el dolor, el desplazamiento forzado, la herida colonial.

Precisamente en la organización moderna/colonial del tiempo, la historia y el mundo aparecen las subversiones, las hibridaciones y las resistencias que buscan hacerse espacio. En ese núcleo de la colonialidad, en la periferia del tiempo moderno/colonial emerge la memoria sedimentada (Hugo Zemelman), aquella memoria sedimentada, compleja, que ha sido opacada por el discurso moderno. La memoria para las comunidades indígenas es de tal importancia que ha resistido a la larga trayectoria colonizadora con su imposición de su única historia: “la historia universal” que ha dejado por fuera toda memoria construida desde un sistema simbólico diferente. Las múltiples historias se van visibilizando en medio de la homogenización sistémica y emergen de forma local pero a su vez se transnacionalizan por la solidaridad de los pueblos. Quizás, esa emergencia pueda verse representada en el Foro Social Mundial, en las resistencias de las comunidades negras, en las cumbres y presiones indígenas, en el movimiento social y en el tejido social insurgente que propone una nueva realidad de múltiples colores. Los Aztecas entendieron su exterminio como el tiempo del Quinto Sol que representaba el tiempo del hambre, de la desesperación, del tiempo del dios Huizilopochtli que coincidió con la venida de los españoles²⁸. Los Aztecas concibieron que el tiempo del Quinto Sol no puede cambiar instantáneamente, sino que es en un tiempo lento y progresivo, es un tiempo donde se gesta la hecatombe, lo que los Incas denominaron Pachakuti. El Quinto Sol evoca el cambio, el nacimiento de un nuevo sol, del Sexto sol, un dios que nace chorreando sangre para recoger a sus hijos y formular una nueva y mejor historia para los pueblos.

4. CONCLUSIÓN

He presentado una reflexión sobre la concepción del tiempo inspirado en dos variables traídas por Cornelius Castoriadis. La primera variable tiene que ver con el *tiempo identitario o calendario*, es decir, el tiempo apoyado en los fenómenos del estrato natural, y la segunda variable del *tiempo imaginario o significativa*, que cuenta con la construcción cultural de la

sociedad. No fiel al desarrollo que hace Castoriadis de sus dos conceptos, desarrollo una postura a partir de algunas visiones que pueden configurar ambas variables.

En la primera mostré cómo las reflexiones sobre el tiempo, tanto en la variable del tiempo identitario como en el tiempo significativo fueron una preocupación constante por definir la sociedad moderna. El tiempo identitario mostró la preocupación de diferentes pensadores europeos que se comprometen por comprender y definir dicho concepto en la experiencia humana. Esto a través de las reflexiones de Kant, Foucault y Giddens. Más que una sistematización de los debates, afirmo que dichas posturas representan el esfuerzo intelectual por desentrañar el impacto del tiempo en la sociedad moderna que ante fue resuelto por el cristianismo y la concepción del tiempo de la vida eterna.

El tiempo significativo desde la postura europea muestra que existe una relación con el cambio y el distanciamiento de la sociedad medieval. El cambio siempre fue una constante, bien en el pensamiento positivista (Comte), marxista (Marx), nihilista (Nietzsche) o postmoderno. La idea del tiempo que se volvió una institución social consiste en la idea del progreso, del desarrollo histórico, del devenir constante, de la ciencia y la revolución. Esta formulación del tiempo en la modernidad marcar los ritmos del conocimiento (ciencias), de la organización social (Estado-nacional), de la organización mundial (sistema mundo moderno) y de la ideología (liberalismo, marxismo, conservadurismo). A su vez, desde la postura postmoderna significa el fracaso de las metanarrativas modernas. Las sociedades representan su tiempo. La modernidad construyó su propia idea del tiempo tanto como una experiencia venida del Renacimiento, pero también por el descubrimiento de la vía atlántica. La idea del tiempo moderno viene asociada a la idea del progreso y fue uno de los elementos centrales no solo para delinear una actitud al interior de Europa sobre su época sino que sirvió para organizar el escenario mundial en relación con las demás culturas.

En la segunda parte me esforcé por presentar la otra cara del tiempo, del tiempo invisilizado o subsumido, que es el tiempo negado a otras culturas en el proceso de conquista y colonización (y neocolonización). El tiempo moderno ocultó los otros tiempos significantes de las culturas dominadas y los insertó en una visión de la historia universalizante. Este orden mundial se basó en la idea del tiempo amparado en el carácter racial. Los blancos era la raza superior, mientras los negros, indios y mestizos eran seres inferiores, cercanos al estado de naturaleza (Hume, Kant, Hegel). Dicha afirmación puso a las demás culturas en el pasado al

²⁸ E. Dussel, 1492: *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, Madrid, Nueva

mismo tiempo que Europa estaba en el presente. Aunque este orden comenzó a gestarse algo más de quinientos años, su patrón se ha ido manteniendo entre el adelante y el atrás del tiempo, entre el desarrollado y el subdesarrollado que evoca la vieja idea de civilizado y bárbaro.

La emergencia del circuito comercial del Atlántico, la invención, el encubrimiento, conquista y colonización de América y África fue el camino que impuso una clasificación epistemológica que sirvió para describir y conocer el mundo, para controlarlo y determinarlo dentro de un proyecto de dominación, que cuenta no sólo con la capacidad de la fuerza y la tecnología militar, o con el poder económico que se va consolidando en la medida que se abren los espacios de expansión y consolidación del sistema-mundo sino que se fue elaborando desde un culturalismo que negó la alteridad y centralizó la historia del mundo en un discurso universalista del tiempo desde una visión realmente anti-universalista.

El tiempo moderno tiene su otra cara, la colonialidad. El tiempo tiene un alto poder para definir los ritmos de la sociedad mundial porque delimita los espacios, por ejemplo en Desarrollados-Subdesarrollados. El camino temporal positivista que concibe la historia como una serie de pasos sigue vigente en el pensamiento que heredan las Instituciones Globales y que construyen un discurso de la realidad mundial. Los atrasados o los diferentes son parte del mismo problema, desestabilizan al mundo por su fanatismo radical de un tiempo pasado, anterior a la concepción de la democracia, o como pobres que migran y minan la sociedad occidental.

BIBLIOGRAFÍA

- BERIAIN, JOSETXO, *La integración en las sociedades modernas*, Barcelona, Anthropos, 1996.
- BILBAO, KEPA, *La modernidad en la encrucijada. La crisis del pensamiento utópico en el siglo XX: el marxismo de Marx*, Vitoria-Gasteiz, Gakoa, 1997.
- BOUDELAIRE, CHARLES, *Baudelaire: Poesía Completa*, Libros Río Nuevo, 1983.
- CASTORIADIS, CORNELIUS, *La institución imaginaria de la sociedad. El imaginario social y la institución*, Tomo II, Barcelona, Tusquets Editores, 1989.
- CHUKWADI, EMMANUEL, “La moderna filosofía occidental y el colonialismo africano” en: E. Chukwadi, *Pensamiento africano. Ética y política*. Madrid, Biblioteca de Estudios Africanos, Ediciones Bellaterra, 1998.
- COLLINS, RANDALLS, *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Barcelona, Editorial Hacer, 2005.
- COMTE, AUGUSTO, *Catecismo positivista*, Madrid, Editorial Nacional, 1982.
- CORONIL, FERNANDO, “Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas”, en: S. Castro-Gómez y E. Mendieta (Comps.), *Teorías sin Disciplina. Latinoamericanismo, Post-colonialidad y Globalización en Debate*, México, USF, 1998.
- DUSSEL, ENRIQUE, *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, Madrid, Nueva Utopía, 1992.
- FOUCAULT, MICHEL, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI Editores, 1983.
- _____, *¿Qué es la Ilustración?*, Córdoba, Alción, 1996.
- GIDDENS, ANTHONY, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- KANT, IMMANUEL, *En defensa de la Ilustración. Compilación de textos*, Barcelona, Alba Editorial, 1999.
- _____, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*, (Opus Postumum), Barcelona, Anthropos, 1991.
- LANDER, EDGARDO, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, 2000.
- LYON, DAVID, *Postmodernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

NEGRI, TONI, *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Ediciones Libertarias Prodhufi, 1994.

NIETZSCHE, FRIEDERICH, *Así hablo Zaratrusta*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

QUIJANO ANIBAL, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Clacso, 2000.

SAID, EDWARD, “Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología”, en: B. González, *Cultura y Tercer Mundo. Nuevas identidades y ciudadanías*, Vol. 2, Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1996.