

Guadalupe Valencia García

# Entre cronos y kairós

Las formas del tiempo sociohistórico

Prólogo de Jostxo Beriain





# ENTRE CRONOS Y KAIRÓS

Guadalupe Valencia García

# ENTRE CRONOS Y KAIRÓS

Las formas del tiempo  
sociohistórico

*Prólogo de Josetxo Beriain*



Primera edición: 2007

DR© Universidad Nacional Autónoma de México, 2007  
© Anthropos Editorial, 2007

Primera edición electrónica: 2018

DR© Universidad Nacional Autónoma de México, 2018  
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades  
[www.ceiich.unam.mx](http://www.ceiich.unam.mx)

ISBN: 978-607-30-0178-6

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México.  
Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

# ÍNDICE

PRÓLOGO. El puro suceder y el acontecimiento apropiador, <i>por Josetxo Beriain</i> .....	VII
Prefacio .....	1
Introducción .....	5

## PARTE I EL TIEMPO

CAPÍTULO I. ¿Qué es el tiempo? El tiempo y sus problemas ....	15
1.1. El tiempo como problema .....	17
1.2. Fetichización y lenguaje .....	25
1.3. Tiempo y tiempos: el problema de la escala .....	31
1.4. Tiempo y espacio .....	42
CAPÍTULO II. Unidad y dualidad del tiempo: Hacia una bi-dimensionalidad temporal .....	49
2.1. El tiempo como unidad .....	53
2.2. La unidad del tiempo vista como unidad en la diferencia .....	61
2.3. La bi-dimensionalidad temporal: una propuesta de análisis del tiempo como campo hexadimensional .....	71

## PARTE II EL TIEMPO SOCIAL

CAPÍTULO III. El tiempo social y la perspectiva sociológica ....	85
3.1. El tiempo social .....	86
3.2. Las métricas sociotemporales .....	109

CAPÍTULO IV. Enfoques diversos sobre el tiempo:	
Hacia una sociología temporalizada .....	117
4.1. La «nueva alianza» o el tiempo como creación .....	120
4.2. La perspectiva filosófica o el tiempo como límite .....	131
4.3. La sociología del tiempo de naturaleza fundacional o la creación social del tiempo .....	139
4.4. La sociología del tiempo: del tiempo como recurso al tiempo como clave de inteligibilidad de lo social .....	148
4.5. La dimensión de la historia o la centralidad del presente .....	157
4.6. La sociología de la historicidad o el tiempo como alternativa .....	163
4.7. Un recuento necesario .....	174

### PARTE III EL TIEMPO SOCIOHISTÓRICO

CAPÍTULO V. El tiempo social y la dimensión de la historicidad .....	181
5.1. Tiempo e historia .....	183
5.2. El tiempo sociohistórico como bi-dimensionalidad jerarquizada .....	190
5.3. Los vínculos entre el pasado, el presente y el futuro: el núcleo del tiempo sociohistórico .....	194
5.4. La construcción colectiva de la experiencia temporal: memorias y utopías .....	208
5.5. La pluralidad temporal .....	215
5.6. Epílogo: Los orígenes del tiempo: la conciencia de la finitud .....	221
A manera de conclusión .....	225
Bibliohemerografía .....	231

## PRÓLOGO

### EL PURO SUCEDER Y EL ACONTECIMIENTO APROPIADOR

Lancémonos a la embriaguez del tiempo  
en el rodar de la contingencia.

J.W. GOETHE

Sólo a través del tiempo se vence (se  
comprende) al tiempo.

T.S. ELIOT

El trabajo que ustedes tienen entre manos, *Entre cronos y kairos*, de la socióloga mexicana Guadalupe Valencia, tiene el sabor del buen vino, adquirido a través de un proceso de envejecimiento en barril de roble. Valencia ha sabido sonsacar los elementos centrales que constituyen al tiempo social y lo ha hecho de forma realmente interesante, alejada de la dictadura de la prisa y la precipitación tan omnipresentes en el mundo académico. Siempre hemos pensado al tiempo como *una* variable independiente, que está ahí, que pauta y regula nuestras actividades como *una* exterioridad objetiva que se le impone al individuo, sin embargo, el tiempo se construye en la diferencia, en la diferencia *entre* el puro suceder y el acontecimiento apropiador, *entre* la medida del tiempo y su experiencia, *entre* el tiempo del mundo (*Weltzeit*) y el tiempo del mundo de la vida (*Lebenszeit*), pero, Valencia no se detiene en desvelar este *a priori* epistemológico del tiempo, basado en la «unidad en la diferencia», sino que da el siguiente paso que le lleva a sustituir el enfoque *del* tiempo social por el de tiempos sociales en *plural*, siguiendo la importante estela de Pitirim Sorokim, Julius T. Fraser, George Gurwitch, Robert Levine y Manfred Garhammer.

No existe una única caracterización del significado del tiempo social, entre otras razones porque no existe *un* tiempo social, es decir, este se manifiesta como un *elenco plural de duraciones*

*creativas*,<sup>1</sup> no podemos hablar de un metaobservador —Dios— que desde un macrotiempo pretendiera regularizar las actividades de toda la humanidad con arreglo a una especie de simultaneidad planetaria autoconsciente: «ahora (yo, Dios) en todos los sitios». Éste sería únicamente el tiempo de Dios, pero no necesariamente el del hombre ni el de la sociedad. Incluso podemos extender la metáfora de la flecha del tiempo más allá del ámbito social y veremos que el tiempo no es un flujo homogéneo en el que todos los contenidos de la realidad —los átomos, los agujeros negros y las estrellas, los organismos vivos, las funciones de la mente humana, las de la sociedad y las de Dios— toman parte igualmente. Existen sistemas que difieren sustancialmente en complejidad y que realizan sus funciones dentro de *tiempos cualitativamente diferentes*.<sup>2</sup> La realidad compleja está constituida de una pluralidad de tiempos, conectados los unos con los otros según articulaciones sutiles y múltiples. La historia, sea la de un ser vivo o la de una sociedad, no podrá jamás ser reducida a la sencillez monótona de un tiempo único.

La experiencia del tiempo social, sobre el que se edifica el presente trabajo, no aparece como algo dado, como algo natural, como el sucederse de las estaciones, o bien como algo metasocial, como el correlato de mandamientos divinos, más bien «un calendario (al decir de Durkheim), un cronograma, expresa el *ritmo de las actividades colectivas* y, al mismo tiempo, su función consiste en asegurar su regularidad».<sup>3</sup> Así lo pone de manifiesto W. James en este fragmento: «Un ingenioso amigo mío estuvo durante un tiempo intrigado por saber por qué los días de la semana tenían para él una fisonomía característica. El domingo se conocía enseguida por la falta de ruido urbano y el sonido de los pasos de la gente caminando por las aceras, el lunes por las ropas dejadas a secar en el patio y sus blancos reflejos

---

1. Véase al respecto el importante texto de Cornelius Castoriadis: «Temps et creation», en *Le monde morcelé*, París, 1990, 247-277.

2. Véanse sobre esta idea los trabajos de J.T. Fraser, sobre todo: *Of Time, Passion and Knowledge*, Nueva York, 1975 y *Time: The Familiar Stranger*, Amherst, Mass, 1987 y también los no menos interesantes de Robert Levine: *A Geography of Time*, Nueva York, 1997 y Manfred Garhammer: *Wie die Europäer ihre Zeit nutzen*, Berlín, 2001.

3. E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, 1982, 9. Sobre la categoría de tiempo en Durkheim véanse las excelentes contribuciones de R. Ramos, «El calendario sagrado: El problema del tiempo en la sociología durkheimiana», en *REIS*, 46/1989, 23-50; *REIS*, 48/1989, 53-77; *REIS*, 49/1990, 77-110.

sobre el techo; el martes, etc. Es probable que cada hora del día tenga para la mayoría de nosotros algún signo interno o externo tan asociado con ella como esos signos con los días de la semana». <sup>4</sup> Los sistemas de cómputo temporal en días, semanas, meses, años, eones, etc, corresponden a la periodicidad de los ritos, de las fiestas, y de las ceremonias públicas, <sup>5</sup> es decir, al conjunto de actividades pautadas que realiza la colectividad.

Según Durkheim, cualquier interrupción del, por otra parte, flujo continuo del tiempo es el producto de una necesidad humana fundamental para establecer la *diferenciación*, así como alternar, *entre varios dominios existenciales*: la necesidad de esta alternancia ha sido probablemente lo que ha conducido a los hombres a introducir en la continuidad y homogeneidad de la duración, ciertas distinciones y diferenciaciones que tal duración no posee de forma natural. <sup>6</sup> La «ruptura de continuidad» más significativa identificada por Durkheim fue aquella entre los dominios sagrado y profano, <sup>7</sup> y coextensivamente entre los tiempos sagrado y profano, entre la vida y la muerte, entre la juventud y la vejez, etcétera. Durkheim nunca restringió su noción de «lo sagrado» al dominio relativamente estrecho de la religión institucionalizada sino que se refirió de forma amplia a aquello «fuera de lo ordinario». Así para él, la experiencia del tiempo hace referencia a la alternancia periódica entre lo ordinario y lo más generalmente definido como «extraordinario». De hecho, su discípulo, Henry Hubert, quién le precedió en la investigación pionera sobre la naturaleza del ritmo de la vida social, apuntó que todos los ritmos sociales son básicamente productos de la interacción entre cualesquiera días «críticos» (no necesariamente religiosos) y los intervalos entre ellos. <sup>8</sup> Sin embargo, es probablemente Edmund Leach quien ha ido más lejos en esta dirección reformulando explícitamente la teoría durkheimiana del tiempo, apuntando la primacía de nuestra experiencia de la temporalidad, como «algo discontinuo, una repetición

---

4. W. James, *Principles of Psychology*, Nueva York, 1950, 623. Véase también F.H. Colson, *The Week*, Londres, 1926, 82-108.

5. H. Hubert, M. Mauss, «Estudio sumario sobre la representación del tiempo en la religión y la magia», en R. Ramos, *Tiempo y sociedad*, Madrid, 1992, 32.

6. E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, 1982, 452.

7. E. Durkheim, *opus cit.*, 33.

8. H. Hubert, M. Mauss, *opus cit.*

de inversión repetida, una secuencia de oscilaciones entre opuestos polares». <sup>9</sup> Según Leach: «Con el *punto de vista del péndulo del tiempo*, la secuencia de las cosas es discontinua; el tiempo es una sucesión de alternancias y de paradas. Los intervalos son distinguidos, no como las marcas secuencias sobre la medida de una cinta, sino como opuestos repetidos... La noción de que el tiempo es una «discontinuidad de contrastes repetidos» es probablemente la forma más elemental y primitiva de todas las formas de considerar el tiempo». <sup>10</sup> De esta forma, lo que nosotros consideramos *el pulso de la semana es un ciclo de alternancia periódica entre los días ordinarios y extraordinarios*. <sup>11</sup>

El tiempo (social, se entiende) es un producto de la vida social (y no al revés), más concretamente del conjunto *de relaciones significativas* —de metáforas que representan el transcurso social. Las diversas esferas de «lo real» se constituyen por medio de relaciones de co-pertenencia, de co-implicación entre el todo y las partes, entre lo sagrado y lo profano, entre la luz y la sombra, entre el bien y el mal, entre la riqueza y la pobreza, etc. <sup>12</sup> Ninguna cosa tiene un significado intrínseco o fijo sino que su significado emerge a través de la *relación* con otras cosas o eventos. <sup>13</sup> «Las relaciones crean las cosas, las relaciones existen antes que las cosas», <sup>14</sup> pero estas relaciones representan, como muy bien ha apuntado Max Weber, *correlaciones de sentido* delimitadas de una infinitud desprovista de significado del acaecer universal a las que los seres humanos otorgamos valor y significado. <sup>15</sup> En «lo real» coexisten elementos, personas, acciones y contextos que no pueden relacionarse *en cualquier momento con todos los demás*, debido a la limitada capacidad inmanente que existe para conectarlos. La diferenciación entre diversos ámbitos de la realidad «produce

---

9. E.R. Leach, «Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time», en *Rethinking Anthropology*, Londres, 1961, 126.

10. *Ibid.*, 133-134. Énfasis añadido.

11. E. Zerubavel, *The Seven-day Circle*, Nueva York, 1985, 117.

12. Véanse al respecto las extraordinarias investigaciones de Andrés Ortiz-Osés sobre la categoría de correlación, especialmente: *Metafísica del sentido*, Bilbao, 1989, 107 ss., y la entrada: «La relacionalidad hermenéutica», en *Diccionario de Hermenéutica*, A. Ortiz-Osés y P. Lanceros (eds.), Bilbao, 1997.

13. G. Simmel, *Filosofía del dinero*, Madrid, 1977, 85 ss.

14. W. Ross, *Nuestro imaginario cultural*, Barcelona, 1992, 27.

15. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J.C.B. Mohr, Tubinga, 1988, 180.

temporalidad»,<sup>16</sup> porque tal diferencia excluye una correlación momentánea, punto por punto, entre un ámbito y el entorno de otros ámbitos. Todo no puede suceder simultáneamente, evitándose de ésta manera que todo cambio en un ámbito cambie todo el entorno. El mantenimiento de esta diferencia (opuesta a la concepción: «cuando todo era uno» de J. Campbell) precisa tiempo y tiene tiempo. Por tanto, *partimos del hecho de que todo no está relacionado con todo*, es decir, *partimos del hecho de la no-simultaneidad absoluta*. La a-sincronización de los tiempos internos de cada ámbito de la realidad evita que todo pueda suceder al mismo tiempo, evitando así que todo cambio cambie todo. Por tanto, la experiencia del tiempo puede surgir en base a relaciones significativas diversas, como la alternancia que se establece entre principios contrarios: justo/injusto, verdadero/falso, rico/pobre, etc., o por la secuencia del cambio de roles: trabajador/consumidor; hijo/padre, perseguidor/perseguido, extranjero/nativo, etc., o bien por otro tipo de relaciones. La relación es una construcción humana portadora de temporalidad. No importa que la temporalidad se experimente como sucesión de duraciones epocales inscritas en la flecha del tiempo a la manera del judeo-cristianismo o como la repetición cíclica destinal que comparece en las civilizaciones china e india.

A la base de cada temporalidad social está, no un transcurso astronómico utilizado como cómputo de medida de la duración ni siquiera el movimiento analógico o digital de los números-marcas en un reloj sino más bien una *interacción social* y, en definitiva, una trama de significaciones, unos símbolos, unos valores, que operan como *marcos interpretativos* que configuran el *ritmo* de la vida social, el *sentido* de las diferentes duraciones, la *creatividad* inscrita en tales duraciones.<sup>17</sup> Podemos decir, de forma metafórica, que *el tiempo habla, pero con distintos acentos*,<sup>18</sup> cada cultura tiene su propio conjunto de huellas temporales, conocer a un colectivo significa conocer las estructuras temporales que pautan sus ritmos de vida.

---

16. N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt, 1984, 77.

17. J. Azcona ha sonsacado cómo, en la obra de J. Caro Baroja, existe una importante implicación mutua entre el mundo instituido de significado de una cultura y el tiempo. Véase su importante artículo: «Sobre el tiempo», en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, n.º 54 (1989), 313 ss.

18. R. Levine en su interesante trabajo: *A Geography of Time*, Nueva York, 1997, XI, ha estudiado los valores culturales que impregnan las estructuras temporales de distintas sociedades.

Permítanme ejemplificar estas nociones de «unidad en la diferencia» y de «pluralidad de ritmos» que caracterizan a las estructuras temporales de la modernidad a través del análisis de un gran mito-motor moderno, del desencadenamiento de una fuerza prometeica como la aceleración social y de sus diferencias, de aquellos procesos que podemos llamar des-aceleraciones sociales.

Antes de que Nilson, Durkheim, Evans-Pritchard y Bourdieu descubrieran lo que contiene el ritmo de la vida social, ese conjunto de actividades sociales pautadas con arreglo a unas secuencias socialmente determinadas, Hesíodo, a mediados del siglo VIII a.C., en su obra *Los trabajos y los días*, en lo que podíamos considerar como el primer trabajo en donde comparecen relacionados el ritmo social y las actividades sociales, describe la dura y cruda realidad de la existencia de los campesinos griegos. Frente al mundo heroico de Homero y su ideal caballeresco está la realidad de la vida campesina que describe Hesíodo. Las armas del campesino son sus instrumentos de labranza, el escenario de sus luchas es el pedazo de tierra donde, día a día, libra la dura batalla por la subsistencia. El trabajo, según el mito de Prometeo y de Pandora que describe *Los trabajos y los días*, no pertenece a la situación original del hombre. Es un castigo, pero, en la situación actual es también una necesidad. Si el hombre quiere alcanzar la *areté* (el éxito, el bienestar, una moderada riqueza), es necesario que trabaje: «Los dioses inmortales han colocado antes del éxito, el sudor... (Hesíodo, pues) ofrece al trabajador su vida penosa y monótona como espejo del más alto ideal».<sup>19</sup>

Expresar la naturaleza del tiempo de la sociedad y coextensivamente del tiempo de la sociedad moderna requiere referirnos inevitablemente a la naturaleza del ritmo pautado<sup>20</sup> del conjunto de actividades sociales que realizan los individuos en la vida social. No todas las actividades son las mismas, unas son religiosas y otras profanas —la mayoría en nuestras sociedades—, unas son pacíficas y otras violentas, unas son solidarias y otras competitivas, unas son amorosas y otras de odio, unas son de trabajo asalariado y otras lo son de ocio, etc. El común denominador de todas estas interacciones sociales es su alternancia, es decir, podríamos

---

19. Hesíodo, *Teogonía, Los trabajos y los días y otros escritos*, México, 1981, 81.

20. E. Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, 1982, 9, es quien primeramente capta esta idea con agudeza.

hablar de una continuidad de contrastes alternos, como afirma Valencia en este trabajo, de un cierto espaciamiento del tiempo al hacer imposible la simultaneidad absoluta de todo lo que ocurre a la manera de un metaobservador sagrado o del *aleph* borgesiano que observan o bien sus propias creaciones o las ajenas, así se suceden los días sagrados tras los profanos en la semana judeocristiana así como el conjunto de actividades descritas. «Nuestra vida en todos sus órdenes depende del ritmo de elevación y descenso..., del cambio del día y la noche... El ritmo de la vida social satisface (a juicio de George Simmel), al mismo tiempo, las necesidades básicas de multiplicidad y proporcionalidad, de cambio y estabilidad, por cuanto que cada período está compuesto, para sí, de elementos, de elevación y depresión, de disparidades cualitativas o cuantitativas y, en cambio, la repetición regular de los mismos procura la tranquilidad, la uniformidad, la unidad en el carácter de los órdenes. Los órdenes vitales individuales y sociales, objetivos e históricos, encuentran su ejemplo esquemático abstracto en la simplicidad o la complicación del ritmo, en la longitud o brevedad de sus períodos aislados y en sus regularidades, interrupciones e, incluso, en su inexistencia»,<sup>21</sup> sin embargo, el desencadenamiento tardomoderno de esa fuerza prometeica y faústica que es la aceleración social produce un nuevo tiempo social, podemos decir, un contra-tiempo,<sup>22</sup> una quiebra del ritmo, una arritmia, una continuidad ininterrumpida, que a través del incremento exponencial de la velocidad pretende que el presente se transforme en eternidad.

Este conjunto de actividades pautadas, pausadas, precariamente, usos del tiempo, en nuestros términos, ofrecen un singular perfil en la sociedad moderna, ya que se contraen a través de la aceleración, como pone de manifiesto James Gleick en un trabajo de 1999, a la manera de un «ritmo» cuya premisa no es otra que «la *aceleración* de casi todo en la vida»: el amor, el lenguaje, la política, el trabajo, la TV, el ocio, etc.<sup>23</sup> Emulando el título de un libro de Émile Durkheim<sup>24</sup> podríamos decir que la acelera-

---

21. G. Simmel, *Filosofía del dinero*, Madrid, 1977, 613-614.

22. Véase al respecto el trabajo de A. Lasén: *A contratiempo*, Madrid, 2000.

23. J. Gleick, *Faster. The Acceleration of Just About Everything*, Nueva York, 1999.

24. Me refiero a su último libro: *Las formas elementales de la vida religiosa*, publicado por primera vez en 1912.

ción es la forma elemental de las estructuras temporales de las sociedades modernas. Según Reinhart Koselleck, el sentido general de una «aceleración» ha acompañado a la sociedad moderna al menos desde la mitad del siglo XVIII<sup>25</sup> y se manifiesta en la velocidad aplastante de los ritmos de la sociedad moderna. Con los nuevos «aceleradores» del tiempo, socialmente creados, se configura un nuevo tipo de temporalidad histórica en donde el topos finalista de la concepción apocalíptica cristiana, como el Juicio Final, la Gran Crisis final, es secularizado en acontecimientos apropiadores como son las grandes revoluciones político-sociales americana, inglesa y francesa, y, coextensivamente, las posteriores revoluciones rusa y china. «Los eventos de 1789 pretendían ser una revuelta contra el sometimiento, es decir, contra la coerción a la inmovilidad simbolizada por la servidumbre feudal (que persisten en muchos regímenes), una revuelta contra el confinamiento arbitrario y la obligación de residir en un lugar. Pero, nadie pudo sospechar que «la conquista de la libertad de ir y venir», tan grata a Montaigne, podría, con maña, convertirse en una obligación de movilidad».<sup>26</sup> Tales acontecimientos apropiadores suponen una aceleración histórico social objetivada en ese «traer el reino de Dios a la tierra», no ya dependiendo de la providencia divina sino induciendo un cambio social intra-mundano acelerado de las formas de pensar, de actuar y de ser. Aspectos constitutivos del proceso de modernización de las sociedades, algo evidente a partir del siglo XVIII, como la individualización de los estilos de vida, la racionalización de la cultura, la diferenciación funcional de las tareas y ocupaciones y la domesticación instrumental de la naturaleza, no se pueden entender sin un cambio fundamental en las estructuras del tiempo que rigen los diversos ritmos sociales. Nuestra pregunta se dirige a interrogar por las características de esa «aceleración social» que penetra todos los usos del tiempo modernos. ¿Se refiere a una aceleración *de* la sociedad misma o representa más bien procesos de aceleración *dentro de* una sociedad estática? ¿En que sentido podemos hablar de aceleración social en singular —«hiper-aceleración», «turbo-capitalismo», «revolución digital de la

---

25. R. Koselleck, «Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte? Zeitverkürzung und Beschleunigung», en *Zeitschichten*, Frankfurt, 2000, 150-177.

26. P. Virilio, *Speed and Politics*, Nueva York, 1986, 29-30.

velocidad»— cuando todo lo que vemos son una serie de procesos probablemente desconectados de aceleración en el deporte, en la moda, en la edición de DVD, en el transporte, en la sucesión de trabajos, etc.? ¿Es esta aceleración algo inequívocamente positivo para el conjunto de la sociedad o genera efectos colaterales no deseados como los así llamados «final de la historia», «clausura del futuro» o la vuelta de la muy weberiana «jaula de hierro»?

Resulta obvio que, contrariamente a la observación anterior de Gleick de que «la aceleración está a la base de casi todo en la vida», no existe un modelo único, universal, que acelere *todo*, a la manera de las intervenciones de Dios en el mundo. Al contrario, muchas cosas reducen su velocidad, como el tráfico en los atascos en la carretera o las personas que en tránsito esperan horas y horas en los aeropuertos, no obstante, aún existiendo importantes «islas de des-aceleración» dentro de las sociedades modernas, resulta predominante la presencia de una lógica de aceleración social que impregna una gran parte de los sistemas sociales. Los atletas parecen correr y nadar más y más rápido, aunque en algunos de sus records intervengan los efectos multiplicadores, «aceleradores» de sustancias prohibidas que incrementan el rendimiento físico y mental eventualmente. Los ordenadores procesan cada vez más rápido la información y almacenan cantidades mucho mayores de información. El transporte y la comunicación precisan sólo de una fracción del tiempo empleado hace un siglo. La gente parece dormir menos y menos tiempo (de hecho, algunos científicos han encontrado que el tiempo medio dedicado a dormir se ha reducido en dos horas desde el siglo XIX y en 30 minutos desde la década de 1970).<sup>27</sup> Incluso, nuestros vecinos parecen moverse dentro y fuera de sus hogares con mucha mayor frecuencia, como con gran acierto lo ponía de manifiesto George Simmel en 1900 en su *Filosofía del dinero*, en el capítulo final dedicado al «Estilo de vida (moderno)» así como con la idea de «acrecentamiento de la vida nerviosa», algo propio de las grandes urbes modernas.<sup>28</sup> Esta acelera-

---

27. M. Garhammer, *Wie Europäer ihre Zeit nutzen. Zeitstrukturen und Zeitkulturen im Zeichen der Globalisierung*, Berlín, 1999, 378.

28. G. Simmel, «Las grandes urbes y la vida del espíritu», en *El individuo y la libertad*, Barcelona (1903), 1986, 247-248.

ción nerviosa no está exenta del uso de «aceleradores» psicotrópicos, con nombres tan inequívocos como el de *speed*, que aumentan las capacidades humanas: pensar más rápido, actuar más rápido, vivir más rápido, aunque los efectos colaterales son devastadores. *Cuanto más dinámico es el entorno en el que vivimos y más complejas y contingentes resultan las cadenas de acontecimientos y los horizontes de posibilidad configurados, más difícil resulta compatibilizar las actividades que realizamos y las decisiones que tomamos dentro de cronogramas sobrecargados de demandas de todo tipo.* Podemos *elegir*, relativamente, el trabajo a realizar, podemos escribir un libro, viajar a India en busca de un guru que nos dé claves existenciales, podemos volver a estudiar, volver a casarnos, cambiar de ideología, de pareja e incluso, menos probable, de religión, podemos dejar de creer, podemos volver a creer, cambiar de sexo, de país, pero, también nos puede *ocurrir* que nos diagnostiquen un cáncer de colon, podemos perder nuestro trabajo, nuestra familia, nuestras propiedades, como le ocurrió a Job. La propia aceleración está sujeta a la contingencia, a la posibilidad de una des-aceleración o peor, de una «parada» súbita, no porque el individuo lo desee, sino porque, más allá de su voluntad, hace frente a la verdad que subyace a ese cuento que nos relatan cuando viajamos en avión: «¿Quién está a los mandos?: Dos «sujetos», el piloto que controla los mandos (con arreglo al protocolo) y un perro adiestrado que controla al piloto. No hace falta más personal, sólo seguir el protocolo (el hombre estará ahí para alimentar y acariciar al perro y éste estará ahí para prevenir a aquél de cualquier intento de tocar o manipular la maquinaria)». Pero, teniendo presente el chiste y más allá de él, no nos engañemos, no todo está bajo control, aunque machaconamente se nos bombardee con la imagen de que estamos protegidos desde la cuna hasta la sepultura. Sin duda, ha aumentado el elenco de opciones (bienes), pero también se ha multiplicado en igual medida el conjunto de riesgos y peligros (males), que son manufacturados por los sistemas sociales expertos dentro de los cuales vivimos, ambos, opciones y riesgos son empujados por una misma fuerza motora, la aceleración social. Bienes y males avanzan a la misma velocidad cual constructo veluciferino. Hacemos las cosas más rápido no porque estemos hiper-ocupados sino porque la velocidad es divertida. La velocidad llama nuestra atención, produce excitación, nos

saca del aburrimiento (*ennui*), nada es aburrido si es lo bastante rápido.<sup>29</sup> La velocidad es la bendición (y la maldición) de la Edad Moderna, «hallamos la contemplación (propia de las sociedades tradicionales) substituida por la sensación, la simultaneidad, la inmediatez y el impacto».<sup>30</sup> La velocidad es una nueva forma de éxtasis,<sup>31</sup> una intensificación de la existencia. Todo lo que hacemos lo hacemos más rápido de lo que acostumbrábamos.<sup>32</sup> Amamos la velocidad, ir más rápido hasta el punto de inducir el miedo produce una gran descarga de adrenalina, «sin ninguna duda, la velocidad es la diosa de estos tiempos»,<sup>33</sup> dicho en términos más sociológicos, «el tiempo hoy es una función de la velocidad, perceptible sólo en términos de su tasa o velocidad como tal»,<sup>34</sup> como le ocurre al dinero que no es otra cosa que su valor funcional, el dinero no solamente tiene una función sino que es una función.<sup>35</sup> El arte de masas del siglo XX, el cine, está marcado por la creciente importancia que adquiere la velocidad como imaginario social central. Basta asomarse a cualquiera de las *Slapstick Comedies* de las primeras décadas del siglo XX<sup>36</sup> para encontrar la prueba visual de tal aserto en las seductoras imágenes de la locomotora y el coche circulando a la misma velocidad.

Existen una serie de límites naturales y antropológicos al incremento de velocidad. Algunas cosas no podemos acelerarlas, por ejemplo, procesos físicos como la velocidad de percepción o el proceso de información de nuestro cerebro o el tiempo que cuesta reproducir una gran parte de los recursos naturales que precisamos. A modo de ejemplo, consumimos más y más cantidades de petróleo, pero no podemos incrementar la cantidad de petróleo

---

29. Sobre el significado de la velocidad en la literatura del siglo XX, véase el trabajo de P. Conrad: «Trains, Cars and Aeroplains», en Peter Conrad: *Modern Times, Modern Spaces. Life and Art in the XXth Century*, Londres, 1999, 91-110.

30. D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, 1977, 109.

31. A.M. Hallowell, *Crazy-Busy. Overstretched, Overbooked and About to Snap*, Nueva York, 2006, 121.

32. J. Gleick, *Faster. The Acceleration of Just About Everything*, Nueva York, 1999.

33. S. Breuer, «Der Nihilismus der Geschwindigkeit. Zum Werk Paul Virilio», en *Die Gesellschaft des Verschwindens*, Hamburgo, 1992, 131.

34. F. Jameson, *The Cultural Turn. Selected Writings on Postmodernism 1983/1998*, Nueva York, 1998, 50.

35. G. Simmel, *Filosofía del dinero*, Madrid, 1977, 175-176.

36. A título de ejemplo, véase la maravillosa comedia corta de Mack Sennett: *Barney Oldfield's Race for a Life*, de 1913, en donde la velocidad del automóvil y de la locomotora tienen un innegable entronque social.

disponible en la misma medida. «Los hombres siempre han pensado igual de bien», afirmaba Claude Lévi-Strauss en el *Pensamiento Salvaje*, es decir, desde el primer *homo sapiens* hasta hoy el tamaño del cerebro y las consiguientes capacidades cognitivas no han experimentado un incremento de velocidad, a pesar de haber incrementado la velocidad de la comunicación un  $10^7$ , la velocidad del transporte personal un  $10^2$  y la velocidad de procesamiento de datos un  $10^6$ , todas ellas aceleraciones «externas».

No obstante, existen «nichos» territoriales y culturales, «islas de des-aceleración»,<sup>37</sup> que no han sido penetrados por las dinámicas de modernización y aceleración. Digo «islas» porque existen grupos rodeados, o mejor asediados, por el vendaval de la aceleración social, pero, sin embargo, permanecen anclados en ritmos de vida tradicionales, como los isleños de islas «perdidas» a lo largo del planeta o indígenas que sobreviven dentro de modos de vida ancestrales en el interior de zonas, prácticamente, inexpugnables de la selva, de la sabana, o de los grandes desiertos. También se encuadran en este enfoque otros grupos como los amish de Pennsylvania que viven anclados en el siglo XVII. Ellos sobreviven en estos «oasis de des-aceleración» protegiéndose deliberadamente contra las grandes corrientes de la aceleración social.

También existen fenómenos de des-aceleración como una consecuencia no deseada de los propios procesos de aceleración social. Esto comporta formas disfuncionales (Merton) o patológicas (Durkheim) de des-aceleración, por ejemplo, los atascos de tráfico, las colas de espera en las terminales de los aeropuertos, los trabajadores excluidos de la esfera de producción, que han sido privados de su trabajo debido a que no han podido hacer frente a los procesos de «flexibilización» de mano de obra y a la incapacidad de mantener la velocidad vertiginosa que requiere el modo de vida. Estos fenómenos en muchos casos producen casos de desempleo de larga duración. Los periodos de recesión económica, o también llamados periodos de des-aceleración, crean fenómenos de anomia, de los que Durkheim ya nos avisó en las conclusiones de su *División del trabajo social*.

Contrariamente a estas formas de des-aceleración no deseada existen formas intencionadas de des-aceleración social que incluyen a movimientos ideológicos contra la aceleración social.

---

37. H. Rosa estudia estos fenómenos en *Beschleunigung*, Frankfurt, 2005, 143-158.

Estos movimientos han existido desde el principio como formas defensivas y hostiles contra la aceleración tecnológica representada por el motor a vapor, el ferrocarril, el teléfono y el PC, que después del triunfo de estos dispositivos técnicos han desaparecido. Por una parte, a nivel individual hay gente que decide tomarse un *time out* en un monasterio o un *rest from the race* para tomar un curso de yoga que permita restaurar la auto-confianza quebrada por las sobrecargadas demandas de los procesos de aceleración social. Estas «moratorias» de la aceleración en muchos casos son salidas funcionales, reparadoras, para regresar nuevamente al tren de la aceleración social. Por otra, parte, existen actitudes no ya defensivas sino claramente proactivas, las representadas por grupos fundamentalistas, antimodernistas, que tratan de subvertir las reglas de juego, incluso con el recurso a la violencia. El elenco es muy amplio, desde los grupos fundamentalistas religiosos, pasando por grupos políticos ultraconservadores, movimientos anarquistas y también grupos ecologistas fundamentalistas partidarios del crecimiento cero. En cierta medida, la des-aceleración se convierte en el nuevo catalizador ideológico de las víctimas de la modernización.<sup>38</sup>

Frente a los defensores de un cierto progreso (al menos los creyentes en el progreso inevitable), que ahora experimentan un retroceso debido al anquilosamiento de las energías utópicas que durante los dos últimos siglos han funcionado como mejoramiento, perfeccionamiento, desarrollo, están aquellos defensores de un cierto fatalismo nihilista, que propugnan que a pesar de la multiplicación de opciones, de la apertura ilimitada de horizontes de expectativas que supone la aceleración social, sin embargo, el cambio «real» ya no es posible debido a que la hiper-aceleración del sistema social produce una «parada» del sistema o una «inercia polar» como consecuencia de la escasez de tiempo a nivel individual y como consecuencia de la de-sincronización de esferas funcionales de acción en el nivel colectivo. Los nombres de Paul Virilio,<sup>39</sup> Jean Baudrillard<sup>40</sup> y Francis Fukuyama<sup>41</sup> se situarían en esta posición.

---

38. P. Glotz, «Kritik der Entschleunigung», en Backhaus y Bonus (eds.), *Die Beschleunigungsfälle oder der Triumph der Schildkröte*, Stuttgart, 1998, 75-89.

39. Véase *Polar Inertia*, en *The Virilio Reader* (J. Der Derian, ed.), Cambridge, 1998, 117-132.

40. Véase *The Intelligence of Evil or the Lucidity of Pact*, Oxford, 2005.

41. Véase *The End of History and the Last Man*, Nueva York, 1992.

No existe en las sociedades modernas un único ritmo social que marca, al estilo de las sociedades tradicionales, el pulso social, el latido de la sociedad, como una unidad funcionalmente estructurada, sino que dentro de la sociedad confluyen temporalidades de aceleración con otras que se apoyan en la lentitud, temporalidades de progreso con otras de declive, temporalidades sagradas y profanas, etc. Como decíamos en la introducción a este trabajo: *el tiempo habla, pero con distintos acentos.*

JOSETXO BERIAIN

## PREFACIO

Este libro pretende ser una reflexión teórica sobre el tiempo social histórico. Aquí se ofrece una propuesta de análisis centrada en la idea de que la temporalidad social alcanza su unidad conceptual en la conjugación de cronos y kairós. Cronos sintetiza la sucesión irreversible del antes, el ahora y el después, en la que todo lo ya ocurrido no puede desacontecer y nada de lo que vendrá puede ser conocido; kairós conjuga, en cambio, al tiempo distendido en el que el que cada presente contiene sus propios pasados y futuros y en el que la memoria de lo acontecido, y la imaginación sobre el destino colectivo, pueden convocar al ayer y al mañana en cada ahora histórico.

Una primera versión de este texto fue presentada como tesis doctoral en Sociología en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, en el año 2003. Allí se defendía la idea de que el tiempo es dimensión constitutiva de lo social-histórico. Pero declarar el papel fundante del tiempo en la constitución de lo social no bastaba para adentrarse en la naturaleza de dicho tiempo. Por ello expuse la utilidad de pensar en plural los *tiempos sociales* y desarrollé la idea de la bi-dimensionalidad del *tiempo*, en general y, de los *tiempos sociohistóricos*, en particular. Allí propuse que la disyuntiva entre el tiempo de la sucesión y el tiempo distendido del presente puede ser falsa y que, de hecho, no debe ser excluyente.

El tiempo sociohistórico es tiempo cronológico que, en la línea de la sucesión, permite fechar los acontecimientos; pero cada uno de éstos está cargado de sentido, de intención, de memoria, de futuro. Es, en el fondo, el tiempo como conjugación de cronos y de kairós. Pero se trata de una conjugación en la cual, en el plano

del tiempo social, el tiempo intencional del kairós supedita al tiempo sucesivo que nos permite datar los acontecimientos. Por ello, si bien es cierto que no puede haber investigación, reflexión, ni estudio social, sin cronología, también lo es que no hay cronología neutra. El tiempo de cada proceso comienza y termina allí donde sea pertinente a la pregunta de la investigación; allí donde lo decidan quienes analizan la coyuntura para actuar sobre ella. Siglos que no inician en el primer año de una nueva centuria ni terminan en el último año de ésta son ejemplos de datación histórica en donde cronos se supedita a kairós, y pueden generalizarse para plazos de mediano y de corto tiempo. Por ello, al tiempo horizontal de la cronología habría que agregar, en cada presente, un tiempo vertical que se hunde en la tradición, que aspira a un futuro abierto. Semejante cantidad de entrecruzamientos conduce de inmediato a la fructífera idea de campo temporal.

A distancia, y gracias al tiempo simultáneo de Internet, mantuve una productiva relación epistolar con Mario Toboso —aun sin conocerlo personalmente—, y juntos descubrimos, que partiendo de diferentes caminos, habíamos llegado a las mismas conclusiones. El tiempo debe ser visto como vórtice, esto es, como un remolino que en su punta conjuga el presente y el ahora, nos ha dicho Toboso; el tiempo puede ser visto como una dualidad no disyuntiva, como una bi-dimensionalidad o duplicidad constitutiva, he planteado yo; al tiempo conviene verlo como red de intencionalidades, como campo temporal, hemos dicho ambos, influenciados seguramente por ciertas lecturas compartidas. Sin duda, de la revisión de sus planteamientos sobre el transcurso temporal, más filosóficos que los míos, obtuve grandes aprendizajes. Fue muy grato conocer en persona a Mario, en Madrid, y agradecerle las sugerencias que elaboró sobre una primera versión de este texto.

Josetxo Beriain, con quien me une una larga amistad, y quien de manera muy original ha incursionado en el tema de las representaciones culturales de los tiempos sociales y en la relación entre tiempo y modernidad, tuvo la amabilidad de leer dicha versión y de hacerme atinadas observaciones. Espero, en este libro, haber logrado una mayor claridad y énfasis en las expresiones del tiempo social: en los ritmos temporales de las sociedades, en sus calendarios y formas de encaje temporal, tal y como él me sugirió que lo hiciera. Gracias a Josetxo he cambiado la enunciación original

del tiempo como una dualidad para plantearlo, ahora, como una bi-dimensionalidad temporal constitutiva entre cronos y kairós, como una unidad en la diferencia. Esta última formulación permite, sin duda, alejarnos de los siempre presentes peligros de las disyunciones; esto es, preferir la «y» sobre la «o», para decir que el tiempo social es un tiempo con otros y no un tiempo opuesto a los demás. En último término, si algún tema permite plantear la reunión entre naturaleza y sociedad, entre el cielo del cosmos y la vida terrenal de las colectividades sociales, entre las ciencias de la materia, de la vida y del hombre, ese tema es el del tiempo.

En la corrección del texto original fui beneficiada, también, con los comentarios de un joven sociólogo con un gran talento para descubrir supuestos no aclarados, o no bien argumentados. De manera muy atinada, Rubén Flores me hizo notar, entre otras cosas, el peligro de confundir la historicidad y la conciencia que se tenga de ésta, así como la necesidad de abundar en la idea de límite introducida en la tesis. Espero haber logrado aclarar estas cuestiones en esta nueva versión.

El tema del tiempo social puede ser trabajado, de hecho debe serlo, en el plano mismo de la historicidad. Hay que dotar de contenido concreto a la idea estratégica de la pluralidad temporal y al postulado de la bi-dimensionalidad del tiempo. ¿Cuáles son los tiempos que se imbrican en el presente mexicano? ¿Cómo se tejen y se destejen los tiempos históricos? Con un gran entusiasmo, mi amigo Carlos San Juan me hizo estas preguntas y me transmitió varias inquietudes que comparto, y que me han llevado a plantearme nuevos retos para seguir avanzando en el tema. Gracias a ello, he avanzado en un pequeño escrito en el que relaciono la política y el tiempo, y analizo el rico y complejo discurso temporal del *Ejército Zapatista de Liberación Nacional*. La idea es proseguir en este camino que abre la relación entre tiempo y política en los usos y discursos temporales de algunos movimientos y en otro, más abarcante, sobre los tiempos del México de hoy. Espero que este esfuerzo pueda continuarse para lograr, entonces, que ésta sea la primera de una trilogía de trabajos sobre el tema.

Vaya así mi gratitud para los atinados comentarios de los colegas mencionados. Junto con mi agradecimiento, por supuesto, los eximo de cualquier desatino que aquí pueda encontrarse.

*Ciudad de México, octubre del 2005*



# INTRODUCCIÓN

Tiempo adentro, se suceden  
todos los tiempos...

MARIANA ROMERO

Hay un momento para todo y un tiempo para cada cosa bajo el cielo, dice el libro del Eclesiastés. Hay un tiempo para nacer y un tiempo para morir; uno para plantar y otro para cosechar; uno para llorar y otro para reír; un tiempo para buscar y otro para perder; uno para guardar y otro para tirar.<sup>1</sup> Así, cada cosa tiene su tiempo y el tiempo no es sino el de cada cosa.

Pero, ¿cuál es este tiempo nuestro?, ¿en qué consiste y de qué está hecho? Se puede reconocer, sin duda, como un tiempo de mudanzas que, de tantas, se quiere convertir en una mudanza de tiempo: en una nueva época marcada por la transformación y por la incertidumbre. En efecto, nuestro tiempo común, nuestra contemporaneidad, parece ser de metamorfosis y de renovación, de crisis y de creación, de destrucción y de esperanza.

Cambios dramáticos en el mundo del conocimiento tienen paralelo con grandes transformaciones del mundo real. Puedo decir, sin temor a exagerar, que dichos cambios tienen como su centro de gravedad el problema del tiempo. En el ámbito del conocimiento vivimos una revolución paradigmática que está poniendo de cabeza aquellas nociones que nos otorgaban la anhelada certidumbre que conducía a las «verdades científicas». Paulatinamente, la historicidad, la indeterminación, la incertidumbre, lo potencial, lo posible, van desplazando a las más simples relaciones teleológicas a las que nos habíamos acostumbrado: la causalidad, la determinación, la certeza. Son, las primeras, nocio-

---

1. *La Santa Biblia*, Ed. San Pablo, Madrid, 1988.

nes que transmutan la relación entre los modos del tiempo, entre el pasado, el presente y el futuro. En el marco de esta revolución paradigmática, lo viejo y lo nuevo se anudan de maneras inéditas: es cierto que hay rupturas, pero también hay retornos. Hoy, otra vez, la ciencia se atreve a preguntar por lo bello y lo bueno, y las rígidas fronteras entre disciplinas tienden a desdibujarse para regresarnos a un mundo de científicos con preocupaciones humanistas y de humanistas ávidos de cultura científica.

Lo mismo puede decirse de todo intento de conocimiento y de transformación del mundo. Problemas y fenómenos de gran actualidad, como la exclusión social, el deterioro del medio ambiente, los movimientos antisistema o las nuevas formas de la lucha política, no son ajenos a posturas éticas y políticas que involucran de manera central al tiempo. Las cada vez más generalizadas hambrunas, por ejemplo, podrían ser evitadas hoy más fácilmente que ayer, pero el tiempo de la lógica paneconómica impide que esto suceda. Apenas nos hemos hecho dueños de una «conciencia histórica» que no tiene precedentes, para arribar de inmediato a un momento crítico que bien puede ser calificado como «crisis de la historia».<sup>2</sup>

No ignoro que los cambios —con sus miedos y esperanzas asociadas— han signado otras épocas recientes y remotas; épocas de turbulencias, de desánimo y de perplejidad. Pero la velocidad de las transformaciones habidas en los últimos siglos es algo que no conocíamos. Hemos pasado, muy rápidamente, de los relojes solares, que marcaban pausadamente el devenir del

---

2. Desde la óptica de una teología pluralista y radical, el teólogo hindú Raimon Panikkar nos ofrece un diagnóstico certero y dramático de una crisis histórica que alcanza a toda la humanidad. La ideología paneconómica, dice, se ha convertido en el único sistema de «comunicación» y nos dirigimos hacia un sistema único, no obstante las diferencias de los protagonistas en la escena mundial. La totalidad del mundo económico actual, y con él también el mundo de la política, está adaptada al futuro histórico bajo el signo del crecimiento y el poder del crédito. En efecto, si la lógica del máximo beneficio es inherente al capitalismo, el paso del óptimo al máximo está vinculado al paso del presente al futuro.

«Crédito significa hipotecar el futuro en la esperanza de que el trabajo lo rescatará a su debido tiempo [...] el modelo es el del tiempo infinito. Nos vemos obligados a vivir hacia el futuro. El desencanto empieza cuando no podemos trabajar ya por el problemático bienestar de nuestros biznietos porque [...] el sistema es ineficaz. La conciencia histórica busca su realización en el futuro, pero la lógica interna de una economía de beneficio y crecimiento, a diferencia de un estilo de vida de satisfacción y autosuficiencia, obliga intrínsecamente a hipotecar el futuro» (*cf.* Raimon Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, Ed. Trotta, Colección Paradigmas, Madrid, pp. 142-143).

hacer humano, al vértigo de la velocidad en que los minutos y las horas se esfuman en una simultaneidad que, a la fuerza, nos vuelve contemporáneos de un mundo que quizás no hemos elegido. Tal vez, nuestro mundo no es peor que otros mundos precedentes, pero seguramente el sufrimiento de las víctimas de hoy es más inútil que el de las de antaño.

A grandes rasgos, éste es nuestro tiempo y nuestro momento: un tiempo paneconómico en profunda crisis, y un momento —por demás estimulante— signado por la incertidumbre que guía nuestras búsquedas de nuevos derroteros en el conocimiento y la acción.

Por todo ello, propongo este libro, de naturaleza teórica, que intenta ser una reflexión sistemática sobre el tiempo social: versa sobre el tiempo en general, sobre su unidad y su duplicidad; sobre la temporalidad asociada a los procesos sociales, sobre la historia y la historicidad; sobre la incertidumbre y la creatividad, sobre la apertura y el límite. Trata acerca de la pluralidad y de la densidad del tiempo: de los estratos del pasado y las crestas del presente. Habla del presente como gozne, de la historia como construcción, del futuro como posibilidad.

No se interprete lo anterior como un afán obstinado de exhaustividad o de erudición. Estoy al tanto de que cada uno de los temas aquí tocados merecería un tratamiento en sí mismo. En todo caso, se trata de una búsqueda primera que no se pretende agotada, tampoco neutra o ingenua, sino intencionadamente abierta.

Todo conocimiento conoce en conformidad con cierto tipo de ignorancia y viceversa, dice el gran sociólogo portugués Boaventura de Sousa.<sup>3</sup> Todo conocimiento, se diga o no, se compromete con cierta postura y se distancia de otras; toda postura se afina y se defiende en la confrontación con otras miradas. Aquí se postula una idea de tiempo que es indisoluble de la mirada que lo escudriña. El tiempo social, el que aquí interesa, ha sido encontrado en los intersticios y en las fronteras de un buen número de enfoques, de teorías y de pensamientos que no solían asociarse, pero que hoy comparten cierto vocabulario co-

---

3. Boaventura de Sousa, «La caída del *Angelus novus*: más allá de la ecuación moderna entre raíces y opciones», *Revista Mexicana de Sociología*, año LXI, n.º 2, abril-junio de 1999, IIS-UNAM, México, pp. 35-58.

mún: el del caos, la incertidumbre, la complejidad y la pluralidad. Por eso el análisis que aquí se ofrece no puede separarse de la oportunidad que brinda un momento intelectual signado por la búsqueda de un pensamiento que, antes que explicar el mundo, se sabe partícipe en la construcción de dicho mundo. De allí la afinidad con algunos autores, evidente en el desarrollo del trabajo, y también la intencionada omisión de otros.

Sin despreciar la importancia de los análisis sobre los usos y representaciones del tiempo entre diversas sociedades, que permiten hablar de un intenso ejercicio de «sociologización del tiempo», se parte de que la sociología no puede reducir su tarea a dicho ejercicio. De hecho, esta misma sociologización ha dado pie a la consideración del tiempo como una dimensión central de la teoría sociológica y se ha encaminado hacia lo que Ramón Ramos denomina como la «temporalización de la sociología».<sup>4</sup> Pero dicha temporalización tampoco se agota en el marco de las tradiciones sociológicas que hoy se debaten.

Me parece que hay veredas teóricas que rebasan a la sociología. En gran medida, son los caminos que abren la discusión del nexo entre el pasado, el presente y el futuro y que, hoy en día, no es una discusión privativa de las ciencias sociales, ni es tampoco exclusiva de la discusión académica. También atañen a la dimensión ético-política del conocimiento, que al hablar del tiempo habla del mundo, y que o bien reconoce a un solo Tiempo-Mundo, o bien reconoce y pugna por la existencia de una pluralidad de tiempos y de mundos.

El objetivo principal de este libro es el de elaborar una reflexión sobre el tiempo social como dimensión constitutiva de lo social histórico. Para lograr lo anterior, he elegido un doble camino. En primer lugar, he postulado la bi-dimensionalidad del tiempo como el mejor recurso teórico y metodológico para concebir el tiempo social y sus formas. Se trata de un intento por descifrarlo como un tiempo siempre duplicado en parejas dialécticas, que informan de la escala y la repetición, del cambio y la permanencia, del instante y de la duración, de cronos y kairós. Por ello, he defendido la idea de una «unidad en la diferencia» constitutiva del tiempo a lo largo

---

4. Ramón Ramos, «Introducción», en Ramón Ramos (comp.), *Tiempo y sociedad*, Colección Monografías, n.º 129, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI, Madrid, 1992.

del texto. En segundo término, he intentado mostrar las posibles vías para una temporalización de la sociología, a partir de la incorporación de problemas teóricos que rebasan a la disciplina, y que he ordenado en seis dimensiones de análisis que dan cuenta de la naturaleza plural del tiempo.

El tiempo del que aquí se habla es, entonces, aquél en el que se conjugan las historias humanas y la subjetividad que las construye. El tiempo repetitivo del reloj y el calendario y el tiempo imaginario que lo interrumpe y lo dota de significación; el tiempo irreversible del acaecer y el que perdura en los pliegues de la memoria o se extiende hacia horizontes lejanos. Pero sobre todo, el tiempo colectivo de las memorias pasadas y de las utopías futuras que los sujetos expresan y proyectan en su presente, un tiempo desdoblado en una multiplicidad de trayectos que dotan de significado a los diversos mundos que los hombres han construido.

Se trata de un tiempo que es histórico en un doble sentido; en primer lugar, alude al tiempo como construcción social para mostrar, siguiendo a Norbert Elias, que la humanidad ha forjado su mundo, su tiempo y su espacio, y que lo ha hecho a partir de un largo proceso de acumulación de saberes. En este sentido, el tiempo es una invención. En segundo lugar, atañe ya no al tiempo como construcción social cuanto a la construcción social del tiempo, esto es, a los metadiscursos y formas de organización que las sociedades y grupos humanos han edificado con arreglo a las formas de relación entre el pasado, el presente y el futuro. Formas de organización a las que no son ajenos los instrumentos que, como el reloj y los calendarios, marcan los diversos ritmos de la vida de nuestras sociedades.

Como puede apreciarse, la problemática de esta reflexión se aleja de la línea de trabajo instaurada por la «sociología del tiempo», que lo analiza como objeto de estudio particular en sus modalidades de tiempo libre, ocio, tiempo laboral, etc. Tampoco tiene la pretensión de mostrar todo lo que el discurso sociológico ha dicho sobre el tiempo, ni siquiera pretende abordarlo en alguna de las vertientes sociológicas que hoy se debaten, como la dialéctica, la fenomenología, la hermenéutica, el interaccionismo simbólico o la perspectiva sistémica.

Lo que sí se plantea es la necesidad de un diálogo entre la sociología histórica y la sociología del tiempo que, partiendo de

la unidad bi-dimensional del tiempo, se centre en la relación entre el pasado, el presente y el futuro, como el eje que permite recuperar las complejas y variadas formas que puede adquirir la multiplicidad temporal que informa, a su vez, sobre la pluralidad de los mundos sociales que hoy coexisten.

Así pues, si bien el interés se centra en develar la «naturaleza del tiempo social», creo que este esfuerzo sólo será fructífero en la medida en que: *a)* se encamine a descubrir el tiempo social como un tiempo múltiple, y *b)* nos permita apreciar las formas temporales socialmente construidas en las que se expresa dicha multiplicidad.

Creo que el tema del tiempo social puede ser mejor planteado si se formula en términos de problemas, antes que de resoluciones, y si se piensa como un tema de naturaleza desplegable. En efecto, los problemas asociados al tema pueden desplegarse en, por lo menos, dos sentidos que aquí interesan. En primer lugar, en su obligada vinculación con diversas dimensiones del conocimiento como la ontológica, la epistemológica, la sociológica, y la histórica. En segundo término, en el tipo de metáforas que permiten pensar en esa multiplicidad de aristas que el tiempo tiene cuando se concibe en su dimensión sociohistórica, y que deben preferirse sobre aquellas otras que impiden dar cuenta de la multiplicidad temporal.

Por lo anterior, el trabajo que aquí se presenta consiste en un conjunto de reflexiones de naturaleza un tanto especulativa, que tienen como objetivo ir situando el problema del tiempo en diversos planos de análisis: desde el plano ontológico y epistémico, hasta aquel en el que puedan reconocerse las configuraciones sociales del tiempo en las figuras de la memoria, el proyecto y la utopía. En alguna medida este libro puede ser visto como un recuento; en otra medida es una exposición sistemática de distinciones útiles para abordar el tiempo social. En menor medida, aporta algunas ideas que se pretenden originales aunque se reconocen como ideas preliminares que requieren ser afinadas en la discusión y la polémica.

El libro está dividido en tres partes: la primera sobre el tiempo, la segunda sobre el tiempo social, la tercera sobre el tiempo sociohistórico. A partir de este ordenamiento, el primer capítulo intenta responder a la pregunta ¿qué es el tiempo?, desde su conceptualización como un problema que puede ser planteado en

función de algunas distinciones básicas. Después de discutir el tiempo como problema y la cuestión de su inevitable fetichización, abordo la relación entre el Tiempo en singular y los diversos tiempos distinguibles en la realidad. Finalmente, discuto la conveniencia de tratar por separado a esas dos dimensiones que se han vinculado indisolublemente en lo que se ha dado en llamar «complejo tiempo-espacio».

El segundo capítulo está dedicado a dos problemas indisolublemente ligados: el de la unidad y el de la duplicidad del tiempo. Aquí se desarrolla una propuesta para concebir al tiempo en términos de su bi-dimensionalidad constitutiva y se propone un modelo de análisis del tiempo como campo hexadimensional.

El tercero y el cuarto capítulos están centrados en dos problemas íntimamente vinculados: el del tiempo social y el de la perspectiva sociológica sobre el tiempo. En el tercero se discute la cuestión del tiempo social como una categoría construida socialmente, y la historia de los mecanismos que las sociedades se han dado a sí mismas para organizarse en función de ciertas convenciones temporales. En el cuarto se analizan seis perspectivas, algunas externas a las ciencias sociales, que constituyen una invaluable reserva teórica para la temporalización de la sociología.

En el quinto capítulo se aborda también el tiempo social, pero ahora desde la perspectiva de la historicidad. Aquí, el presente aparece como el núcleo central que permite relacionar el pasado y el futuro, los predecesores y los sucesores, la historia como *res gestae* y como horizonte de nuevas realidades y, en fin, las memorias y las utopías colectivas.

Una última sección, a manera de conclusión, ofrece una visión sintética de los temas tratados y sugiere algunas líneas de investigación que pueden proseguirse. Finalmente, se ofrece una amplia bibliohemerografía que puede ser de utilidad para quienes se interesen por abundar sobre el tema.



PARTE I  
EL TIEMPO



## CAPÍTULO I

# ¿QUÉ ES EL TIEMPO? EL TIEMPO Y SUS PROBLEMAS

El tiempo se me fue en buscarlo.

RICARDO POZAS HORCASITAS

El Tiempo puede pensarse de diversas maneras. Una de ellas es asociando el Tiempo y el Mundo como dimensiones inseparables que nos permiten hablar, en plural, de los mundos sociales y de los ritmos constitutivos de nuestras vidas y de nuestras sociedades. En este sentido, ya no el Tiempo sino los tiempos conducen al problema de las historias y la historicidad, y al de las luchas que los hombres han librado para transformar sus mundos.

La reflexión sobre el tiempo lleva de inmediato a reconocer las disyuntivas, paradojas, antinomias y contradicciones que han signado su tratamiento. El debate y las conclusiones a las que se puede llegar en los términos anteriores es radical: o se postula la existencia genuinamente real del tiempo, o bien se le expulsa de la realidad objetiva hacia el reino de las más pertinaces y antiguas ilusiones humanas.

También se puede reflexionar sobre el Tiempo en general y sobre aquellos que las diversas ciencias y disciplinas han enarbolado como propios, y discutir si, dentro de la variedad de modalidades temporales, existe algo común a éstas. La diversidad de escalas y la definición de aquélla más adecuada para pensar un tiempo humano, histórico y social, conducen a una discusión netamente epistemológica: la del punto de vista del observador capaz de construir su mundo al mismo tiempo que lo piensa.

Desde luego, diversos enfoques disciplinarios plantearán que el tiempo no puede pensarse sin el espacio. Pero postular la indisolubilidad del tiempo y del espacio, o del complejo espacio-

temporal, no exige de discutir las especificidades de cada una de estas dimensiones.

Ahora bien, además de estas dualidades —entre tiempo y mundo, entre Tiempo y tiempos, o entre tiempo y espacio—, que se podrían considerar como extrínsecas al Tiempo, éste se desdobra en otras, intrínsecas a su naturaleza, que aparecen como disyuntivas de términos irreconciliables o bien como binomios que pueden ser integrados en diversos tipos de síntesis.

Desde ciertos puntos de vista, y a menudo desde los dictados del sentido común, un tiempo «exterior» se opone a otro que se cree «interior», uno que fluye en la sucesión de instantes a otro que solamente puede habitar en el ensimismamiento de la duración, un tiempo cósmico objetivo pretende oponerse al tiempo subjetivo de la vida social e individual, un tiempo continuo se opone a otro discontinuo. Desde otras perspectivas —incluidas algunas que se originan en la sabiduría popular— las dualidades citadas pueden no ser disyuntivas, incluso pueden ser dialécticas.

Ahora bien, la idea de iniciar un trabajo sobre el tiempo social y sus figuras con la pregunta acerca de qué es el tiempo merece una explicación que esbozaré en unas cuantas proposiciones y de cuyo desarrollo me haré cargo a lo largo de éste y del siguiente capítulo:

a) Una sociología del tiempo que reconozca como su objeto particular el «tiempo social», no puede eludir el problema del Tiempo en general. Debe aclarar de qué habla cuando se refiere al Tiempo, más allá de su adjetivación como histórico o como social.

b) El tiempo debe ser visto como un problema a esclarecer antes que como un objeto sobre el cual se puedan predicar, de manera asertiva, ciertas propiedades que lo definan. En sentido metafórico, se trata más de un rompecabezas que se puede armar de múltiples maneras que de la imagen de una realidad diáfana y certera.

c) No obstante lo anterior, el tiempo tampoco es un acertijo, las dificultades de su tratamiento pueden identificarse perfectamente en el fenómeno de su inevitable fetichización.

d) El tiempo como problema puede ser mejor planteado mediante las preguntas que resulten más pertinentes de acuerdo con los diversos intereses y objetivos desde los que se aborda el

tema. Entonces, los tiempos, en plural, pueden ser abordados de acuerdo con las escalas que los vuelven inteligibles.

e) La indagación sobre el Tiempo debe responder a la cuestión de si existe o no unicidad en éste. Esto es, si los tiempos distinguibles en la realidad —físicos, biológicos, psíquicos, sociohistóricos, narrativos— difieren en su naturaleza o son tan sólo expresiones diversas, caracteres temporales, de una índole común a eso que llamamos Tiempo.

f) Tiempo y espacio pueden ser vistos como dimensiones indisociables. Pero su tratamiento puede diferenciarse porque ciertas características propias, y esenciales, vuelven discernibles a una de la otra.

### 1.1. El tiempo como problema

¿Qué es el Tiempo? Tiempo es una palabra pronunciada a cada momento y en miles de lenguas. De tanto nombrarlo se le ha hecho existir como un ente independiente, como un flujo exterior a nosotros, en el que nacemos, existimos, envejecemos y expiramos. En términos existenciales nos devora a cada instante, porque nos conduce irremediamente del nacimiento hacia la muerte; cotidianamente nos impone su férreo control mediante el calendario y el reloj de los cuales es imposible escapar.

No es extraña, entonces, la amplia gama de dificultades a las que nos enfrentamos cuando abordamos el tema del Tiempo en general. Problemas relacionados con su definición y que se pueden sintetizar en dos posturas encontradas: la que afirma la realidad del tiempo y aquella que opta por declarar su inexistencia. En esta auténtica disyuntiva entre el ser o no ser del tiempo, se han debatido una gran parte de las teorías sobre el tema.

Así, el debate filosófico sobre el tiempo, hasta el día de hoy, gira en torno a dos posturas encontradas: los planteamientos «realistas» por un lado, y los fenomenológicos e «idealistas» por el otro. Puede decirse que dichos planteamientos se originan en la visión del tiempo cósmico de Aristóteles *versus* la del tiempo de la conciencia que se inicia con san Agustín y alcanza con Bergson una de sus máximas expresiones. Llevado a sus últimas consecuencias, el tiempo agustiniano de la conciencia temporal distendida —aquél en el cual el pasado no es nada, puesto que ya

no es, el futuro todavía no es y el presente deja de ser a cada instante— tiende a desaparecer, o bien, se trata de un tiempo que sólo existe en y por la conciencia. Pero la conciencia, la subjetividad, sólo puede existir en el tiempo que, entonces, precedería a ésta. Dicho con Comte-Sponville: el hecho de que (el tiempo) sea una forma de nuestra subjetividad [...] no impide que sea también una dimensión objetiva del ser».<sup>1</sup> Ante semejante disyuntiva diversos planteamientos, desde la filosofía y también desde la sociología, intentarán dar salida a lo que puede considerarse como una «falsa disyuntiva». Sobre estos planteamientos nos detendremos en el siguiente capítulo.

¿Qué es el Tiempo? Si no me lo preguntan sé lo que es, pero si me lo preguntan no lo sé. Así se pronunció Agustín de Hipona y este pensamiento ha marcado, y sigue marcando, una gran parte de la literatura sobre el tema.<sup>2</sup> La preeminencia de ese tiempo que Agustín sabe lo que es mientras no tenga que explicarlo, ha llevado a muchos autores a renunciar a su definición, o bien a declarar su inexistencia. El tiempo, la distinción entre pasado, presente y futuro, es una ilusión, aun cuando sea obstinada, decía el propio Einstein.<sup>3</sup>

Desde que Agustín reflexionara sobre el Tiempo, y en el afán por conceptualizarlo, han corrido verdaderos ríos de tinta. Los pensadores ocupados en el tema se han enfrentado reiteradamente con su carácter escurridizo y hasta misterioso, y a menudo con la incapacidad de definirlo a pesar de que puedan hablar largamente de él, en prolíficos tratados que dan cuenta de la relación entre el tiempo y sus formas primigenias: el ser, el movimiento, la presencia, la ausencia, la duración, el vacío, el pasado, el futuro y, en general, la misma vida en cualquiera de sus manifestaciones.

Estas dificultades parecen haber obligado, a todo tipo de pensadores, a hacer depender el carácter temporal de la realidad de

---

1. André Comte-Sponville, *¿Qué es el tiempo? Reflexiones sobre el presente, el pasado y el futuro*, Ed. Andrés Bello, Barcelona, 2001, p. 47.

2. Cfr. el libro XI de las *Confesiones* de san Agustín, Ed. Paulinas, México, 23.ª ed., 1995, trad. de Antonio Brambila.

3. P. Speziali (comp.), *Albert Einstein-Michele Besso, correspondance*, París, Hermann, 1972, p. 537, cit. en Ilya Prigogine, «¿Un siglo de esperanza?», en Ilya Prigogine, *El tiempo y el devenir. Coloquio de Cersy*, Gedisa, Barcelona, 1996, Colección Límites de la ciencia, vol. 30, p. 164.

otros elementos de igual o mayor envergadura. Autores que han dejado profunda huella en la historia del pensamiento humano nos han legado largos tratados sobre el tiempo de naturaleza metafísica, idealista, relacional o constructivista. Para ellos, el Tiempo se asocia con otros problemas de primera importancia. Sin pretender una enumeración exhaustiva, baste señalar algunos de los elementos que, tan sólo en Occidente, han acompañado al tiempo en binomios indisolubles: la eternidad y el alma en Platón, Plotino y, más tarde, en Agustín de Hipona; el atomismo en Parménides; el movimiento en Aristóteles; la fluencia en Heráclito; el fluir uniforme y absoluto en Newton; la sucesividad en Leibniz; la intuición *a priori* en Kant; el espíritu en devenir en Hegel; la duración en Bergson; el instante en Bachelard; la vivencia en Husserl; el ser-ahí en Heidegger.

Vendrán también las reflexiones epistemológicas, que sitúan el tiempo como derivado de otros problemas del conocimiento, tal y como serían el orden causal en Mehlberg, Carnap, Reichenbach, o bien la relatividad en Einstein y la inestabilidad dinámica que explica la existencia de una «flecha temporal» en Prigogine.<sup>4</sup>

Ahora bien, si consideramos que del tiempo sólo se puede decir que *él es*, más no *qué es* con independencia de cuándo y cuánto es, estará claro que las dificultades para definirlo son substanciales a su naturaleza. La cuestión no es tan difícil de expresar: si el tiempo no es sino la forma de ser de las cosas, entonces no existe en sí mismo; si existe como tal, es sólo en su calidad de otorgar un cierto carácter a las cosas: el de ser temporales.

Las dificultades que acarrea pensar en la existencia de aquello que caracteriza la propia manera en que existimos fueron bien expresadas por Borges: «El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego».<sup>5</sup>

Aparentemente el problema puede ser resuelto satisfactoriamente si tratamos el Tiempo a la manera de los conceptos uni-

---

4. Véase «Bibliografía general» al final del libro. Para una visión sintética de la evolución del pensamiento sobre el Tiempo, puede consultarse: José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, nueva ed. revisada y actualizada por el profesor Josep Maria Terricabras, Ariel, Barcelona, 1994.

5. Jorge Luis Borges, «Nueva refutación del tiempo», en *Obras completas*, Emecé editores, Buenos Aires, 1974, p. 771.

versales que, como el de hombre por ejemplo, no poseen cualidades o propiedades, sino que son cualidades o propiedades.<sup>6</sup>

La cuestión, sin embargo, no se agota allí. Si optamos por postular la existencia del tiempo todavía cabe aclarar, siguiendo a Barbara Adam, si se trata de un *tiempo-en-que*, entendido como parámetro externo en el que ocurren las cosas, o de un *tiempo-que*, interno a los fenómenos, constitutivo de su propia forma de ser.<sup>7</sup> La disyuntiva, entonces, se sitúa en otro plano: el de un tiempo exterior a los fenómenos, continente de éstos, frente a un tiempo interior, constitutivo de todo tipo de procesos.

Pero la disyuntiva podría ser falsa si consideramos que la conjugación de forma y contenido opera, en el caso del tiempo, de manera ejemplar: «A diferencia del continente vacío, que es la vasija o el recipiente de los contenidos, el tiempo no es el recipiente de los pasatiempos, sino que él mismo es la forma y la materia».<sup>8</sup>

A menudo, la especulación filosófica ha llegado a la conclusión de la irrealidad del tiempo. Otras veces el reconocimiento de su existencia ha resultado tan problemático que ha conducido a dilemas sólo expresables como contradicciones o paradojas. El Tiempo, así, aparece enmarañado en complicados laberintos discursivos que no encuentran resolución ni en el plano de la lógica ni en el de la teoría.<sup>9</sup>

---

6. Así, por ejemplo, del concepto «hombre» no puede afirmarse «hombre está vivo», sino sólo «este hombre está vivo» (cfr. Eliot Jaques, *La forma del tiempo*, Paidós, Buenos Aires, 1984, p. 77).

7. Barbara Adam, *Time and social Theory*, Cambridge, Polity Press, 1990, *cit.*, por Ramos, «La ciencia social en busca del tiempo», documento fotocopiado.

8. Vladimir Jankelevitch, *La aventura, el aburrimiento, lo serio*, Taurus, España, 1989, p.133.

9. Elliot Jaques da cuenta de algunas de estas paradojas, como las cuatro formuladas por Zenón —Aquiles y la tortuga, la flecha, el estadio y la dicotomía— ideadas para demostrar la imposibilidad de todo tratamiento conceptual del tiempo y del movimiento. Otro grupo de problemas se refieren al asunto de la causalidad y el determinismo: ¿es tal la índole del tiempo y de las cosas que si uno conociera todo en un momento podría predecir todos los sucesos siguientes? La teoría de la relatividad, dice Elliot, trajo mayor confusión en el debate sobre causa y efecto al plantear nuevos problemas sobre el significado de la simultaneidad y la sucesión. Nuevas paradojas, como la del gemelo que viaja por el espacio exterior a una velocidad próxima a la de la luz, mientras su hermano lo espera en la Tierra, han llevado a los físicos a preguntarse si en realidad el viajero podría ser más viejo o más joven que su hermano (cfr. Jaques, *op. cit.*, pp. 41-42). Sobre la naturaleza aporética del tiempo véase también Antonio Sánchez, *Tiempo y sentido*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1998, Colección Razón y Sociedad.

¿Por qué es tan difícil captar el tiempo? Priestley lo explica muy bien: porque «persiguiendo al tiempo semejamos un caballero andante condenado a vagar por innumerables selvas, perplejo y frustrado, porque la bestia mágica que busca es el caballo sobre el que cabalga».<sup>10</sup>

Pero parece existir, en torno al tiempo, una dificultad de otra naturaleza que no radica ya en las capacidades del entendimiento humano sino en la propia índole del tiempo. El filósofo español Xavier Zubiri parece dar en el clavo al señalar que, ante el problema del tiempo, las dificultades son menos atribuibles a la filosofía que a la naturaleza del objeto que se debate.

Suponemos, dice, que el tiempo es una «magna realidad sustantiva» y, sin embargo, su conceptualización filosófica es sumamente parca. Pero habría que pensar «si el tiempo en vez de ser aquella magna realidad de la que se habla no sería, por el contrario, algo que tiene una mínima realidad; tan mínima que empieza a carecer de sustantividad».<sup>11</sup> De todos los caracteres de la realidad, el tiempo, afirma Zubiri, es el menos real.<sup>12</sup>

Realidad mínima para cuyo desciframiento, sin embargo, este autor exhibe un gran despliegue de argumentos encaminados a distinguir las características del tiempo, a separarlas y a reunir-las de nuevo, mediante síntesis superiores que dan cuenta de su complejidad. Zubiri expone su argumentación en tres momentos sucesivos.

En el primero, analiza los caracteres generales del tiempo, tal como lo entendemos todos, en un concepto descriptivo. En el segundo, aborda los caracteres propios y peculiares del tiempo en lo que denomina el concepto estructural. Finalmente, aborda los modos tempóreos de ser de las cosas, en el concepto modal del tiempo.

La noción descriptiva del tiempo atiende a dos aspectos: el tiempo en sí mismo, que puede ser visto como una línea temporal que posee continuidad, dirección y métrica, y que encuentra su unidad en la transcurrencia, y el tiempo respecto de las cosas, que remite a la universalidad, que se realiza sólo en el plano

---

10. J.B. Priestley, *El hombre y el tiempo*, Aguilar, Madrid, 1969, 1.ª reimp. (trad. Juan García Puente), p. 81.

11. Xavier Zubiri, *Espacio, Tiempo, Materia*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1996, pp. 209-211.

12. *Ibíd.*, p. 329.

físico, cósmico, y que puede concebirse como «la sincronía temporal de todos los transcurros del cosmos».<sup>13</sup>

Dicha universalidad no debe llevar a pensar que el tiempo de cada cosa sea un fragmento del tiempo universal —como lo pensó Kant—, porque el carácter temporal de cada transcurso posee su propio y único tiempo. El único tiempo verdadero y real es, entonces, el tiempo relativo o respectivo. Concepción que nos permite decir que las cosas transcurren temporalmente y no que transcurren en el tiempo. El tiempo, dice este autor, «es siempre, y sólo, tiempo-de algo, de algo procesual».<sup>14</sup>

Aunque compete a todos los tiempos, el transcurrir, las formas como se expresa la relación entre cambio y permanencia, no son partes de un solo transcurso o, como dice Zubiri, «fragmentos de un único tiempo», sino transcurros que marchan a la vez en cuanto tiempos. Se trata, por tanto, de sincronía pura, de una co-procesualidad que es co-temporalidad.<sup>15</sup>

Ahora bien, si el tiempo es forma de ser de las cosas, entonces hace falta un concepto que dé cuenta de las estructuras del tiempo de las cosas: del tiempo físico y del tiempo humano. El tiempo físico, o cósmico, es el de las realidades materiales y puede ser visto como simple sucesión de las partes en movimiento. La sucesión es una propiedad del movimiento y significa que «el ahora número dos lo es porque ha dejado de ser el ahora número uno».<sup>16</sup>

Las estructuras temporales del tiempo humano, tanto del tiempo psíquico como del tiempo de la vida, son de naturaleza muy diferente. El tiempo psíquico tiene un carácter fluente; es propiamente la duración de la fluencia. A diferencia del tiempo cósmico, que parte del presente y se va haciendo pasado para dar lugar al futuro, en la duración sucede exactamente lo contrario: es el pasado el que avanza y empuja hacia el porvenir.

La oposición entre el tiempo cósmico y el psíquico es, por tanto, profunda y radical. En la sucesión del tiempo cósmico, cada momento deja de ser para convertirse en otro, y sus partes —el antes, el ahora y el después— son numéricamente distintas.

---

13. *Ibid.*, p. 249.

14. *Ibid.*, p. 253.

15. *Ibid.*, p. 249.

16. *Ibid.*, p. 266.

En la duración del tiempo de la psique, cada momento se conserva y se prolonga, y presente, pasado y futuro son sólo modulaciones cualitativas.<sup>17</sup>

La otra dimensión del tiempo humano, el tiempo de la vida, aúna a la duración del psiquismo otra nota característica: la de la anticipación. Si en el psiquismo la conciencia de la duración va avanzando del pasado al presente y de éste al futuro, en la trama de la vida humana el hombre se anticipa a su presente: lo proyecta. Esta conciencia anticipadora nos sitúa frente a un tiempo que transcurre del futuro propuesto hacia el pasado. Es «un movimiento en el que se precede. Es el futuro adviniendo».<sup>18</sup> Estamos así ante un hombre constitutivamente abierto hacia el futuro. Y el mero hecho de estar abierto hacia el futuro, dice nuestro autor, implica la apertura hacia el pasado y hacia el presente, en un tiempo que ya no aparece como mero transcurso sino como un «campo temporal».<sup>19</sup>

Pero, ¿cómo llega el hombre a integrar la mera sucesión y la mera duración, en esa conciencia sintética del «campo temporal» que posibilita la unidad estructural del tiempo humano? Zubiri cree que esto se puede lograr gracias a la capacidad de intelección del hombre. La intelección humana no consiste simplemente en un estado mental, ni en una visión externa de la duración. De alguna manera, la intelección habita en la duración; mientras va durando, y en un solo acto, es capaz de percibir el pasado, el presente y el futuro.

Ahora bien, ese tiempo que la intelección humana ha convertido en ámbito temporal tiene una forma de ser que Zubiri analiza mediante el concepto modal del tiempo. Dicho concepto se funda en la naturaleza relativa de toda realidad; esto es, en el hecho de que toda realidad sea definible sólo en términos de su respectividad con relación a otras realidades.<sup>20</sup> Respectividad que se instituye en la acción o momento según el cual las cosas actúan unas sobre otras.

Todo ello en un marco filosófico que pretende de-sustantivar lo que se ha sustantivado indebidamente: el espacio, el tiempo,

---

17. *Ibíd.*, pp. 270-273.

18. *Ibíd.*, p. 277.

19. *Ibíd.*, p. 279.

20. *Ibíd.*, p. 290.

el ser, la conciencia. Para nuestro autor, lo único que tiene sustantividad es la realidad; el ser es ser de la realidad, y la conciencia el carácter de algunos actos que éste ejecuta. La realidad no está en el tiempo y en el espacio, es temporal y espaciosa.<sup>21</sup>

Por todo lo anterior, si bien se puede decir que el tiempo tiene un carácter modal, dicho carácter no es formalmente un modo de la realidad, ni un modo de ser. Zubiri invierte la relación entre ser y tiempo heideggeriana, para proponer que el ser no se funda en el Tiempo, sino el Tiempo en el ser.<sup>22</sup> «El tiempo no es una determinación del ser, sino la textura misma del ser. Es modo constitutivo del ser».<sup>23</sup>

También se puede decir, a la manera de Xirau, que estamos en todos los tiempos: si nuestro tiempo es cíclico, estamos cíclicamente en él, y si es lineal o progresivo, estamos progresiva o linealmente en él.<sup>24</sup>

Si bien se trata de una argumentación filosófica, he citado extensamente a Zubiri porque creo que provee de un buen andamiaje teórico para pensar el tiempo social como un tiempo histórico e historizante, cosa de la que nos ocuparemos en los siguientes capítulos.

En efecto, considero que Zubiri explora hasta sus últimas consecuencias la idea de que las cosas no existen en el tiempo sino temporalmente. Resuelve la aparente paradoja entre un tiempo cósmico —sucesivo— y un tiempo humano —que fluye durando y que precede—, mediante el reconocimiento de la elección humana del ciclo cósmico como medida de la vida del hombre.

Pero también, y tal vez esto sea lo más importante, el tiempo aparece como dimensión constitutiva de la acción del hombre, de la historia. Si el tiempo humano es un campo temporal abierto hacia el ayer y hacia el mañana, entonces, ni el pasado ni el futuro valen más que el presente; su valor sólo se da en un campo abierto de posibilidades que son tanto de creación como de destrucción. El hombre puede vivir el presente, entonces, como alumbramiento o como obturación de posibilidades.

---

21. *Ibid.*, pp. 294-295.

22. *Ibid.*, p. 255.

23. *Ibid.*, p. 210.

24. Ramón Xirau, *El tiempo vivido. Acerca de «estar»*, Siglo XXI, México, 2.<sup>a</sup> ed., 1992, p. 68.

Ahora bien, como se habrá podido apreciar hasta aquí, el del tiempo es un problema de variadas aristas: teóricas, epistemológicas, metodológicas, ético-políticas. Cada una de éstas puede ser reconocida en los espacios disciplinarios en los que el tema ha sido desarrollado —en las ciencias de la materia, en las de la vida y en las del hombre.

Como problema de conocimiento, el tema merece ser ampliamente desarrollado como un factor crucial en las diversas corrientes epistemológicas que hoy se debaten. A continuación, sin embargo, sólo me ocuparé de algunos problemas que atañen al tiempo en relación con el «punto de vista» desde el cual pueda ser abordado. Los problemas planteados son los siguientes: *a)* el de la inevitable fetichización del tiempo; *b)* el de la relación entre Tiempo y tiempos, y *c)* la cuestión de la indisolubilidad, o de la posible separación, del tiempo y del espacio.

## 1.2. Fetichización y lenguaje

He decidido dedicar un apartado a la fetichización del tiempo porque creo que es un problema fundamental, que tiene relación con la manera cómo el tiempo es asumido por distintas perspectivas. Por ejemplo, en la sociología el propio estatuto que se otorgue al tiempo, y las formas de nombrarlo, marcan indeleblemente el tipo de reconstrucción de lo real-social que pueda lograrse. El problema puede expresarse así: la propia naturaleza del tiempo —constituir la manera de ser de lo real— obliga a la fetichización y ésta obra por medio del lenguaje, tanto de su uso coloquial como de aquel que se encarna en discursos disciplinarios. En uno y en otro caso, el tiempo se puede nombrar —o representar— de varias maneras, y éstas encierran mayores o menores posibilidades para su de-sustantivación.

En efecto, esa particular naturaleza del tiempo, que nos ha conducido a creer que éste existe como existen las montañas, los senderos, la luna o el sol, permea de cabo a rabo nuestra existencia cotidiana. Más allá de los discursos especializados desde los cuales se aborda el tema, todos hablamos del tiempo. Cuando lo hacemos contribuimos a alimentar la ilusión de que éste es algo que existe en sí mismo. El tiempo se tiene o se pierde; se va, pasa, corre, vuela. El tiempo se mide y se determina y, una vez

medido, se agota y se declara muerto. Nunca se detiene, mucho menos retrocede. Es inatrapable porque es intangible, no puede verse o tocarse, no se puede sentir ni escuchar. El tiempo aparece, entonces, como un espejismo. El hombre pretende atraparlo y asirlo; para ello inventa el cronómetro y el reloj.

De hecho, nuestro trato cotidiano con el tiempo ha llegado a estar mediado de forma tan abrumadora por el lenguaje, por un lado, y por sus formas predominantes de medición —el reloj y el calendario—, por el otro, que es fácil creer que éstos lo determinan y olvidar que ese tiempo nuestro, antes que una ilusión, es el fruto de una larga construcción social de un enorme nivel de complejidad.

Hablamos con frecuencia de la manera cómo el tiempo pasa, vuela, corre... se nos escapa. Entonces, podemos reprocharnos por hacer del tiempo un fetiche, por sustantivarlo al dotarlo de una existencia que no le es propia, sino que pertenece a la forma de ser de las cosas: de los procesos, de los fenómenos, de la vida misma. Elias lo expresa muy bien:

Al ocuparnos de los problemas del tiempo, ofrece particular dificultad la tendencia a adjudicar al tiempo mismo propiedades de aquellos procesos cuyos aspectos cambiantes representan simbólicamente este concepto. Decimos: el tiempo pasa, al referirnos a los cambios continuos de nuestra vida o de la sociedad en que vivimos. Este peculiar carácter fetichista del concepto «tiempo» está relacionado con su calidad de síntesis intelectual, de vinculación con sucesos en un nivel de síntesis relativamente alto.<sup>25</sup>

Cabe afirmar que entre tiempo y lenguaje existe una relación de intimidad conflictiva y paradójica. Si bien se puede hablar de cierta insuficiencia de las palabras frente a una realidad cuya esencia es mutar, también se puede afirmar que sólo las palabras pueden dar cuenta de esta condición. Por lo general, no han sido simplemente las palabras, sino la gran capacidad expresiva y la multiplicación de sentidos que proveen algunas metáforas, las que nos han permitido pensar y nombrar al Tiempo y los tiempos.

---

25. Norbert Elias, *Sobre el tiempo*, FCE, México, 1997, p. 86.

Hegel afirmó, tal vez de manera apresurada, que las palabras «matan el tiempo».<sup>26</sup> La idea era la siguiente: si la esencia del tiempo es fluir, expresarlo en palabras equivale a fijar las cosas y, entonces, «arruinar el tiempo».<sup>27</sup> La perspectiva de la duración, del flujo es, sin duda, la que más difícilmente puede expresarse con palabras.

Seguramente, la dificultad de un ensamble pleno entre el lenguaje y el mundo de la experiencia tiene que ver con la naturaleza siempre temporal de ésta. Sólo tímidamente, las palabras intentan dar cuenta de esos mundos intransferibles y de sus miles de tonalidades y matices.

Pero es preciso situar las cosas en su justa dimensión. Si el lenguaje «mata al Tiempo», es también lo único que lo hace existir. Sólo mediante éste se pueden reflejar esas tonalidades y esos matices. Por eso Ricoeur propone la identidad narrativa entre tiempo y narración; sólo la narratividad «determina, articula y clarifica la experiencia temporal». Tanto el relato histórico como el relato de ficción tienen como referente común el carácter temporal de la experiencia. Por ello, la narración puede elevarse a condición identificadora de la existencia temporal.<sup>28</sup>

La concordancia entre lenguaje y tiempo es recíproca: «la temporalidad es una estructura de la existencia [...] que accede al lenguaje mediante la narratividad, mientras que ésta es la estructura lingüística [...] que tiene como último referente dicha temporalidad».<sup>29</sup>

Sin duda, el lenguaje metafórico, en la literatura y en las artes en general, ha sido un recurso irremplazable en la representación del tiempo. Ya en el siglo XVI, en su cuadro *El triunfo del tiempo*, Brueghel plasmó imágenes en las que él parece arrastrar todo a su paso. En el siglo XVII otros artistas plásticos representaron el devenir como un anciano portando una guadaña: la «guadaña del tiempo». Goya inmortalizó a Cronos devorando a sus hijos, y la enigmática imagen del *Angelus Novus* de Klee resultó

---

26. Citado en Jaques, *op. cit.*, p. 31.

27. *Ibidem.*

28. Paul Ricoeur, *Tiempo y narración. El tiempo narrado*, t. III, Siglo XXI, México, 1996, p. 26.

29. Paul Ricoeur, *Historia y narratividad*, Paidós / ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, Colección Pensamiento Contemporáneo, n.º 56, Barcelona, 1999, p. 183.

tan sugerente para Walter Benjamin, que inspiró sus célebres «Tesis de filosofía de la historia».<sup>30</sup>

En la literatura, en la filosofía y en la ciencia, las metáforas preferidas han sido las fluviales. Heráclito había defendido la idea del tiempo como flujo interminable con su famosa sentencia: «nunca nos bañamos dos veces en el mismo río»; e Isaac Watts afirmaba que «el tiempo, como un río eterno, se lleva a todos sus hijos».<sup>31</sup> Las figuras anteriores, si bien expresiones de nuestro trato cotidiano con el tiempo, traen aparejadas algunas dificultades. Esta imagen de fluidez permanente nos lleva a pensar que el tiempo, como la corriente del agua, nos transporta irremediamente del pasado al presente y de allí al futuro. Pero una mirada incisiva a esta alegoría nos permite adelantar algunos de los principales problemas a los que se enfrenta la conceptualización del tiempo.

Más allá de su capacidad metafórica, la imagen fluvial sugiere, como bien lo hace notar Mario Toboso, que el tiempo existe como un flujo omnipresente al que somos arrojados una vez que nacemos. Advenedizos a ese torrente que nos preexiste somos cautivos de un tiempo que «actúa y se expresa no sólo en nosotros mismos, sino también en todo lo que contemplamos», lo cual nos lleva a concebirlo como un «ente de naturaleza objetiva».<sup>32</sup>

La sucesión pura, sin un testigo que dé cuenta de su dirección, poco importa para el análisis del tiempo social e histórico. Más útil puede ser, en cambio, la perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty para quien el tiempo, lejos de ser un proceso real

---

30. Benjamin describe al ángel de Klee con las siguientes palabras: «Existe una pintura de Klee que se llama *Angelus Novus*. Representa un ángel que pareciera querer alejarse del lugar en el que se mantiene inmóvil. Tiene los ojos desencajados, la boca abierta, las alas desplegadas. Ése es el aspecto que necesariamente debe tener el ángel de la historia. Tiene el rostro vuelto hacia el pasado. Allí donde a nosotros se nos presenta una serie encadenada de acontecimientos, él no ve más que una sola y única catástrofe, que sin cesar amontona ruinas sobre ruinas y las arroja a sus pies. Él quisiera tomarse un tiempo, despertar a los muertos y juntar a los vencidos. Pero desde el paraíso llega el soplo de una tempestad que aprisiona sus alas, tan fuertemente que el ángel ya no puede volver a cerrarlas. La tempestad lo empuja sin parar hacia un porvenir al que le da la espalda, mientras ante él se acumulan las ruinas hasta el cielo. Esa tempestad es lo que llamamos progreso» (cfr. Walter Benjamin, «Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos*, Planeta-Agostini, España, 1994, Colección Obras Maestras del Pensamiento contemporáneo).

31. Cfr. Priestley, *op. cit.*, p. 61.

32. Mario Toboso Martín, «Tiempo y sujeto: nuevas perspectivas en torno a la experiencia del tiempo», *A Parte Rei, Revista Electrónica*, n.º 27, p. 1.

o una sucesión efectiva que podamos registrar, nace de nuestra relación con las cosas. Los acontecimientos no existen sin alguien a quien le ocurran y pueda pensarlos y representarlos en su conciencia temporal según los dispositivos intencionales de la memoria, de la atención o de capacidad de futurición.<sup>33</sup> En la figura del río se privilegia el fluir y parecen tener menor o nula importancia los bordes inmóviles desde los cuales un espectador en reposo podría captar el movimiento. La consideración de éstos representa, sin embargo, todo un acontecimiento epistemológico: la del punto de vista del observador que percibe el sentido del movimiento de acuerdo con la posición que ocupa en la escena. En el fondo, la imagen fluvial del tiempo remite al problema de la asimilación del ahora con el presente. Esa doble naturaleza aparentemente paradójica del «ahora» de ser, a una sola vez, lo que continuamente desaparece y lo que siempre está allí como presente actual, sólo encuentra resolución si hacemos intervenir a un sujeto cognoscente con capacidad intencional; esto es, con facultades para dar distensión a su propio tiempo hacia el pasado (como retención) y hacia el futuro (como proyección) desde su propio presente.<sup>34</sup>

Ahora bien, podríamos preguntarnos si es posible escapar a la fetichización del tiempo. Aparentemente es factible: dejar de hablar del tiempo y preferir un lenguaje que cualifique las cosas —temporales, temporáneas, tempóreas—, y entonces asimilar el tiempo con los procesos, con los fenómenos, con la vida misma.

Pero la igualación del tiempo con la existencia no adelanta nada sobre la índole de lo temporal, y confundir el tiempo con los fenómenos y procesos conduce, de nuevo, a esa manía por dotar al tiempo de los caracteres que pueden distinguirse y clasificarse al observar dichos fenómenos y procesos.

Un buen ejemplo de este tipo de confusión, que reduce el tiempo a los contenidos visibles de los procesos sociales, es el enorme esfuerzo realizado por George Gurvitch para lograr un sistema de clasificación de los tiempos sociales. Con arreglo a la multidimensionalidad de los fenómenos, los tiempos pueden ser: duraderos, engañosos, erráticos, cíclicos, retardados, alternos, anticipados, explosivos. De acuerdo con el nivel de profundidad de la realidad,

---

33. *Ibid.*, p. 6.

34. *Ibidem.*

el tiempo puede ser ecológico o propio de las organizaciones. A las diversas clases sociales, tanto como a los diversos tipos de sociedades, corresponden, también, escalas diversas de tiempo social.<sup>35</sup> Esta sofisticada arquitectura temporal, sin embargo, permanece inmóvil, no hay historia en ella, señaló F. Braudel en una aguda crítica a la sociología «casi fraterna» de Gurvitch.<sup>36</sup>

No es ése, pues, el mejor camino para contribuir a una desustantivación del tiempo. El esfuerzo tiene que realizarse por otra vía. Ramón Ramos señala un camino que parece adecuado y factible. Se trata de delimitar el Tiempo, esto es, de fijar sus límites y aclarar su estructura. Tal delimitación, «no puede ser sino variable según contextos y relativamente difusa. En efecto, el problema fundamental de la delimitación no es otro que el de fijar las fronteras entre el tiempo y los procesos». Es evidente, añade:

[...] que los procesos hacen referencia a estados/acontecimientos del mundo y que el tiempo se limita a ciertos aspectos —abstraibles y generalizables— que aparecen en ellos. Significa esto que el tiempo es un concepto más abstracto que el de proceso y que, consecuentemente, si bien debemos utilizar nuestro lenguaje temporal para describir los procesos, no podemos proyectar indiscriminadamente el lenguaje procesual sobre el tiempo.<sup>37</sup>

El mismo autor nos ofrece un ejemplo más de la amalgama entre tiempo y proceso que resulta, por su actualidad, de gran interés:

[...] una característica crucial de los procesos es su reversibilidad o irreversibilidad; se trata de una característica determinable teóricamente —pues no se puede identificar reversión fáctica y reversibilidad— que ciertamente hace referencia al tiempo, pues lo reversible es aquello que se puede volver a dar idéntico a sí mismo o, más estrictamente, una secuencia de estados invertible. Pero sería un error inferir de esto que el tiempo es reversible o irreversible; la reversibilidad no es una determinación que se

---

35. Cfr. George Gurvitch, *The spectrum of social time*, Reidel, Holanda, 1964.

36. Cfr. Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial, México, 1989.

37. Ramón Ramos, *La sociología de Emile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI, Colección Monografías, n.º 165, Madrid, 1999, pp. 132-133.

pueda predicar del tiempo, a pesar de que se pueda predicar de los procesos.<sup>38</sup>

La idea, entonces, es delimitar el Tiempo: trazar sus fronteras y determinar su índole. Así lo habré de intentar, en éste y el próximo capítulo, a partir del establecimiento de la unidad conceptual del tiempo, que no es, como se podrá ver, sino una unidad que se realiza en las duplicidades no disyuntivas.

### 1.3. **Tiempo y tiempos: el problema de la escala**

La elemental división entre el Tiempo y los tiempos nos plantea un primer conflicto que se puede expresar en las siguientes preguntas: ¿existe un Tiempo unificado que envuelva y determine a todos los otros tiempos, esto es, una sola clase de Tiempo? O bien, ¿estamos frente a tiempos soberanos que dependen de la índole y de la escala de su propio objeto, ya sea éste físico, biológico, psicológico, social?

En el capítulo segundo mostraré la conveniencia de postular la unidad conceptual del tiempo, pero una unidad que pueda ser vista como unidad en la diferencia, como un campo temporal. Por ahora, discutiré el problema de la relación entre el Tiempo y los tiempos que diversas disciplinas han distinguido y designado como propios, el de los tipos de realidades a las que aluden y, consiguientemente, el de las escalas en las que dichos tiempos se expresan.

De entrada, se puede afirmar que la división entre Tiempo y tiempos acentúa la dicotomía entre hombre y naturaleza, entre historia y evolución, por cuanto conduce a pensar que hay tiempos humanos y no humanos; tiempos que han sido construidos socialmente y tiempos que pertenecen a la propia naturaleza. Sin embargo, todos los tiempos distinguibles —el cósmico del universo, el biológico de los ritmos circadianos, el individual de la psique y el colectivo de las sociedades— son tiempos del hombre, de los hombres que han construido historias y mitos, explicaciones y narrativas, conducentes a develar la naturaleza y las formas de los tiempos que las sociedades han sido capaces de pensar: nombrar, distinguir y conceptualizar.

---

38. *Ibíd.*, pp. 133-134.

La diferenciación que hace la sociología también resulta problemática. En primer lugar, porque al ser humano, y a las sociedades, no les son ajenos los tiempos cósmicos, biológicos o psicológicos en la medida en la que, todos ellos, forman parte de un universo único enmarcado por la flecha del tiempo.<sup>39</sup> Universo en el que coexisten los tiempos métricos de los calendarios y los tiempos cualitativos de las experiencias temporales de los individuos y de las sociedades. En segundo lugar porque, en sentido estricto, toda experiencia temporal y toda elaboración intelectual sobre el tiempo han sido y seguirán siendo históricas. Expresado de manera sintética: el tiempo, cualquier tiempo, es siempre un producto de la vida social, del conjunto de relaciones significativas que la estructuran.<sup>40</sup>

Ahora bien, si es verdad que todo tiempo pensado y nombrado es tan humano como quien lo piensa y lo nombra, persiste aún el problema de la escala: en este caso, aquella relativa a las dimensiones temporales en las que pueda reflejarse mejor un tiempo que, como el social, está signado por los diversos sentidos mediante los que se construye.

Por otra parte, es difícil que podamos reconocernos en esas historias de miles de millones de años, inconmensurables con nuestras vidas y que ni siquiera con el pensamiento logramos atrapar; tampoco es fácil hacerlo en la escala infinitesimal de los nanosegundos que son imperceptibles a nuestro intelecto.

Los científicos dedicados a los procesos de la vida no han arribado a un acuerdo acerca de si existe un receptor del sentido del tiempo, tal y como ocurre con la vista o con la audición. Lo que queda claro es que, a diferencia de un invidente o de un sordomudo, un hombre que pierde su sentido temporal carece también de cordura.<sup>41</sup>

---

39. Un partiendo de enfoques que privilegian el análisis del tiempo como experiencia y, por tanto, el papel de la subjetividad individual y colectiva en la percepción temporal, por lo menos en la vida humana estamos encadenados a la flecha del tiempo, a la sucesión de instantes y de momentos que nos llevan del nacimiento a la muerte.

40. Cfr. Josetxo Beriain, «El triunfo del tiempo (representaciones culturales de temporalidades sociales)», *Política y Sociedad*, 25, 1997, Madrid, p. 115.

41. Al respecto véase Fanny Blanck de Cerejido y Marcelino Cerejido, *La vida, el tiempo y la muerte*, FCE, Colección La ciencia desde México, n.º 52, México, 7.ª reimp., 1997, pp. 37 y ss. De este último autor, también «La vida y el tiempo», en Fanny Blanck de Cerejido, *Del tiempo*, Folios ediciones, México, 1985.

Los llamados «relojes biológicos», aquellos que la biología ha distinguido para dar cuenta de los diversos y complejÍsimos procesos que rigen la vida, pueden ser muy Útiles para la medicina y para la ciencia. Pero se trata de ritmos involuntarios y dicha condición les aleja de un tiempo que, ya se decía, está singularmente dotado de sentido.

La perspectiva biológica se ha enriquecido, sin duda, por las aportaciones que desde la psicología hiciera Jean Piaget. Este autor postula la idea de que el tiempo subjetivo es una relación progresivamente elaborada, que conduce al niño desde la coordinación entre la sucesión de eventos hasta la capacidad para medir el tiempo, mediando, entre éstas, su habilidad para clasificar los intervalos.

Un tiempo más cercano al social, aunque no idéntico, puede ser el tiempo de la experiencia, el tiempo vivido y desdoblado en una multiplicidad de cadencias y de ritmos de los que han dado cuenta magistralmente los lenguajes simbólicos de todas las épocas. En efecto, existen en torno al tiempo una gran cantidad de metáforas en las artes plásticas, en la literatura y en el cine, cuya capacidad para develar la riqueza y complejidad del tema ha sido reconocida para el caso de muchos grandes escritores y poetas.<sup>42</sup>

Las concepciones del Tiempo con aspiraciones de universalidad se han originado fundamentalmente en la filosofía y en las ciencias físicas. Los tiempos, en cambio, han sido abordados mediante teorías disciplinarias locales, centradas en los rasgos temporales de aquellas realidades particulares que pretenden abordar.

Lo cierto es que ninguna teoría local, aun aquéllas con pretensiones omnicomprendivas, o una combinación de varias de ellas, agota el problema. Por ello la insistencia en recuperar ciertas visiones del Tiempo en general, para aclarar, posteriormente, los problemas teóricos de la conceptualización de ciertos tipos de tiempo en particular: los sociohistóricos.

---

42. Entre los escritores mencionaré solamente a una mínima parte; seguramente algunos de los imprescindibles para un tema como éste: Machado, Borges, Calvino, Shakespeare, Joyce, Mann, Tolstoi, Dickens, Dostoievski y, por supuesto, Proust.

Para Gilles Deleuze en el cine moderno ya no es el tiempo el que emana del movimiento, de alguna manera el tiempo «pierde los estribos y se presenta en estado puro» (cfr. el excelente tratado *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine*, 2 t., Paidós-Comunicación, Barcelona, 1987).

Considero que la distinción entre Tiempo y tiempos puede ser vista desde tres perspectivas. La primera supone que el Tiempo existe como categoría universal y que, en el fondo, todos los tiempos pueden ser incluidos en ésta. La segunda plantea que sólo pueden existir tiempos particulares; esto es, que el Tiempo sólo cristaliza en tiempos específicos, relativos a aquellas dimensiones de lo real de las que se trate. La tercera, finalmente, admite la existencia de una categoría general, el Tiempo, y de teorías particulares sobre los rasgos temporales asociados a los diversos objetos distinguibles en la realidad. Esta última postura, que considero la más adecuada, se aleja de la pretensión de contar con un tiempo exclusivo para centrarse en el problema del punto de vista, de las interrogantes significativas, para desentrañar aquellos rasgos característicos de las temporalidades asociadas a una realidad en particular; pero sin que ello signifique una atomización y desconexión temporal.

Pero veamos con más cuidado las implicaciones de cada una de las posibilidades planteadas.

La primera alternativa, la que postula un solo Tiempo que incluye la pluralidad, expresa cierto imperialismo cultural y científico del que no ha sido fácil escapar.

Se afirmó antes que la categoría del Tiempo ha sido casi exclusiva de dos tradiciones de pensamiento, la filosofía y las ciencias físicas, para las cuales es una dimensión irrenunciable y cuyas principales definiciones han influenciado los debates que sobre el tema sostienen hoy las más variadas disciplinas.

La filosofía ha puesto al descubierto la naturaleza contradictoria del tema, pero se ha nutrido, finalmente, de los aportes que en cada época histórica se han elaborado desde las ciencias físicas. Si bien los científicos «duros» reconocen que hay un tiempo humano, íntimo y subjetivo, que no está plenamente incluido en sus definiciones, tienden a considerar que se trata de un aspecto menor o aledaño a la definición primordial.

Al apropiarse del concepto de «tiempo» y representarlo en un escueto parámetro matemático, los físicos le están privando de gran parte de su contenido original y humano. Consideran que tal representación corresponde, sin duda, al tiempo real, y que la presunta riqueza del tiempo psicológico humano deriva únicamente de factores de índole subjetiva ajenos a las cualidades

intrínsecas de su pretendido tiempo físico real. No obstante, tanto en su trabajo como en su vida cotidiana se sumergen dóciles, a la postre, como cualquier otro individuo, en la naturaleza «ilusoria» de aquel tiempo humano.<sup>43</sup>

En realidad, el tiempo de los físicos, esa omnipresente «t» de sus ecuaciones, poco tiene que ver con el tiempo humano que aúna a la sucesión la experiencia de la distensión del ahora: de la duración. Un conjunto métrico del tipo  $t_1, t_2... t_n$ , propio de la física, es una representación estática de una secuencia infinita de puntos. Deja fuera, justamente, al tiempo en el que los instantes, al pasar de uno a otro, no sólo se suceden sino que se ensanchan en un presente que no va desde A hacia B y hasta C, sino desde A hacia A', A», hacia B, B', B», y así sucesivamente.

Sólo en las últimas fechas autores como Prigogine reconocen la complejidad que encierran los mundos sociales e históricos, y su función ejemplar para tratar algunas leyes esenciales de la naturaleza. De hecho, la asociación de la irreversibilidad, de la flecha del tiempo, con la inestabilidad dinámica, supone el reconocimiento de una multiplicidad de temporalidades y la postulación del tiempo mismo como «la dimensión creadora, sorprendente y cambiante de toda realidad».<sup>44</sup> Este planteamiento conlleva, además, la necesidad de una «nueva alianza» entre las ciencias y las humanidades, entre las «dos culturas».<sup>45</sup>

Pero la cultura humanística y social también ha contribuido a esa especie de imperialismo gnoseológico del que se habló, cuando ha pretendido emular a las ciencias duras o bien trasladar sus conceptos para la explicación «científica» del tiempo social. Basten algunos ejemplos:

El primero es, por demás, interesante: en los años cuarenta, en un peculiar trabajo titulado *Espacio-Tiempo-histórico*, el dirigente político peruano y fundador de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), Raúl Haya de la Torre, vincula a Marx y a Einstein y fundamenta la norma filosófica aprista en «el relativismo del tiempo y del espacio, aplicados a la interpre-

---

43. Mario Toboso, «Tiempo y sujeto (II): sobre una noción de temporalidad del sujeto», *A Parte Rei, Revista Electrónica*, n.º 28, p. 18.

44. Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 3.505.

45. Cfr. Ilya Prigogine, *El nacimiento del tiempo*, Tusquets, Barcelona, Colección Metatemas, n.º 23, 3.ª ed., 1998.

tación marxista de la historia». <sup>46</sup> Haya de la Torre se distinguió por su oposición al marxismo dogmático, y creyó encontrar en la teoría de la relatividad una excelente arma teórica para retornar a la dialéctica. A la luz del relativismo, pensaba, se podría juzgar «el grado de evolución de un espacio-tiempo-histórico dado, su velocidad y su dirección». <sup>47</sup>

Un ejemplo más es la obra *La forma del tiempo*, en la que Elliot Jaques pretende «esclarecer la dimensión temporal del continuo espacio-tiempo» para edificar las ciencias sociales sobre fundamentos de rigor semejantes a los de las ciencias duras. <sup>48</sup> Se trata de una obra fundamental para entender el sentido humano y social del tiempo, que desemboca, sin embargo, en una extraña proposición cuantitativista. El autor propone utilizar para el tiempo humano un modelo de cinco dimensiones; esto es, el universo tetradimensional de Einstein, más una quinta dimensión: la de la intención. Hasta allí la propuesta es interesante y novedosa. Deja de serlo cuando se nos invita a contabilizar los propósitos sociales mediante procedimientos de calificación y medida que permitan «colocar a las ciencias humanas sobre la misma base de las ciencias físicas por lo que toca a la medición y cuantificación». <sup>49</sup>

Propuestas como la anteriormente esbozada, seguramente ignoran el papel que en la física actual se reconoce al observador. Por ejemplo, el punto de vista de la teoría cuántica, que según el físico Weizsäcker «consiste aparentemente en el hecho de que el tipo de nuestra descripción de la naturaleza depende del acto de observación». <sup>50</sup> O como lo expresan LeShan y Margenau cuando analizan el principio de incertidumbre y enfatizan el hecho de que toda participación en un experimento altera y hace incierto el resultado, lo que les lleva a proponer la noción de «retroacción epistémica» para dar cuenta de una doble alteración: en el resultado de lo conocido y en el sujeto que indaga. <sup>51</sup>

---

46. Raúl Haya de la Torre, *Espacio-Tiempo-histórico*, Editora Juvenil Trinchera de Masinche, Lima, Serie Ideología Aprista, 1945, p. 7.

47. *Ibid.*, p. 63.

48. Jaques, *op. cit.*, p. 18.

49. *Ibid.*, p. 239.

50. Citado en Rodrigo Jokisch, *Metodología de las distinciones*, Juan Pablos, FCPyS-UNAM, México, 2002, p. 34.

51. Lawrence LeShan y Henry Margenau, *El espacio de Einstein y el cielo de Van Gogh*, Gedisa, Colección Límites de la ciencia, 2.ª reimp., Barcelona, 2002, p. 149.

La segunda perspectiva, para la que sólo existen tiempos particulares que supuestamente se corresponden con diversas realidades fenomenológicas, puede resultar cómoda pero es a todas luces insuficiente.

No basta con decir que hay tiempos diversos y que a cada disciplina le compete un tiempo propio, pues seguiríamos hablando de algo común: el tiempo, que continuaría en espera de una conceptualización. A pesar de sus muy diversos ritmos y modalidades todas las realidades comparten una naturaleza: la de ser tempóreas, y dicha naturaleza debe ser decantada.

Por otro lado, la fundamentación epistemológica y teórica de un tiempo particular no resulta plausible. Ya Ramón Ramos ha hecho notar que la pretensión del positivismo de fundar las ciencias a partir de un dominio propio se ha venido abajo con su propia crisis. Los diversos tiempos, afirma, «pueden ser sustancialmente idénticos, sin que esto impida que los interrogantes que sobre ellos se construyen difieran y diverjan también los resultados alcanzados por las distintas disciplinas científicas».<sup>52</sup>

E.T. Hall, por ejemplo, propone una clasificación que incluye ocho categorías de tiempo: biológico, individual, físico, metafísico, micro, sincrónico, sagrado, profano. En este marco, cada uno de los tiempos adquiere valor en sí mismo, con independencia de la mirada que lo contempla. Se olvida aquí que la escala —como otra forma de particularizar los tiempos— también crea al fenómeno al interrogarlo desde cierto punto de vista. La geología, por ejemplo, reconoce que «las propiedades físicas [...] de un material, las que rigen el mecanismo de sus deformaciones, son esencialmente variables según la escala del tiempo con la que se considere el mismo material».<sup>53</sup>

El problema de la escala fue desarrollado por Julius T. Fraser, en un intento de clasificación muy diferente al anterior. Fraser elabora una clasificación de las escalas o niveles temporales, cuyo interés y originalidad radica en su vínculo con la génesis y evolución del tiempo. Los niveles distinguidos manifiestan distintas

---

52. Ramos, «Introducción», en *Tiempo y sociedad*, op. cit.

53. Alain Gras, «El misterio del tiempo: nuevo enfoque sociológico», *Diógenes, Revista Internacional de Ciencias Humanas*, Coordinación de Humanidades, UNAM, México, n.º 128, invierno de 1985, p. 116.

temporalidades que coexisten en el universo «anidadas jerárquicamente en una unidad dinámica». Este autor describe cinco niveles de temporalidades autónomas que se escalonan en la naturaleza. Cada nivel pertenece a un universo al que corresponden principios explicativos y sistemas de acción propios. El primer nivel es el a-temporal y atañe a fenómenos extremadamente breves, menores a las 20 milésimas de segundo —como las ondas electromagnéticas—; otro nivel se expresa en el mundo proto-temporal, en el cual las apariciones duran entre 20 y 50 milisegundos —como las partículas elementales. Después aparece el nivel eo-temporal y el bio-temporal correspondientes a los organismos vivos. En un mundo de duraciones fenomenológicas superiores, el presente es punto de referencia que hace posible la organización de la vida y que permite distinguir entre el pasado y el futuro: es el nivel noo-temporal.<sup>54</sup>

La argumentación de este autor puede sernos útil al permitirnos situar nuestros puntos de vista en una escala adecuada a las realidades sociales e históricas —el nivel noo-temporal—, pero no es suficiente. En realidad, dicho nivel tendría que ser, todavía, segmentado a la manera de Braudel: entre una multiplicidad temporal en la que una gran diversidad de tipos de tiempos se sitúan entre la larga duración y el acontecimiento; o bien, en la dualidad entre la duración y el instante, si sabemos reconocer que el libre albedrío, la posibilidad de decidir sobre la acción, sucede en esos instantes privilegiados, kairológicos, en los que las historias pueden encaminarse hacia un rumbo o hacia otro.

Ahora bien, en el marco de la delimitación entre tiempos diversos: el de las ciencias físicas, biológicas, del hombre, etc., puede sostenerse que la sociología aporta un buen cúmulo de enseñanzas a las otras ciencias y disciplinas. Sin pretender erigirla como una teoría mejor o más acabada, sí puede afirmarse que la sociología ha hecho, por lo menos, dos aportaciones fundamentales.

---

54. Los seis niveles integrados que se corresponden con dichas escalas son: 1) el mundo de las partículas con 0 masa y que solamente se mueven a la velocidad de la luz; 2) el mundo de las partículas con 0 masa pero que se mueven a velocidades menores que las de la luz; 3) el mundo masivo de la masa ponderable de las estrellas, las galaxias y los conjuntos de galaxias; 4) el mundo de los organismos vivos; 5) el mundo del hombre y de las especies, y 6) el mundo de las instituciones colectivas de las sociedades humanas que funcionan como estructuras semiautónomas (cfr. J.T. Fraser, *The genesis and evolution of time*, The Harverest Press, USA, 1982, p. 156).

La primera consiste en mostrar que la noción de tiempo constituye una «síntesis sociocéntrica particular, que simboliza una amplia trama de relaciones de los hombres entre sí y con su entorno, en un proceso que comprende varios niveles interdependientes».<sup>55</sup> La segunda estriba en haber reconocido, antes que las ciencias duras, que la incertidumbre, la complejidad y la heterogeneidad de la realidad son atribuibles, justamente, a la naturaleza tempórea, constitutiva y constituyente, de toda realidad.

Por último, la tercera perspectiva desde la que la distinción entre Tiempo y tiempos puede ser vista, posición que comparto plenamente, se refiere a que es posible teorizar sobre un tiempo en particular, pero sin renunciar a la aclaración acerca de lo que está en juego cuando se habla de tiempo, de cualquier tiempo. En realidad, no importa tanto la naturaleza de cada uno de los tiempos sino el punto de vista desde el cual se aborda lo real. En este sentido, se trata de una postura que traslada el foco de atención de lo teórico hacia lo epistemológico. Desde esta postura no sólo la escala crea al fenómeno, puede llegar incluso a modificarlo, tal y como sucede, por ejemplo, cuando un pronóstico social transforma los acontecimientos bajo su propia acción.

En el caso del tiempo, cuando incorporamos al observador éste adquiere una cualidad diversa: la de pertenecer a esa continua oscilación entre lo que cambia y lo que permanece; entre lo raudo y lo perezoso. Con ello la propia naturaleza del tiempo se ve transformada. Si nos atenemos a la trillada metáfora del tiempo como un río, no podemos pensar ya en un caudal que nos arrastra, sino en una manera de concebir la realidad como movimiento y reposo, como fluencia y duración, como reinicio permanente.

Por ello el punto de vista del observador puede alterar; incluso, el sentido del movimiento. Maurice Merleau-Ponty lo explica de esta manera: si el que juzga el curso del agua permanece en reposo lo único que puede constatar es que las relaciones del tiempo se invierten, el agua no va hacia el futuro, se hunde en el pasado; el futuro se origina en las fuentes de las que brota el agua y se proyecta delante del observador. Si éste, en cambio, navega en una barca puede pensarse que «desciende con el cur-

---

55. Amparo Lasén, *A contratiempo. Un estudio de las temporalidades juveniles*, CIS/Siglo XXI, Madrid, 2000, p. XVII.

so del agua hacia su futuro, pero el futuro son los paisajes nuevos que le esperan en el estuario, y el curso del tiempo no es ya la corriente misma: es el desenvolvimiento de los paisajes para el observador en movimiento». <sup>56</sup> De alguna manera, podemos decir que pasamos de la concepción newtoniana del tiempo absoluto a una que, como la de Einstein, puede considerarse como relacional y relativa.

Desde esta tercera posición podemos revisar las consecuencias que, en el plano del conocimiento, ha generado la transformación de las concepciones del tiempo en las diferentes ciencias. El tiempo sujeto a leyes universales irreversibles —tiempo newtoniano ya descartado por la física— dio paso al tiempo einsteiniano de la relatividad, según el cual cada suceso del universo tiene su propio reloj incorporado. Después la ciencia del calor, la termodinámica, puso de manifiesto la dinámica del no equilibrio, al demostrar que «el azar y la irreversibilidad pueden dar lugar al orden y a la organización». <sup>57</sup>

Así, si nos adentramos en el sentido histórico de la teoría de la relatividad podemos comprender, con Einstein, que el problema del tiempo no es más el del fenómeno o del objeto, sino el de la interrogación sobre él. <sup>58</sup>

Antes de Einstein, la mecánica clásica reconocía la relatividad de toda posición observable en el espacio y en el tiempo. Pero se trataba de una relatividad del conocimiento con respecto a la naturaleza absoluta del espacio, del tiempo y del movimiento. La postura de Einstein es absolutamente contraria a la de Galileo y a la de Newton. Ortega y Gasset cree que el de Einstein, más que un pensamiento relativo, es relativista; esto es, concibe al conocimiento como absoluto y a la realidad como relativa. El conocimiento depende de la perspectiva y ésta

---

56. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1997, p. 419.

57. Ilya Prigogine, considerado como el redescubridor del tiempo, consigue dar el salto de la termodinámica del equilibrio a la del no-equilibrio. Dicho autor muestra que lejos del equilibrio la materia adquiere nuevas propiedades: el universo evoluciona irreversiblemente y evoluciona en el sentido de un aumento de la complejidad. Intenta superar, así, la idea dicotómica del tiempo-ilusión einsteiniano al que se oponía el tiempo-degradación propio de la entropía. Ahora debemos pensar más en el tiempo como el que conduce al hombre, antes que un hombre creador de tiempo (cfr. Javier Sáez, «Caos y tiempo», *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, n.º 13, Ed. Archipiélago, Barcelona, 1993).

58. Gras, *op. cit.*, p. 116.

«es el orden y forma que la realidad toma para el que la contempla».<sup>59</sup>

Después de Einstein, los nuevos desarrollos de la física muestran que propiedades importantes de la materia, como el azar y la imprevisibilidad, no escapan tampoco a las temporalidades sociales. El azar, como componente fundamental de la realidad, se ha convertido en una característica esencial de la temporalidad que, en el plano epistemológico, tiene innumerables consecuencias ontológicas y políticas. El concepto mismo de orden se ve trastornado para dar lugar a realidades cuya turbulencia constituye un factor estructurante. Lo no lineal, lo irreversible, lo complejo, lo activo, lo singular y, en fin, lo caótico, redefinen la idea del tiempo y la convierten en la idea de los múltiples tiempos: los tiempos lineales, los tiempos circulares y también los tiempos tangenciales. En dichos tiempos, y para ellos, no hay centro ni caminos predeterminados.<sup>60</sup>

Finalmente, la complejidad del tiempo social no es menor que la de lo que se ha denominado como «tiempo natural». La duración y la variación, la necesidad y el azar, se entrecruzan de maneras múltiples. Así, por ejemplo, lapsos de cursos intersubjetivos de la acción —como cuando se decide una batalla y el «sol se paraliza» mientras esto ocurre—, permanecen al margen del tiempo natural. «El tiempo natural y su orden —tal y como ha sido experimentado— pertenece a las condiciones de las épocas históricas, pero éstas no son absorbidas nunca por aquél. Las épocas históricas tienen un orden temporal distinto de los ritmos temporales que presupone la naturaleza».<sup>61</sup>

Así, si bien puede decirse que los saberes sociales no pueden ser cerrados con respecto a los otros, tampoco deben confundir sus objetos con aquéllos cuyo estatuto es ontológicamente diverso. Y esto es especialmente importante en el plano del tiempo. El tiempo, como el espacio, se despliega de manera múltiple. Múltiples tiempos: el irreversible de las iniciaciones, el circular de

---

59. José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, Espasa-Calpe, Madrid, 17.<sup>a</sup> ed., 1987, Colección Austral, n.º 11, p. 147.

60. Cfr. Jesús Ibáñez, «El centro del caos», *Cuadernos de crítica de la cultura*, n.º 13, Ed. Archipiélago, Barcelona, 1993, p. 25.

61. Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semiótica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 130.

las celebraciones, el del átomo, el de la célula, el de la historia, deben diferenciarse.<sup>62</sup>

Mi propuesta consiste, entonces, en admitir que, si bien el tiempo puede alcanzar una unidad conceptual que se afina en el cosmos, la temporalidad de los diversos fenómenos varía con el punto de vista, con el conjunto de interrogantes, desde las que se aborde. Puedo decir entonces, de acuerdo con Alain Gras, que desde la perspectiva sociológica «el tiempo social ya no es un tiempo entre otros, sino un tiempo con los otros».<sup>63</sup>

#### 1.4. Tiempo y espacio

De entrada, estoy de acuerdo con quienes postulan, desde las ciencias de la materia o desde las ciencias del hombre, la indisolubilidad del tiempo-espacio. Esto es, la superioridad epistemológica del binomio conceptual que, desde Einstein, propone hablar del complejo espaciotemporal y que algunos sociólogos, como Wallerstein, traducen como «tiempo-espacio histórico» o «sistema-mundo».

Hay razones suficientes para defender la idea de que tiempo y espacio constituyen dimensiones inseparables, tanto en el mundo físico como en el social. Es obvio que la fisonomía temporal de la realidad sólo puede darse en el espacio y que éste, en tanto espacio social, no puede ser imaginado, creado o construido sino en lapsos y mediante ritmos que atañen a la temporalidad social.

Pero afirmar que tiempo y espacio son indisociables no significa postular que sean indiscernibles. De hecho, hay argumentos sólidos en torno a la naturaleza diversa de cada una de estas dimensiones y muchos de los problemas para una comprensión cabal del tiempo han sido achacados a su «espacialización». El mismo hecho de que el tratamiento del tiempo haya acarreado muchas más dificultades que el estudio del espacio, puede tener su origen en estas diferencias que por ahora abordaremos muy someramente, pero que deben ser consideradas en cualquier reflexión sociológica sobre el tema.

---

62. Jesús Ibáñez, *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*, Siglo XXI, Madrid, 1985.

63. Gras, *op. cit.*, p. 114.

Desde ciertas perspectivas filosóficas es posible distinguir la naturaleza disímil del tiempo y del espacio. Ha sido ésta la manera que muchos filósofos han utilizado para conjurar el peligro de «espacializar el tiempo», al que Bergson se opuso radicalmente cuando advirtió que eso que llamamos tiempo, la sucesión cuantitativa, no es realmente temporal; no es sino un «espacio camuflado de tiempo».<sup>64</sup>

Comte-Sponville aboga por reconocer cierta supremacía del tiempo sobre el espacio, por lo menos en el plano formal: todo lo que tiene lugar en el espacio ocurre o dura en el tiempo, pero lo que adviene o dura no necesariamente ocupa un lugar. Quién, se pregunta, puede situar en el espacio la mecánica cuántica o la sinfonía inconclusa de Schubert. El tiempo, antes que el espacio, es condición *sine qua non* de todo. Así lo evidencia el propio lenguaje: los verbos ser y estar expresan los estados del tiempo y del espacio, pero mientras el ser es tiempo-espacial, el estar es espacio en movimiento —y por ello temporalizado. Como dice Whitrow en su *Filosofía natural del tiempo*, las categorías pasado, presente y futuro son «los rasgos del tiempo para los cuales no existen análogos espaciales».<sup>65</sup>

Pero también hay defensores de la supremacía del espacio frente al tiempo: tal es el caso del filósofo Karsten Harnes, para quien la arquitectura, por ejemplo, no implica sólo la domesticación del espacio sino también una profunda defensa contra el «terror del tiempo». Desde la perspectiva estética, un objeto hermoso siempre redimirá contra la «tiranía del tiempo».<sup>66</sup>

Desde otra perspectiva, Zubiri distingue el tiempo y el espacio como dos dimensiones que se disocian, entre otras cosas, por la magnitud de la realidad que encierran. El espacio puede concebirse como un conjunto de puntos que tienen estancia en una línea, y cuya conexión, dirección y medida son separables. El tiempo, en cambio, sólo puede comprenderse en su instantaneidad —en el presente como conexión del pasado con el futuro— y ello hace que la conexión, dirección y medida de sus momentos sean indisociables. Pero el hecho de que la línea temporal

---

64. Carlos Gurméndez, *El tiempo y la dialéctica*, Siglo XXI, Madrid, 1971, p. 148.

65. André Comte-Sponville, *¿Qué es el tiempo? Reflexiones sobre el presente, el pasado y el futuro*, Ed. Andrés Bello, Barcelona, 2001, p. 26.

66. Cfr. David Harvey, *The condition of postmodernity: an inquire into the origins of cultural change*, Cambridge, Blackwell, 1992.

no posea sustantividad no significa que el tiempo no posea realidad ninguna, que sea sólo intuición pura o concepto. «Lo único que significa es que la línea temporal no cobra su presunta realidad sino en su articulación [...] con el ahora-presente».<sup>67</sup>

Por otro lado, a partir de una cuidadosa lectura de la teoría de la relatividad einsteiniana, y de la noción del «espacio-tiempo» de Minkowski, Milic Capek propone que el término «tiempo-espacio» resulta mucho más adecuado que el primero. Lo anterior porque las tendencias actuales en cosmología y especialmente en la teoría de la expansión del universo proporcionan un indicio, adicional al de Einstein, acerca de que la física de la relatividad no elimina el devenir, y que es el espacio el que se incorpora a éste y no al revés.

A diferencia del tiempo, en el cual cabe la simultaneidad y la sincronicidad, en el espacio «ninguna parte material puede tener en común su espacio con alguna otra». Por ello, dice Simmel, en el espacio no existe una «auténtica unidad de la multiplicidad».<sup>68</sup>

Ahora bien, aunque hay argumentos en torno a la conveniencia de tratar por separado el tiempo y el espacio, voy a proponer que estas dimensiones pueden ser vistas como indisociables en tres vertientes de interés para la sociología:

a) Cuando el tiempo y el espacio se abordan desde la perspectiva de la acción social, de la *praxis*. La idea desarrollada por Zubiri, acerca de la naturaleza espacial y temporal de las cosas, da lugar al entendimiento de carácter tempoespacial de las acciones. Toda espacialidad social —que incluye una espacialidad física— está constituida por la red de intervenciones de los demás en el transcurso de las propias acciones. El transcurso de las acciones está marcado por la temporaneidad de cada acto, tanto en la mera transcurencia como en la duración en la que se actualizan los actos anteriores: los propios y los de todos aquellos que participan en mi propia acción. Se trata de algo así como una «duración de sucesiones» que sólo cobra sentido en la amalgama entre lo temporal y lo espacioso que la propia *praxis* social genera.<sup>69</sup>

---

67. Zubiri, *op. cit.*, pp. 216-217.

68. Georg Simmel, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Península, Barcelona, Colección Historia, ciencia, sociedad, n.º 198, 1986, p. 29.

69. Cfr. Antonio González, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Ed. Trotta/Fundación Xavier Zubiri, Colección Estructuras y procesos, Serie Filosofía, Valladolid, 1997, pp. 100 y ss.

b) Cuando el tiempo se piensa como duración: es cierto que estamos acostumbrados a pensar en el tiempo como el orden de lo que acontece sucesivamente y en el espacio como el orden de lo que coexiste o es simultáneo. Pero la simultaneidad —que puede ser llamada de manera más adecuada sincronicidad— «permite concebir una multiplicidad de fenómenos que se producen “al mismo tiempo” anulando así el devenir [...] la dimensión virtual de la duración hace entrar la coexistencia —propia del espacio— en su composición, una coexistencia virtual entre el presente y lo que no se actualiza ahora: el pasado y las posibilidades venideras».<sup>70</sup>

c) Cuando el tiempo se concibe como presente: la simultaneidad o simetría que necesariamente expresa la espacialidad sólo puede encontrarse en un presente, dentro de un «ahora». Por ello, «la expresión temporal de la dimensión espacial parece ser el presente».<sup>71</sup>

Tiempo y espacio, entonces, encuentran su lugar de inteligibilidad en su propia asociación y esto se traduce en algunos desarrollos teóricos. Por ejemplo, ese problema tan cercano a la temporalidad, y que parece tener poco que ver con el espacio, como es la memoria, se encuentra estrechamente vinculado a los *loci*, o emplazamientos, desde que Simónides de Ceos basara en éstos el arte de la memoria, o mnemotecnia, hace unos 2.500 años.<sup>72</sup> No es extraño, entonces, que un gran teórico de la memoria colectiva, como lo es Halbwachs, otorgue un carácter cualitativo al espacio. Para dicho autor, los objetos y los espacios conllevan marcas, huellas y son, por tanto, portadores de recuerdos: son lugares de la memoria.

Otros conceptos, como el de distancia, permiten vislumbrar la inseparabilidad del tiempo y del espacio de manera ejemplar. La lejanía y la cercanía son percibidas por la experiencia. Me-

---

70. Lasén, *op. cit.*, p. 93.

71. Jokisch, *op. cit.*, p. 54.

72. Cicerón y Quintiliano atribuyen a Simónides de Ceos la invención de la mnemotecnia. Según Cicerón, Simónides se encontraba en un banquete cuando fue llamado al exterior y en ese preciso instante el techo se derrumbó sobre los comensales, pero él pudo recordar a cada uno de ellos recordando el sitio que ocupaban antes de morir. Así nació el método de los *loci* o emplazamientos (*cf.* Alain Lieury, *La memoria*, Colección Biblioteca de Psicología, n.º 38, Herder, Barcelona, 1978, p. 9).

diante la capacidad de ubicar la proximidad o el alejamiento de los lugares y de los sucesos, lo inmediato y lo alejado se constituyen como características físicas y simbólicas, individual y socialmente construidas en el tiempo y el espacio.

Se puede decir que la misma relación de desfase que hay entre el tiempo cronológico y la multiplicidad de tiempos sociales, de duraciones colectivas, se produce entre el espacio geométrico euclídeo y la multiplicidad de territorios ocupados por los diversos grupos.<sup>73</sup> Es éste el sentido que en el capítulo siguiente se otorgará al espacio cuando se proponga un campo espacio-temporal hexadimensional. Allí, el espacio será visto como condición de posibilidad de la historia, pero también como un «espacio con historia». A la manera de Kosellek, la relación entre el espacio y la historia puede entenderse de manera bipolar. Por un lado, las condiciones naturales, que tienen su propia historia y que pueden definirse como condiciones de posibilidad de la historia; del otro, los espacios históricos de la organización humana: los que el hombre domina, habita, trabaja, configura o abandona por culpa de los enemigos.<sup>74</sup>

Ahora bien, si espacio y tiempo se reducen a ser parámetros de ubicación de los objetos del conocimiento, entonces pueden verse como los componentes primordiales del gran telón de fondo sobre el que se pueden apreciar los fenómenos sociales. Para una concepción parametral, el espacio está allí, antes del hombre, para ser el continente de los hechos sociales que se expresan espacialmente. Y el tiempo se restringe a ser el lapso en el que ocurren los sucesos que interesan al investigador. Con lo cual, tiempo y espacio se convierten simplemente en dos variables más, entre otras, que es preciso delimitar.

Si, en cambio, tiempo y espacio son vistos como órdenes instituyentes de los fenómenos, entonces es muy probable que aparezcan como tramas inseparables a las que, incluso, hay que nombrar ya no como tiempo o espacio, sino como temporalidad

---

73. *Ibíd.*, pp. 93-94.

74. Cfr. Reinhart Kosellek, «Espacio e historia», en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Paidós, I.C.E./U.A.B, Colección Pensamiento contemporáneo, n.º 66, Barcelona, 2001, pp. 93-111.

Sobre el espacio y su dimensión simbólica véanse también Harvey, *op. cit.*; Joan-Eugeni Sánchez, *Espacio, economía y sociedad*, Siglo XXI, Madrid, 1991; y Boaventura de Sousa Santos, «Una cartografía simbólica de las representaciones sociales», *Nueva Sociedad*, n.º 116, Caracas, noviembre-diciembre, 1991.

y espacialidad, y que bien pueden significarse a partir de metáforas en las que aparecen como dimensiones inseparables. O bien a partir de términos que, como el de «cronotopos», permiten pensar cada sociedad, cada mundo social, a partir de su particular conformación espaciotemporal.

Desde Aristóteles, quien en su *Física* afirmaba que el tiempo es el número del movimiento según el antes y el después, parecemos condenados a hablar del tiempo a través de metáforas espaciales. Pero el tiempo tiene su propia naturaleza y debemos esforzarnos en expresarla con categorías adecuadas. En todo caso, si hemos de usar metáforas convendría utilizar aquellas que permitan dar cuenta, de mejor manera, de la compleja urdimbre formada por los múltiples tiempos y espacios que se conjugan en cada objeto social. En este sentido, pensar lo social en función de la «topografía espaciotemporal» resulta mejor que seguir utilizando la tan conocida imagen del tiempo como el fluir del agua en un río. La noción del cronotopos, que vincula tiempo y lugar, permite apreciar dos tipos de topologías. La topología propiamente temporal: el devenir en su fluir horizontal; y el relieve del tiempo subjetivo, de sus profundas memorias y de sus elevados horizontes de futuro.



## CAPÍTULO II

### UNIDAD Y DUALIDAD DEL TIEMPO: HACIA UNA BI-DIMENSIONALIDAD TEMPORAL

Seres tejidos de tiempo,  
estamos en el mundo.

RAMÓN XIRAU

Para hablar de la dialéctica entre unidad y dualidad del tiempo, conviene establecer dos postulados básicos que nos permitan reunir de nuevo lo que hemos separado con el pensamiento.

El primer postulado es el de la *construcción social del tiempo* —o el tiempo como construcción—; el segundo, el de la *construcción del tiempo social* —o la construcción de lo social-histórico como tiempo. Los postulados, más que ser un juego de palabras, pretenden abrir algunas vías de comprensión. Por ejemplo, la construcción social de toda realidad, y de toda temporalidad, supone que toda clase de tiempo —físico, biológico, social— ha sido social e históricamente construido. La construcción de las realidades sociales y de sus tiempos constitutivos, en cambio, atañe a las formas y modalidades de los ritmos particulares de los procesos sociales. Entiendo por ritmo el conjunto de los rasgos típicamente temporales que exhiben dichas realidades cuando son vistas en su proceso mismo de constitución. En tal sentido, el ritmo atañe tanto a la permanencia como al cambio, y tanto a la secuencia cronológica de los fenómenos sociohistóricos —y a su ubicación en un marco temporal socialmente delimitado— como a la coexistencia de tiempos, a la simultaneidad que permite hablar de la densidad e intensidad de los estratos temporales.

De acuerdo con el primer postulado: el hecho innegable de que el universo no llega a constituirse como tal, sino en la medida en que alguien lo hace suyo, marca una relación ontológica entre el sujeto y el mundo, entre la naturaleza y la cultura, en la

que tiene primacía la historicidad. En este nivel podemos suponer cierta continuidad epistemológica entre los tiempos atinentes a las diversas ciencias y disciplinas: la continuidad que otorga el hecho de que toda experiencia del mundo es histórica.

En efecto, estamos condicionados por el mundo que habitamos, pero ese mundo no es otra cosa sino el «conjunto de condiciones que constituyen el horizonte de nuestra experiencia».<sup>1</sup> Por ello, nuestro vínculo con el mundo es ineludiblemente histórico: «decir que los seres humanos somos históricos y decir que el mundo es la condición del ser humano equivale a decir que es igualmente histórico».<sup>2</sup>

En concordancia con el segundo postulado, el de la construcción del tiempo social, que corrige y matiza al anterior, debemos suponer la presencia de un sujeto como condición y como límite de toda experiencia del mundo. Se trata de un sujeto capaz de constituirse en una intersubjetividad que nombra al mundo y que al nombrarlo lo escinde. Aquí es preciso reconocer una discontinuidad epistemológica entre las ciencias naturales y las ciencias sociales y humanas: la discontinuidad que introduce la intencionalidad, el sentido, que el sujeto es capaz de otorgar al conocimiento del mundo y a la propia construcción de dicho mundo.

Antonio Campillo lo expresa así:

Al afirmarnos a nosotros mismos como sujetos, los seres humanos instituímos una discontinuidad radical entre nosotros y el resto de los seres naturales [...] Ahora, es la historia entera de la naturaleza la que pasa a formar parte de nuestra propia historia humana, de nuestros hallazgos e invenciones culturales.<sup>3</sup>

La distinción entre naturaleza y cultura remite a la diferencia entre la humanidad y el resto de los seres que componen el mundo, «pero no ya como una diferencia entre dos realidades del mundo objetivamente dadas, sino como una diferencia entre la subjetividad del ser humano y la objetividad del mundo».<sup>4</sup>

---

1. Antonio Campillo, «Cuatro tesis para una teoría de la historia», en Carlos Barros (ed.), *Historia a debate, Nuevos Paradigmas*, Actas del II Congreso Internacional «Historia a debate», t. II, España, 2000, p. 19.

2. *Ibid.*, p. 21.

3. *Ibid.*, p. 19.

4. *Ibid.*, p. 21.

A partir de los postulados anteriores, pueden establecerse algunas distinciones más, válidas sólo con fines analíticos, y que pueden funcionar como «acuerdos previos» para una reflexión como la que aquí se propone. Estas distinciones son las siguientes: *a*) la que puede establecerse entre un plano ontológico —que atañe a la naturaleza extrínseca del tiempo— y uno epistemológico que remite a la naturaleza intrínseca de cada tiempo y, por ello, de los diversos tiempos, y *b*) la que distingue entre una dimensión objetiva del tiempo, de otra que podría denominarse como dimensión subjetiva.

Como realidad ontológicamente objetiva, puede pensarse que el tiempo existe fuera de la mente: se trata del tiempo cósmico que puede definirse como sincronicidad de todos los tipos de transcurros del cosmos. Pero la historicidad sigue teniendo primacía. Como bien lo expresa Raimon Panikkar: el que podamos pensar en un Mundo sin hombres, no prueba que dicho Mundo exista. Sólo prueba que podemos pensar tal Mundo mas no su existencia. Incluso la idea de que hace millones de años existió un universo astronómico sin seres humanos puede objetarse con la siguiente idea: «si hubo un tiempo,  $t_1$ , en el que existió un universo sin hombres, debemos completar la afirmación diciendo que desde la perspectiva del tiempo 1 habrá un tiempo,  $t_2$ , en que el universo existirá con hombres».<sup>5</sup> Estamos frente al tiempo humano del cosmos.

Como realidad ontológicamente subjetiva el tiempo es una síntesis simbólica, una construcción categorial de altísimo nivel de abstracción, que ha derivado, en nuestras sociedades, en variadas métricas temporales como son los calendarios que, hasta el día de hoy, muestran la diversidad de ciclos que algunas culturas se han impuesto, o bien el reloj, el cronómetro y otros instrumentos creados para dar cuenta del transcurrir de las fracciones en las que hemos dividido cada día. Se trata de un tiempo que puede ser caracterizado como el «tiempo de las máquinas».

Dentro de la segunda distinción propuesta, el tiempo puede ser visto, también, como una dimensión de lo real con carácter epistemológicamente objetivo. Como tal, se trata de diversos tiempos comunes a los grupos y a las sociedades; esto es, de

---

5. Raimon Panikkar, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Colección Paradigmas, Madrid, 1993, p. 93.

una serie de métricas, de códigos intersubjetivamente compartidos, que permiten a los miembros de un grupo o sociedad entenderse cuando hablan de lo anterior y de lo posterior, del pasado, del presente y del futuro. Éste puede caracterizarse como el tiempo de los horarios y de los calendarios compartidos, y que funcionan como verdaderos mecanismos de coacción y de coerción social.

Pero en el plano epistemológico también es posible reconocer la dimensión temporal como un acontecimiento subjetivo, tanto en el plano individual como en el colectivo. Se trata de los tiempos percibidos de manera desigual, esos que parecen correr a toda velocidad, o casi detenerse, sin que su paso tenga acuerdo con las manecillas del reloj. Solamente en el marco de esta última clase de tiempos pueden entenderse las memorias, las utopías y los proyectos de los individuos y de las colectividades. Se trata del tiempo de la percepción. Las distinciones antes establecidas, y sus relaciones, pueden ser vistas en el esquema siguiente (véase esquema I).

### **ESQUEMA I. Unidad y duplicidad del tiempo: postulados básicos**

<i>Construcción social del tiempo:</i> todo tiempo es históricamente construido		<i>Construcción del tiempo social:</i> ritmos temporales de las realidades sociales	
Relación ontológica entre sujeto y mundo, entre naturaleza y cultura		Presencia de un sujeto como condición y límite de toda experiencia	
Continuidad epistemológica entre ciencias y disciplinas		Discontinuidad epistemológica entre ciencias y disciplinas	
Dimensión objetiva del tiempo		Dimensión subjetiva del tiempo	
Plano ontológico: naturaleza extrínseca del tiempo		Plano epistemológico: naturaleza intrínseca del tiempo	
Tiempo como realidad ontológicamente objetiva:	Tiempo como realidad ontológicamente subjetiva:	Tiempo como realidad epistemológicamente objetiva:	Tiempo como realidad epistemológicamente subjetiva:
Tiempo cósmico: sincronidad de tiempos en el marco de una «flecha temporal»	Tiempo como síntesis simbólica: tiempo de las máquinas	Tiempo como conjunto de códigos socialmente compartidos: tiempo del calendario y del reloj	Tiempo de la percepción: dialéctica entre duración e instante. Entre el antes y el después y el presente-pasado-futuro

En función de las distinciones anteriores, la idea de unidad conceptual del tiempo que aquí se defiende tiene una doble dimensión. La primera es la de la unidad cósmica que se postula como identidad primordial de todo tiempo humano, y que puede entenderse como sincronía de los diversos tiempos. La segunda, más importante, es la sociohistórica que deriva tanto del reconocimiento del carácter social de todo saber sobre el Tiempo, como de la propia naturaleza de lo histórico: único campo en el que puede expresarse el carácter abierto de la realidad. De esta segunda nos ocuparemos en el capítulo tercero, cuando abordemos la perspectiva sociológica en torno al tiempo.

## 2.1. El tiempo como unidad

Estamos redescubriendo el tiempo, pero es un tiempo que, en lugar de enfrentar al hombre con la naturaleza, puede explicar el lugar que el hombre ocupa en un universo inventivo y creativo.

ILYA PRIGOGINE

La unidad conceptual del Tiempo puede ser vista desde tres perspectivas distintas. La primera, intenta responder a la pregunta de si es posible hablar de una condición temporal común a todos los tiempos. La respuesta que desarrollaré en este capítulo apunta a una unidad primera, o cósmica, pero sólo inteligible por mediación humana y, por ello, de naturaleza histórica y social.

La segunda plantea el problema de la siempre doble cara del tiempo, de su permanente oscilación entre la sucesión de instantes (atomismo) y el flujo permanente (duración). Mostraré la pertinencia de hablar de él en función de binomios que, como el de cronos y kairós, sean expresivos de su naturaleza cambiante. Pero avanzaré, también, hacia las posibles síntesis de estas duplicidades buscando aquellas que muestren su naturaleza dialéctica.

El tercer acercamiento conduce al sentido del presente y de la presencia, como requisitos para pensar la unidad temporal a partir de la figura del «campo temporal», en el que coexisten y se condicionan mutuamente pasados y futuros que se transforman a la luz de cada hoy: del siempre-ahora. Esta última perspectiva será analizada en el cuarto capítulo.

De esta manera, intentaré desplegar, hasta donde me sea posible, el Tiempo, los tiempos y su multiplicidad de sentidos. Para lograrlo, he renunciado a dar cuenta del acervo de teorías disponibles para centrarme, apenas, en algunos de los problemas que considero importantes para esta travesía.

Pero, ¿cuál es y en qué consiste ese estrato primario o dimensión identitaria del tiempo, que nos puede informar del núcleo esencial de su naturaleza? Coincido con algunos autores que, como Elliot Jaques, defienden una categoría general de Tiempo: «se requiere un solo constructo, una abstracción, una categoría conceptual [...] dentro del cual podemos ordenar las variadísimas experiencias a que asociamos el sentido [...] del tiempo». Por ello puede afirmarse que «el tiempo es una construcción conceptual única, unívoca, y se aplica por igual al universo físico percibido o imaginado, al mundo exterior y al interior, subjetivo y objetivo».<sup>6</sup>

El Tiempo, o mejor aún la temporalidad, es el carácter último, y el más íntimo, del mundo real. El Tiempo es un concepto abstraído de nuestro irremediable trato con el transcurrir: su unidad puede expresarse como metamorfosis, cambio, transformación. Se trata, sin embargo, de un cambio que sólo puede ser percibido en función de un marco de comparación. Por ello, «la palabra tiempo es el símbolo de la capacidad de un grupo humano para vincular dos o más secuencias diferentes de transformación, de las que una sirve de marco de referencia, o de medida temporal, a las otras».<sup>7</sup>

El transcurrir puede ser concebido como privilegio del instante o como reino de la duración. La dialéctica entre cambio y permanencia, que caracteriza a todo transcurso, puede considerarse el núcleo central del tiempo y, con ello, la primera cualidad del tiempo como tal.

La unidad del tiempo, ese elemento en común que atañe a todos los tiempos, no puede ser sino cósmica, pero su determinación como un «tiempo esperanto» es una emergencia social, que surge como «resultado de la inadecuación de los sistemas temporales locales, tras la generalización de los contactos y la interacción organizada y la consiguiente falta de uniformidad

---

6. Jaques, *op. cit.*, pp. 64-65.

7. Lasén, *op. cit.*, p. XIII.

en los ritmos de las actividades sociales». <sup>8</sup> De hecho, la sociología del tiempo se funda, justamente, en la convicción de que el tiempo es una construcción sociohistórica, un símbolo de altísimo nivel de abstracción (Elias) que puede ser apreciado, desde Durkheim, en las formas que las sociedades se han dado para la coordinación colectiva de sus actividades diarias y de aquellas otras que llevan a la ruptura de la monotonía cotidiana. Bien lo ha demostrado uno de los sociólogos del tiempo más importantes en la actualidad, E. Zeruvabel, quien en su obra *The Seven day circle. The history and meaning of the week* exhibe la naturaleza eminentemente social de nuestro calendario de siete días —un verdadero «mapa temporal»— y demuestra que dicho calendario es una convención social a cuyos diversos días asignan valores muy diferentes culturas que han organizado de manera también diferencial sus formas de organización temporal. <sup>9</sup>

La unidad conceptual del tiempo, entonces, es cósmica porque surge de la necesidad de los hombres por coordinar y sincronizar sus actividades entre sí y con los fenómenos naturales no humanos que, como el día y la noche, proveen de ese marco de referencia universal para comparar los diversos transcurros. Sin embargo:

La universalidad del tiempo es menos universal de lo que pudiera parecer. Porque [...] no es la unidad de un mismo tiempo que transcurre, sino que es la unidad de un sincronismo. Esta unidad no es el sincronismo de las cosas que acontecen en el tiempo, sino que es el sincronismo de los distintos tiempos. Justo ahí es donde está la unidad del tiempo. <sup>10</sup>

Situados entre los miles de millones de años en que medimos la historia del universo, y el nivel cuántico, infinitesimal, en el cual los átomos chocan entre sí, hemos encontrado la escala que nos pertenece: la del eterno retorno de la luz y la oscuridad, de la primavera y del invierno, del verano y del otoño. En el marco de ese transcurrir continuo hemos pensado el tiempo y hemos in-

---

8. Pitirim Sorokin y Robert K. Merton, «El tiempo social: un análisis metodológico y funcional», en Ramos, *Tiempo y sociedad*, op. cit., p. 85.

9. Eviatar Zeruvabel, *The Seven day circle. The history and meaning of the week*, The free press, Collier Macmillan Publishers, Nueva York, 1985.

10. Zubiri, op. cit., p. 285.

ventado los minutos y las horas, las semanas y los meses, los calendarios y las agendas, los relojes y los cronómetros.

Se puede decir que el tiempo cósmico envuelve al tiempo humano y le sirve de marco de referencia, y de medida, para sincronizar todos los otros tiempos. Pero no lo constituye intrínsecamente. «El sincronismo es la única medida del tiempo. Es una unidad extrínseca. Intrínsecamente, en cambio, hay que decir que cada realidad tiene su tiempo».<sup>11</sup>

Pero, ¿cuáles son las propiedades de ese tiempo que afinca su unidad en el plano cósmico y que sólo ha sido abordado por las ciencias físicas? O dicho de otro modo, ¿por qué situar en el plano físico la unidad del tiempo? Fraser cree que debemos asumir el tiempo como una correlación de la complejidad de la estructura y el funcionamiento de la materia, en un universo cuya dinámica se constituye tanto por la evolución de lo orgánico como de lo inorgánico. El tiempo en sí mismo, añade, ha evolucionado incrementando la complejidad de los sistemas naturales. Este autor introduce una noción de gran interés, el gnomon, para dar cuenta de esa particular unión de dos universos lingüísticos —el de la cultura y el de la naturaleza— acordes con un cierto principio de transformación —el movimiento de nuestro planeta— que permiten comprender qué es lo que medimos cuando decimos que medimos el tiempo.<sup>12</sup>

Otra respuesta, acorde con la anterior, tiene que ver con la «flecha del tiempo», que otorga a éste el estatuto de realidad objetiva. Dado que la naturaleza presenta muchos casos de procesos físicos irreversibles, la segunda ley de la termodinámica se convierte en ley fundamental al dotar al mundo de una asimetría ostensible entre el pasado y el futuro.

---

11. *Ibid.*, p. 286.

12. Fraser lo explica de una manera muy didáctica. Imaginemos, dice, un poste que lanza sus sombras sobre el suelo y observemos los cambios de la dirección y de la longitud de la sombra de acuerdo con el movimiento del sol, de la mañana a la noche, tanto como con los cambios estacionales. Después construyamos un sistema de arcos circulares para medir las trayectorias cambiantes y las longitudes de la sombra, e identifiquemos las líneas y los arcos con números reales consecutivos: tantas diferentes direcciones, tantas diferentes longitudes. Entonces, hemos construido un reloj de gran sofisticación y universalidad. El gnomon es la varilla que lanza su sombra y que permite interpretar y «medir» el tiempo usando el cuadrante que es parte del universo del hombre y la sombra que es independiente de su voluntad. Cada distinta dirección de la longitud de la sombra define un instante; dos instantes locales simultáneos hacen un evento (*cfr.* J.T. Fraser, «Introduction», en *The genesis and evolution of time*, The Harverest Press, USA, 1982).

En el plano físico, dicha ley postula, que en cualquier sistema aislado, todo tipo de energía tenderá a transformarse en calor; y ocurrirá lo que se llama «equilibrio termodinámico». Los procesos termodinámicos ocurren en la dirección en que aumenta la entropía o, dicho de otra forma, en que la energía se degrada (o pasa del orden al desorden).<sup>13</sup> Así nació nuestro universo, fruto de una enorme producción de entropía, que ha signado a toda la materia del universo con la flecha del tiempo. La irreversibilidad, por ello, es algo común al universo entero,<sup>14</sup> y que explica el hecho de que «en todos los procesos que están separados unos de otros el transcurrir del tiempo siempre está en concordancia con “viajar” en una sola dirección: del pasado al futuro».<sup>15</sup> Cabe aclarar, en este punto, que la flecha del tiempo

[...] denota una asimetría del mundo en el tiempo, no una asimetría o flujo del tiempo... la asimetría del tiempo es en realidad una propiedad del mundo, no una propiedad del tiempo como tal [...] Después de todo, en realidad no observamos el transcurso del tiempo. Lo que en realidad observamos es que los estados posteriores del mundo son diferentes a los estados anteriores que todavía recordamos.<sup>16</sup>

Pero, ¿de qué manera se expresa esta universalidad de la flecha temporal que atañe a todo tipo de procesos? Máximo Agüero postula la coexistencia de tres flechas del tiempo correspondientes a diversos tipos de procesos:

[...] tenemos así tres tipos de fenómenos en la naturaleza que son asimétricos en el tiempo: el primero se refiere a los procesos termodinámicos, que suceden en la dirección del crecimiento del desorden; en segundo lugar tenemos al proceso de expansión del universo, que define la flecha cosmológica del tiempo; la tercera clase son los fenómenos psíquicos que dan la sensación de «caminar» del pasado al futuro y definen la flecha psicológica del tiempo.<sup>17</sup>

---

13. Cfr. Luis de la Peña, «El tiempo en la física», en Fanny Blanck de Cerejido (comp.), *Del tiempo*, Folios, 1985, pp. 27 y ss.

14. Cfr. Prigogine, *El nacimiento del tiempo*, op. cit., p. 73.

15. Máximo Agüero, «¿Por qué el tiempo tiene una sola dirección», en *Espacio del divulgador*, [www.ergosum.uaemex.mx/julio98/agüero.html](http://www.ergosum.uaemex.mx/julio98/agüero.html)

16. Paul Davies, «Ese misterioso flujo», *Scientific American*, México, año I, n.º 5, p. 25.

17. *Ibid.*, p. 3.

De alguna manera, «nuestra sensación subjetiva de la dirección del tiempo se define en nuestro cerebro por la flecha termodinámica del tiempo [...] Hawking afirma que el caos crece con el tiempo porque medimos al tiempo en la dirección en la cual crece el caos».<sup>18</sup>

Agüero se pregunta por qué vivimos en una época en la que las tres flechas del tiempo apuntan en la misma dirección. La respuesta, afirma, parece estar relacionada con el principio antrópico.

La vida racional en nuestro universo no pudo aparecer en todas las épocas de su evolución [...] la vida no podía haber aparecido en un pasado lejano cuando no existían planetas ni estrellas y la temperatura era bastante elevada. Parece ser que las formas de vida que conocemos no pueden tampoco aparecer en un lejano futuro cuando se apaguen las estrellas o, en general, cuando se descomponga toda la materia prima en radiación. Si en el futuro el universo se comprime todo será distinto [...] En resumen, podemos afirmar que una civilización como la nuestra existirá sólo en la etapa de «vida» del universo, cuando las tres flechas del tiempo apuntan en la misma dirección.<sup>19</sup>

La vida, entonces, sólo tiene lugar cuando las circunstancias planetarias son favorables.<sup>20</sup> Si lo anterior es cierto, entonces la definición del tiempo —o la búsqueda de su unidad conceptual— es una empresa sin esperanza, si no se echa mano de los aportes de la física.

Coincido con Reichenbach cuando recurre a dicha ciencia para formular un conjunto de proposiciones básicas para dar cuenta de la naturaleza del tiempo. La primera es la distinción entre sus propiedades cuantitativas y sus propiedades cualitativas. Las primeras, o métricas, aluden a las mediciones de intervalos de tiempo de igual longitud, así como a la determinación de la aparente simultaneidad entre dos o más procesos. Las segundas, propiedades cualitativas o topológicas, son más importantes porque le confieren al tiempo su naturaleza específica. Entre estas últimas menciona: a) el tiempo fluye del pasado ha-

---

18. *Ibid.*, p. 4.

19. *Ibid.*, p. 5.

20. Tal y como lo afirma Prigogine (*cf.* Prigogine, *El nacimiento del tiempo*, *op. cit.*, p. 75).

cia el futuro; *b*) el presente, que divide al pasado del futuro, es el ahora; *c*) el pasado nunca retorna; *d*) no podemos cambiar el pasado pero sí el futuro, y *e*) el pasado está determinado, el futuro es indeterminado.<sup>21</sup>

Ahora bien, si es verdad que por comodidad podemos hablar del tiempo en singular; desde ahora debe quedar claro que solamente el plural, de los aquí-ahoras particulares, puede dar cuenta de la unidad del tiempo a la que nos venimos refiriendo. El diagrama espaciotemporal de Minkowski, tan conocido por los físicos, muestra que cada aquí-ahora particular cuenta con una región tridimensional situada entre el «cono del pasado absoluto» y el «cono del futuro absoluto». El pasado y el futuro absolutos o «causales» sólo lo son con respecto a su propio aquí-ahora. Por ello, más que simultaneidad de dos acontecimientos puede hablarse de que cada «ahora-presente» solamente es simultáneo a sí mismo. Existen, dice Capek:

[...] un número infinito de diferentes «aquí-ahoras» y, por ende, un número infinito de maneras de separar el pasado del futuro; mi propio «aquí-ahora» es tan relativo como cualquier otro. Más aún, se desplaza continuamente, y su mismo movimiento hace arbitraria su elección. Todos los aquí-ahoras son equivalentes y, en tal sentido, igualmente reales.<sup>22</sup>

Si Einstein dotó al universo de una cuarta dimensión, el tiempo, para convertir al cosmos en un acontecimiento tetradimensional, bien puede introducirse una quinta dimensión, la de «los individuos que perciben y elaboran el hecho temporal y espacial» y que pueden concebirse, a sí mismos, como observadores.<sup>23</sup> La quinta dimensión corresponde a la vivencia y a la conciencia sobre el tiempo. Solamente en ella se puede habitar un mundo que es, a la vez, de los mortales y de los que ya se han ido; del ayer, del hoy y del mañana; del pasado, el presente y el futuro; de la memoria y de la anticipación.

En el fondo, la unicidad temporal no es sino la expresión de la construcción social de un símbolo —el del tiempo— de altísi-

---

21. Cfr. Hans Reichenbach, *El sentido del tiempo*, UNAM, México, 1988, pp. 35-42.

22. Milic Capek, «Tiempo-espacio en lugar de espacio-tiempo», *Diógenes*, n.º 123-124, 1983, pp. 41-42.

23. Elias, *op. cit.*, p. 45.

mo nivel de abstracción: de la suma del saber social acumulado de un hombre que se sabe habitante de un mundo al que pertenecen también los cielos. Lo expreso de esta manera para dejar clara mi adscripción a una concepción que, si bien reconoce que el tiempo es un símbolo social de enorme eficacia, sabe que dicho símbolo lo es de algo no meramente aparente sino genuinamente real.

Desde Einstein ese tiempo genuinamente real no puede ser otro sino el que se multiplica en los tiempos particulares de cada observador en su aquí-ahora. Pero la coexistencia, sincronicidad o «simultaneidad relativa» de múltiples tiempos no niega el carácter sucesivo del mundo físico.<sup>24</sup> Esto es, la idea que sugiere la física de los procesos irreversibles que, con los aportes de Prigogine, convierte al transcurso del tiempo en un aspecto objetivo del mundo.<sup>25</sup> Pero además, dicha concepción introduce otro elemento crucial: el de la historicidad de cada tiempo que nos obliga a entender al tiempo como creación. Prigogine lo expresa con una bella metáfora:

cuanto más exploramos el universo, más nos topamos con el elemento narrativo presente en todos los niveles. Es inevitable pensar en Scherezade, que sólo interrumpía una historia para empezar otra más hermosa si cabe. También la naturaleza nos presenta una serie de narraciones inscritas unas dentro de las otras: la historia cosmológica, la historia en el nivel molecular y la historia de la vida y del género humano, hasta llegar a nuestra propia historia personal. En cada nivel, asistimos al surgimiento de lo nuevo, de lo inesperado.<sup>26</sup>

Ahora bien, si el tiempo no existe en sí mismo, sino sólo en el devenir de los procesos, en la dialéctica entre sucesión y duración, bien convendría marcar una distinción entre tiempo y temporalidad. Para hacerlo, podemos echar mano de un analogía para plantear que una diferencia similar a la que existe entre la temperatura y el calor, podemos encontrarla entre el tiempo y la temporalidad. La ley cero de la termodinámica distingue en-

---

24. Capek, *op. cit.*, pp. 31-48.

25. Davies, «Ese misterioso flujo», *op. cit.*

26. Ilya Prigogine, «¿Qué es lo que no sabemos?», *A Parte Rei, Revista electrónica de filosofía*, n.º 10, [www.aparterei.com](http://www.aparterei.com)

tre temperatura —o propiedad que tienen en común los sistemas en equilibrio térmico— y calor —o energía transferida gracias a una diferencia de temperatura.<sup>27</sup> Siguiendo esta lógica, propongo concebir el tiempo como una propiedad constitutiva de todos los sistemas históricos —el universo y la evolución incluidas—, y la temporalidad como la historia particular de cada sistema histórico, cuyo origen y ritmo de desenvolvimiento —dado por la peculiar relación entre cambio y permanencia— lo convierten en un sistema incomprensible, si no se atiende a su propio tiempo como un tiempo constitutivo.

Después de esta definición general, cabe insistir: el tiempo es el carácter último del mundo real; pero ese mundo sólo existe cuando alguien lo habita y pronuncia su nombre. Por ello, no hay tiempo sin una sociedad que lo instituya.

Así, si bien podemos reconocer que la unidad de todos los transcurso que podamos distinguir en la realidad, y que podemos reconocer como el elemento común a todo tiempo, se afinca en el plano físico, no debemos olvidar que su sustrato último es social. Con ello, el problema de la unidad del tiempo deviene en un segundo tipo de unidad más pertinente para un trabajo como éste: la que le otorga el presente en su calidad de gozne entre pasados y futuros, dada su naturaleza liminar que permite, a la vez, la conjugación y la diferencia. De este segundo tipo de unidad temporal nos ocuparemos con mayor detalle en el capítulo IV.

## **2.2. La unidad del tiempo vista como unidad en la diferencia**

Un tiempo absoluto, verdadero y matemático que fluye uniformemente, tal y como lo concibió Newton, resulta un tiempo que se acomoda mejor al sentido común y al lenguaje cotidiano. Pero se trata de un tiempo ficticio —como bien lo afirmó McTaggart—, que supone que éste existe con independencia de los fenómenos y de los procesos que antes que ocurrir en supuesto flujo temporal son, ellos mismos, temporales.

---

27. Cfr. Ignacio Campos y Luis de la Peña, *Evolución de los conceptos de la física hasta el siglo XIX*, CEIICH-UNAM, Colección Aprender a aprender, Serie Ciencias de la materia: génesis y evolución de sus conceptos fundamentales, México, 1998, pp. 46 y ss.

Pero el tiempo no se agota en dicha concepción. Atrás de ella, en un estrato más profundo, todos somos partícipes de otros tiempos, de aquellos que no pueden medirse porque no parecen fluir de manera homogénea como los del calendario y el reloj. Son los tiempos del ensimismamiento, los de la nostalgia y el recuerdo, los de los sueños despiertos. Tiempos silenciosos, emancipados de aquellos otros que han sido domesticados por el trajín y el ruido persistente de la vida que corre sin parar.

Ciertamente, aunque nos conduzcamos con un tiempo que aparece como contenedor de nuestras vidas y como medida de ellas, vivimos también otra clase de experiencia temporal: la del presente que parece ensancharse; la del tiempo en el que olvidamos, recordamos y prefiguramos nuevos mundos. El tiempo del hombre es, así, el incesante suceder de las cosas, tanto como la compleja vivencia y representación del acaecer.

Dos dimensiones inseparables, dos tipos de ahoras: el ahora horizontal que situado en la línea de la sucesión aparece como un delgado hilo o collar de cuentas; y el otro, el ahora vertical que se hunde profundo en una densidad temporal que se ensancha para engrosar el presente con los otros tiempos, el pasado y el futuro, sean estos últimos tiempos propios o ajenos, vividos o imaginados por nosotros o recobrados como memorias colectivas o como futuros posibles.

Por lo anterior, suele reconocerse mejor el tiempo cuando se habla de él como una dimensión que, como el dios Jano, tiene siempre dos caras, esas que los griegos bautizaron como cronos y kairós. Para los griegos, Cronos representaba el tiempo lineal, aquel que nos consume y nos conduce hacia la muerte, un dios gigante que devora a sus propios hijos. Cronos está en el origen del nombre de ese instrumento para medir el tiempo, el cronómetro, y de toda temporalidad sucesiva que pueda contabilizarse. Es el tiempo del viaje que conduce del nacimiento a la muerte y marca, también, el inicio y el fin de cada lapso de nuestra vida, sin importar si dichos fragmentos temporales han sido plenos de tiempo, o éste apenas ha sido perceptible en su pasar. Se trata del tiempo cuantitativo.

Kairós, por su parte, es simbolizado como una deidad muy pequeña, una especie de duende con la cabeza calva y con un mechón de pelo denso en la frente; simboliza el momento de la felicidad, del cambio, de la innovación activa, de la oportunidad.

Kairós, tiempo del cambio, de la innovación activa, puede ser visto, también, como el de la experiencia interior de los seres humanos, de la distensión anímica agustiniana y de la fluencia en la que tanto insistió Bergson. En la mitología griega, Kairós representa al dios de la oportunidad, del momento decisivo. Según Paul Tillich, en su versión cristianizada esta divinidad representa al tiempo de plenitud, al «momento de tiempo que es invadido por la eternidad».<sup>28</sup>

El tiempo cronológico parece imponérsenos desde el exterior; el kairológico vive en nuestra intimidad. Permanecemos, así, escindidos entre dos tipos de experiencias temporales. Entre un tiempo que pasa, corre, vuela, se nos escapa, nos devora. ¿Cómo pretender ser sus creadores si aparecemos a cada instante como víctimas de su incesante devenir que nos deja sin aliento, nos envejece y, al final, nos ausenta del mundo? Es el tiempo objetivo, monótono y repetitivo, que al consumirse nos consume, tal y como Cronos devoraba a sus hijos.

Pero hay un tiempo más, el «tiempo subjetivo», que puede ser almacenado, alargado, y hasta inmovilizado por los hombres. Tiempo habitado por la aventura o por el aburrimiento; por la memoria, la añoranza, la nostalgia, la esperanza o por cualquiera otra de esas facultades que hacen del hombre un ser tempóreo por excelencia. En estricto sentido, no se trata de dos tiempos cuanto de dos maneras de experimentar la sucesión temporal, de vivir y de ser.

Esta doble cara del tiempo puede multiplicarse en diversos binomios, que ya he venido refiriendo. Entre otros: el tiempo objetivo y el subjetivo; el tiempo exterior y el interior; el físico y el psicológico; el cuantitativo y el cualitativo; el instante y la duración; lo anterior-posterior y el pasado-presente-futuro (véase esquema II).

Para algunos autores, se trata de posturas dicotómicas sin posibilidad de integración; para otros, estas grandes divisiones pueden ser integradas en síntesis dialécticas que muestran la multidimensionalidad del tiempo.

---

28. Paul Tillich, *The religious situation*, cit. en Karl Mannheim, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Aguilar, Madrid, 1973 (trad. Eloy Terrón), p. 224. Se trata del tiempo cualitativo o topológico, aquel al que se refirió Pablo en su Primera Carta a los Tesalonicenses cuando les habló del «tiempo preciso», ese tiempo inesperado en el que Jesús llegaría de improviso como un «ladrón en la noche» (*La Santa Biblia*, San Pablo, Madrid, 1998, p. 395).

## ESQUEMA II. La bi-dimensionalidad del tiempo

<i>Cronos</i>	<i>Kairós</i>
Tiempo objetivo	Tiempo subjetivo
Tiempo métrico-cuantitativo	Tiempo vivido-cualitativo
Sucesión	Simultaneidad: coexistencia de tiempos
Experiencia de la sucesión de instantes	Experiencia de la duración (Bergson: distinción entre tiempo verdadero y tiempo falsificado o espacializado)
Tiempo de la sucesión o «extensivos»: antes/ahora/después	Tiempo de la duración o «distensivos»: pasado/presente/futuro
Tiempos físicos y biológicos	Tiempos psicológicos, narrativos, sociales, históricos
Calendario y reloj	Tiempo cíclico: mito y eterno retorno
Anterior-posterior (tiempo espacializado)	Coexistencia de pasado-presente-futuro (serie A de McTaggart)
Antes-después (serie B de McTaggart)	
Tiempo newtoniano. Espacialización del tiempo	Tiempo de la nueva física
Tiempo sustantivo: Newton y Clarke	Tiempo relacional (Leibniz)
Newton, <i>Principia Mathematica</i> :	Einstein:
Tiempo verdadero: «El tiempo absoluto, verdadero y matemático, por sí mismo y por su propia naturaleza, fluye uniformemente sin relación con nada externo y es llamado también duración»	Relatividad. Temporalización del espacio Relatividad del tiempo según la situación del observador Tiempo: cuarta coordenada en un universo tetradimensional
Tiempo independiente de las cosas	Prigogine:
«El tiempo común, relativo y aparente, es una medida sensata y externa, ya sea exacta o aproximada de la duración mediante el movimiento, que se usa comúnmente en vez del tiempo verdadero»	Flecha del tiempo a partir de la inestabilidad dinámica o irreversibilidad. Orden que surge del caos
Las cosas cambian en relación con el tiempo uniforme que les sirve de «marco vacuo»	Tiempo como dimensión creadora: nuestra dimensión existencial fundamental
Simetría temporal	Asimetría temporal

Elias distingue dos tipos de conceptos temporales, ambos representaciones simbólicas de tipos de relaciones o síntesis aprendidas. Por un lado, aquéllas concernientes a la estructura: antes y, después, como condensación de posiciones de un continuo en devenir; que se refieren a una secuencia y son aplicables a las relaciones de causa y efecto. Por otro lado, las referidas a la experiencia, símbolos conceptuales de una forma de relación no causal, de una determinada manera de vivir los procesos. El presente, experienciable de modo inmediato, el pasado que puede recordarse y el futuro, lo desconocido que tal vez ocurra, sólo se dan en este segundo tipo de síntesis.<sup>29</sup>

Otra de las dualidades más citadas es la que McTaggart elaboró en 1908, y que a pesar de desembocar en una paradoja que resulta en la inexistencia del tiempo, ha servido a muchos autores para distinguir entre dos cualidades diversas de éste. En la primera, o serie temporal A, los sucesos aparecen en flujo y movimiento constante; el futuro se convierte en presente y éste en pasado: «antes del nacimiento de Julio César, el suceso se situaba en el futuro; una vez nacido pasó del presente [...] al pasado».<sup>30</sup>

En la segunda, o serie B, un suceso se considera anterior o posterior a otro en la medida en que ocurra antes-de o después-de: «que Julio César muriera antes que Newton es una relación temporal inmutable. Siempre fue así y lo seguirá siendo».<sup>31</sup>

Para McTaggart sólo la serie A es auténticamente temporal porque contiene el cambio. La B, por su parte, es estática y sólo adquiere cualidad temporal si se puede demostrar su vínculo con la serie A. Pero la serie A, dice, no puede existir: si un acontecimiento determinado es pasado, entonces no es ni presente ni futuro. A pesar de ello «las tres determinaciones pertenecen a cada acontecimiento».<sup>32</sup> La coexistencia del pasado, el presente y el futuro —el hecho de que en cada momento un suceso es futuro en un momento del pasado, pasado en un momento del futuro y presente en un momento del presente— es un estado de cosas contradictorio. De allí, entonces, que si la serie B depende

---

29. Elias, *op. cit.*, p. 94.

30. McTaggart, citado por Jaques, *op. cit.*, p. 44. Sobre este autor puede consultarse también a Priestley, *op. cit.*, pp. 70-72.

31. *Ibidem.*

32. Citado por Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 3.502.

para su existencia temporal de la serie A y esta última es contradictoria, el tiempo es irreal.

Muchos autores han reaccionado a esta provocativa idea de uno de los idealistas modernos más polémicos. Popper, por ejemplo, defiende la idea de que «la realidad del tiempo objetivo no necesita ser derivada de la existencia de la serie A: existe independientemente en la realidad de sucesos en el espacio-tiempo».<sup>33</sup>

Elliot Jaques, por su parte, advierte sobre dos graves errores cometidos por McTaggart:

[...] se equivocó cuando sostuvo que la serie B no era temporal en sí misma; [porque] utilizó el falso criterio del fluir temporal para definir la temporalidad. En segundo lugar, erró en su tesis de que la serie A contenía contradicciones internas: era incorrecta su concepción de que los sucesos fluían del futuro al presente y al pasado.<sup>34</sup>

Sin embargo, decide mantener esta dualidad y tomar nota de sus propiedades. En la serie B: aquéllas relativas a la sucesión cronológica de la que dan cuenta conceptos como lo anterior, lo posterior y lo simultáneo. En el fondo, el mundo de cronos. En la serie A, y dada la existencia de la dirección que provee la serie B, el mundo de kairós: de la intención y la aspiración, del fluir de la experiencia temporal.

La dualidad mactaggartiana es recuperada por Ramón Ramos, en un sentido aún más complejo que el anterior. Para este autor, a partir de la descomposición de ambas series es posible concretar la multiplicidad del tiempo.

[...] la propuesta es que tanto la serie A como la B pueden diversificarse... La serie A porque se pueden definir de manera muy diversa tanto el contenido del presente, el pasado y el futuro como sus mutuas relaciones [...] También la serie B puede ser diversificada. En lo que atañe a las relaciones ordinales, no sólo podemos indagar los límites de aplicabilidad de conceptos tan básicos como los de sucesión y simultaneidad [...] sino también utilizar conceptos ordinales más atípicos, como la intermediación y la parseparación, que pueden ser operativos donde la sucesión no lo es.<sup>35</sup>

---

33. Jaques, *op. cit.*, p. 47.

34. *Ibid.*, p. 54.

35. Ramos, «Introducción», *Tiempo y sociedad*, *op. cit.*, pp. XIII-XIV.

Otra dualidad fundamental puede fundarse, sin duda, en la oposición entre dos nociones del tiempo aparentemente excluyentes: la del tiempo como duración (*durée*) postulada con gran fuerza por Bergson y sus seguidores, y la del instante, defendida principalmente por Bachelard.

Esta dicotomía es bien expresada por Jankelevitch, cuando señala que estamos condenados a vivir:

[...] dos ritmos desacordes, dos tiempos discordantes, dos cronologías mal sincronizadas: una evolución monótona que progresa con lentitud y mediante transiciones imperceptibles frente a una conciencia asombrosamente presta y ágil que capta al vuelo el instante fugaz y advierte la ocasión flagrante...<sup>36</sup>

Ambas ideas, la de la duración y la del instante, resultan seductoras: tanto por la claridad de la argumentación con la que se defienden, como por la fuerza poética que se despliega en los textos de sus principales impulsores.

En términos sintéticos, la perspectiva de la duración pugna por la inseparabilidad de los instantes, por la continuidad indivisible de cambio.<sup>37</sup> En la perspectiva del instante priva la discontinuidad: cada instante puede renacer, pero antes debe morir.<sup>38</sup>

Bachelard se centra en las ideas metafísicas de Roupnel, para defender la idea de que la única realidad del tiempo es la del instante, que no es otra que la realidad del presente y de lo real. De allí el carácter dramático del instante, de cada instante: a la vez donador o expoliador, ilustra la discontinuidad esencial del tiempo.<sup>39</sup>

Desde esta perspectiva, la duración no es negada, pero su naturaleza es radicalmente transformada. «La duración sólo es un número cuya unidad es el instante».<sup>40</sup> Ese instante presente «que asume toda la carga temporal»;<sup>41</sup> un presente que está hecho de múltiples instantes, que se halla entero en lo actual, en el acto.<sup>42</sup>

---

36. Jankelevitch, *La aventura...*, *op. cit.*, p. 102.

37. Henri Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, Colección Austral, p. 137.

38. Gaston Bachelard, *La intuición del instante*, Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1980, p. 15.

39. *Ibid.*, pp. 16-17.

40. *Ibid.*, p. 43.

41. *Ibid.*, p. 55.

42. *Ibid.*, p. 58.

Bachelard, convencido de que la única realidad del tiempo es la del instante, develó también la capacidad de la poesía para producir su propio instante. El tiempo del poeta, dice, más que correr, brota. Porque rompe con la horizontalidad de la sucesión para afincarse en la verticalidad en la que el instante alcanza la profundidad o la altura. El poeta, dice: «destruye la continuidad simple del tiempo encadenado para construir un instante complejo, para unir sobre ese instante numerosas simultaneidades».<sup>43</sup>

Ahora bien, si los instantes no se asimilan a esos segundos que marca el reloj; o bien, si se concibe que éstos son generalmente brevísimos pero que pueden llegar a parecer largos e incluso eternos, entonces puede comprenderse, en su sentido más profundo, esa filosofía del instante, defendida con tanta fuerza por Bachelard: la realidad del instante no es sino la realidad del presente cuando éste adquiere algún sentido.

Esta idea es expresada en una escena de la novela *La Caverna*, de José Saramago: Marta es llamada por su padre —un alfarero, alrededor de quien gira la historia— «la filósofa del tiempo», después de que éste le escucha decir: «los días son todos iguales, las horas no, cuando los días llegan al final siempre tienen sus 24 horas completas, incluso cuando ellas no tengan nada dentro [...]».<sup>44</sup> El alfarero Cipriano Algor no es menos filósofo que su hija; si ésta capta el poder del instante éste le devuelve el poder creativo del tiempo: «un hecho es lo que el día trae, otro hecho es lo que nosotros le aportamos [...] la vida es acarrear vísperas [...] el último día es el único al que no se le puede llamar víspera».<sup>45</sup>

Bergson es, sin duda, el principal exponente de la idea del tiempo como duración. Pero mucho antes que él, la filosofía china había definido la duración en términos muy parecidos. Por aquello en lo cual las cosas tienen su duración, está escrito en el *I Ching*: «puede reconocerse la naturaleza de todos los seres en el cielo y sobre la tierra». La duración «no es un estado de quietud [...] es, antes bien, el movimiento de un todo rigurosamente organizado [...] un movimiento en el cual cada terminación es seguida por un nuevo movimiento».<sup>46</sup>

---

43. *Ibid.*, p. 115.

44. José Saramago, *La caverna*, Alfaguara, México, 2001, p. 66.

45. *Ibid.*, p. 97.

46. *I Ching. El libro de las Mutaciones*, Hermes, México, 1983.

Bergson se opone a la realidad del instante. Para él, éste no es sino un corte artificial, una falsa cesura, que inmoviliza el tiempo en un presente ficticio. Este polémico autor, quien debatió con la teoría especial de la relatividad einsteiniana, logró concebir el Tiempo como una realidad total hecha de una sucesividad móvil y cambiante, pero indivisible. Nada mejor que el gerundio para dar cuenta de la *durée*: se trata de un tiempo haciéndose, urdiéndose, transformándose, nunca terminado ni completo. La *durée* no es mensurable; es un movimiento continuo de creación heterogénea e imprevisible.<sup>47</sup>

Se trata, en sus propias palabras, de «una continuidad indivisible de cambio», que no acepta la yuxtaposición entre el antes y el después. En la *durée* «el pasado forma cuerpo con el presente».<sup>48</sup> Por ello, sólo hay duración donde existe memoria: donde el pasado se conserva en el presente proyectándose hacia el futuro.

Este problema de la duración, y el sentido del presente, aparece magistralmente sintetizado por Machado en su: «Hoy es siempre todavía [...] del Hoy que será Mañana y el Ayer que es todavía». Palabras con las que logró atrapar lo que tantos filósofos y científicos habían desarrollado en voluminosos textos: la dialéctica del tiempo que se encierra en esa función de gozne que sólo el presente encierra.

Tal y como se ofrece de forma inmediata a la conciencia, nuestra experiencia de la duración no puede ser dividida en partes ni detenida en momentos. «Continuidad indivisible y multiplicidad cualitativa son dos caracteres esenciales de la duración, es decir, del tiempo real».<sup>49</sup> Un tercer carácter, derivado de los anteriores, es el de la creatividad. Sólo en un tiempo homogéneo y espacializado, al que se opuso Bergson, es posible la repetición de dos momentos iguales. La duración implica, en cambio, que de manera continua lo real adopte formas nuevas.

---

47. Cfr. Pierre Trognon, «La théorie bergsonienne du temps», en Martine Meheut *et alii*, *Penser le temps*, Ellipses, París, 1996, p. 55. Una excelente recuperación crítica de Bergson puede consultarse en Ramos, *La sociología de Emile Durkheim...*, *op. cit.*, pp. 91 y ss.

48. Bergson, *op. cit.*, p. 133. Sobre Bergson pueden consultarse, entre otros, los siguientes trabajos: Gilles Deleuze, *El bergsonismo*, Cátedra, Madrid, 1996, Colección Teorema (trad. Luis Ferrero); Vladimir Jankelevitch, *Henri Bergson*, Universidad Veracruzana, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, Xalapa, México, 1962.

49. Pedro Chacón, *Bergson*, Ed. Cincel-Kapelusz, Bogotá, 1998, p. 61.

Para que un momento sea causa del siguiente es preciso que previamente sean distinguidos y separados, pero el testimonio de nuestra conciencia ante sí misma aboga por la compenetración entre estados que se disuelven en una unidad en proceso de transformación cualitativa. La duración es, pues, novedad, creatividad, libertad.<sup>50</sup>

No es extraño, entonces, que Prigogine compare el tiempo de la física con la duración bergsoniana. El tiempo, para este autor, precede al universo bajo una forma latente y sólo requiere de un fenómeno de fluctuación para actualizarse.<sup>51</sup>

Ahora bien, la diferencia entre la filosofía de la duración y la del instante es bien captada por el defensor de esta última: Bachelard. Para este autor, la posición de Bergson se puede concebir como una filosofía de la acción. La acción es, siempre, un desarrollo continuo, una duración siempre original y real. La filosofía roupeliiana del instante, en cambio, es una filosofía del acto: éste es, ante todo, una decisión instantánea, que tiene toda la carga de originalidad.<sup>52</sup>

Si esto es así, la disyuntiva se sitúa entre lo devenido y el devenir, entre lo determinado y lo determinable, entre lo construido y lo construible, entre lo real y lo posible. Pero la disyuntiva es falsa y es empobrecedora. En realidad, nuestra experiencia del tiempo es dual: el instante puede asociarse a la intensidad; la duración a la conciencia de la multiplicidad. Ni el instante pertenece a una sucesión homogénea, incolora e insípida, hecha de momentos sucesivos que no contienen nada dentro, ni la perspectiva de la duración —que parece encerrar en sí misma todos los matices y tonalidades de la vida íntima— puede evitar que reconozcamos esos instantes precisos, esos sucesos definitivos, esas historias posibles, en los que la vida pudo girar su rumbo.

De hecho, todos somos poseedores, como personas y como colectividades, de la eternidad que detentan los momentos de peligro, de angustia o de aburrimiento, y de la fugaz levedad que atesoran los instantes plenos de magia, de gozo o de entusiasmo. Todos hemos experimentado, también, esos instantes decisivos en los que nuestra vida personal y nuestro devenir colectivo se

---

50. *Ibidem.*

51. Lasén, *op. cit.*, p. 102.

52. Bachelard, *op. cit.*, p. 24.

transformaron de manera parcial o terminante; también, de esos otros instantes, los evocadores, que convocan a otros muchos momentos que acuden a la memoria sin ningún orden lógico o cronológico, y transforman nuestra percepción del presente y de lo posible. Todos estos instantes, magnánimos o minimalistas, crueles o amables, se producen en el marco de la duración. Los años ricos en acontecimientos, dice Thomas Mann, «pasan mucho más lentamente que los años pobres, vacíos y ligeros, que el tiempo barre y que se van volando».<sup>53</sup>

Ese poder de rememoración del instante, que brota inesperadamente para alumbrar de una nueva manera la realidad, fue revelado por Proust en su célebre novela *En busca del tiempo perdido*. Allí descubrió esa realidad del tiempo que parece haberse extraviado para siempre, pero que puede ser recuperada gracias a la función del recuerdo, de la memoria, del pasado que vuelve indefinidamente gracias al instante evocador.<sup>54</sup>

Por eso, duración e instante, continuidad y discontinuidad, constituyen al tiempo sin excluirse. O dicho de otra manera, no puede hablarse de una verdadera implicación del pasado en el presente «si a la inmanencia de sucesión no se suma una determinada inmanencia de coexistencia».<sup>55</sup>

### **2.3. La bi-dimensionalidad temporal: una propuesta de análisis del tiempo como campo hexadimensional**

Ya hemos visto que el tiempo adquiere unidad como diversidad en función de las dualidades que aparecen como dos caras de una moneda. Por eso el tiempo remite al dios Janos, a la figura de la puerta y a la noción de límite abierto.

Siglos de discusión filosófica y científica en Occidente, señala Ramos, han desembocado en una doble aporética del tiempo: de una parte, las aporías del instante; de otra, las aporías del presente. Para resolver la primera en algún tipo de síntesis, se parte del tiempo cósmico que deja fuera justamente lo que pare-

---

53. Thomas Mann, *La montaña mágica*, 1924, *cit.* en Augusto Fernández Guardiola, «El sentido del tiempo o el tiempo subjetivo», en Fanny Blanck de Cereijido (comp.), *Del tiempo*, Folios, 1985, p. 85.

54. *Cfr.* Gurméndez, «La búsqueda del tiempo perdido», *op. cit.*, pp. 215-239.

55. Jankelevitch, *La aventura, el aburrimiento, lo serio*, *op. cit.*, pp. 19-20.

ce más característico de la experiencia humana: la duración del ahora. Para resolver la segunda, «se pretende bucear en la conciencia inmanente del tiempo, utilizando como punto de partida la percepción del presente, pero [...] resulta que en esa indagación [...] se pierde toda referencia al tiempo cósmico que nos rodea o impone su férrea ley». <sup>56</sup> Lo aconsejable, concluye Ramos, es una estrategia realista que parta de la dualización del tiempo mismo.

Siguiendo dicha estrategia, a continuación se mostrarán unas cuantas modalidades de síntesis temporales que buscan la unidad temporal a partir del reconocimiento de la siempre doble cara del tiempo; esto es, de su bi-dimensionalidad.

Cabe aclarar que estamos, ahora, del lado de quienes plantean que los desdoblamientos temporales pueden no ser excluyentes, esto es, que las disyunciones pueden ser aparentes porque los «opuestos» reflejan más una diferencia de rango que una condición excluyente en sus condiciones. El problema consiste, por tanto, en el punto de vista adoptado y en la jerarquía de elementos que ese punto de vista suponga.

Por ejemplo, la disyunción entre movimiento y reposo, que tantas aporías y paradojas ha generado, puede encontrar resolución en una unidad de jerarquía que parta del reconocimiento de que el reposo puede «generarse por la superposición de movimientos de magnitudes iguales y direcciones opuestas, mientras que no es posible una superposición analítica que genere movimiento a partir del no movimiento». La disyuntiva puede resolverse, entonces, a partir del reconocimiento de la superioridad epistemológica del movimiento que antecede al no movimiento. <sup>57</sup>

Justamente, un primer tipo de síntesis temporal que resuelve de manera no disyuntiva su duplicidad, por la vía de la primacía del movimiento, es el que proviene de la concepción tradicional del tiempo en China. El tiempo chino es interior a las cosas, a los procesos y a las situaciones.

[...] el acontecimiento no ocurre en el espacio y en el tiempo, más bien se hace sitio y construye su momento, teje su lugar y

---

56. Ramos, «Introducción», en *Tiempo y sociedad*, *op. cit.*, p. XII.

57. J.T. Fraser, «El muro de cristal. Ideas representativas sobre el tiempo en el pensamiento occidental», *Pensar el tiempo, pensar a tiempo*, *Revista Archipiélago*, n.º 10-11, Barcelona, 1992, p. 23.

su ocasión singulares, que a la vez le prestan una densidad específica.<sup>58</sup>

Por ello, más que de tiempo cabe hablar de tiempos —y de espacios—, y más que de un continuo espacio-tiempo, puede hablarse de una «muchedumbre de nudos de lugares-ocasiones singulares»,<sup>59</sup> de «aquí-ahoras».

Puede decirse que, con muchos años de antelación a Occidente, el pensamiento tradicional chino planteó la idea central de que la realidad es una constante mudanza. No en balde el clásico texto de *Yijing (I Ching)* es conocido como el libro de las mutaciones. Allí, «sucesión y contraste, recurrencia y concurrencia, no son sino dos caras de un mismo complejo simbólico».<sup>60</sup>

La epistemología que encierra la cosmovisión de esta cultura ancestral bien puede ser vista como el anverso de aquella otra que durante tantos años predominó en Occidente, y que todavía rige buena parte de nuestras formas de conocimiento. En efecto, al paradigma de la cientificidad fundada en la repetición de regularidades y en las ideas de que «de iguales causas se siguen iguales efectos», y que «controlando el antes se garantiza el después», se opone el modo de saber chino que se funda en las discontinuidades e irregularidades «en lo extra-ordinario en lo imprevisible y extemporáneo».<sup>61</sup>

Frente al tiempo lineal de la causalidad occidental, el principio chino de sincronía «no enlaza el antecedente con el subsecuente sino que vincula entre sí todos los acontecimientos concurrentes en un momento dado».<sup>62</sup> Por ello, lo significativo no estriba en las con-secuencias sino en las co-incidencias que prestan a un momento su espesor particular.

Para el pensamiento chino más arcaico, dice Emmanuel Lizcano, lo evidente es el movimiento, mientras que «lo insólito y necesitado de explicación es la permanencia en la identidad».<sup>63</sup> En su concepción del tiempo, la episteme china prefiere: «no causalidad sino casualidad, no transcurso sino recurso, no dia-

---

58. Emmanuel Lizcano, «El tiempo en el imaginario social chino», *Pensar el tiempo, pensar a tiempo*, Revista Archipiélago, n.º 10-11, Barcelona, 1992, p. 60.

59. *Ibid.*, p. 61.

60. *Ibidem.*

61. *Ibid.*, p. 64.

62. *Ibid.*, p. 65.

63. *Ibid.*, p. 66.

cronía (tiempo viajero) sino sin-cronía (tiempo contenido)». <sup>64</sup> Por ello, el tiempo puede ser visto como un entretejido de nudos de «lugares-ocasiones» singulares, como un campo de múltiples tiempos y espacios.

No pueden pasar inadvertidas las semejanzas que una concepción del tiempo como la referida anteriormente guarda con los más recientes desarrollos de la física y que, desde luego, tienen consecuencias importantes para las ciencias sociales. Si ahora el saber científico da cabida a la incertidumbre, «es porque ha llegado a un mejor reconocimiento de la complejidad; la simplicidad y la estabilidad han llegado a ser la excepción, ya no son la regla». Este «elogio del movimiento» ha permitido, además, el acercamiento entre las ciencias del hombre y de la sociedad que concuerdan con el «espíritu de la época». Una época signada por el movimiento, la mutación, lo aleatorio, lo incierto. <sup>65</sup>

En efecto, Prigogine nos ofrece una imagen de la naturaleza signada por la naturaleza creativa que se asocia a la irreversibilidad de los procesos que en ella tienen lugar. La conversión del desorden en orden y el incremento de la complejidad son parte de una nueva ciencia que ya no intenta explicar totalmente el mundo, sino enfrentarse con una realidad incierta y con fronteras imprecisas o móviles, para estudiar el «juego de los posibles» y para explorar lo complejo, lo inédito, lo imprevisible. <sup>66</sup> Como el ying y el yang, orden y desorden aparecen como componentes inseparables de la inestabilidad dinámica que conduce a la entropía, a la creación de nuevas estructuras en cualquier tipo de proceso. <sup>67</sup>

En un excelente trabajo sobre *Tiempo y sujeto*, Mario Toboso ofrece una resolución a la ya tradicional dicotomía entre un tiempo del mundo u «objetivo» asociado con la tradición aristotélica y un tiempo de la conciencia o «subjetivo», vinculado con los planteamientos de san Agustín. Siguiendo la tradicional metáfora del tiempo como un río, el autor supone a un sujeto que, lejos de ser arrastrado por la corriente, «se mantiene y permanece fijo en su posición temporal, situado en una especie de “vórtice” o

---

64. *Ibid.*, p. 65.

65. Cfr. Georges Balandier, *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Gedisa, Barcelona, 1994, p. 57.

66. *Ibid.*, p. 10.

67. Cfr. Prigogine, *El nacimiento del tiempo*, *op. cit.*

remolino, a partir de la cual es él mismo quien proyecta la corriente». <sup>68</sup> La perspectiva del tiempo como «vórtice» supone el establecimiento de una clara diferenciación entre el «ahora» y el «momento presente». De manera metafórica, el «vórtice» representa el «Ahora» que siempre permanece pero que no participa de la corriente en la que los momentos (presentes) se suceden uno a otro. En la imagen metafórica propuesta por este autor:

La cualidad de «permanencia» aplicable al «vórtice» [...] sugiere asimilarlo a la posición temporal «siempre presente» y actual característica del sujeto. De manera que, en calidad de «vórtice», esta posición mantiene su presencia en todo momento pese a que la corriente de los mismos «transcurra» a través de ella. Podríamos decir, entonces, que el Ahora —interpretado como la «posición temporal de presencia del sujeto»— es siempre el mismo, aunque nunca lo sea el momento presente particular que lo ocupa. <sup>69</sup>

Visto a partir de la dicotomía entre el tiempo de la sucesión (cronos) y el de la distensión (kairós), el tiempo como vórtice permite pensar en un sujeto que intencionadamente dilata hacia el pasado y hacia el futuro su propio tiempo en un campo de presencia signado siempre por la permanencia del ahora. Dicho campo puede entenderse, con Toboso, como una estructura «retentivo-protensiva» en la cual se combinan tanto el «ahora» (posición temporal de presencia del sujeto) como las intencionalidades (hacia el pasado y hacia el futuro) que dicho sujeto incorpora a su propio y particular «campo de presencia». Pensamos, dice:

Que la experiencia del tiempo por parte del sujeto incluye ambas características, tanto la cualidad como la medida, ya que esta experiencia es la de un tiempo cualificado por medio de la distensión —que consta de pasado, presente y futuro— y en el que, en virtud de la parametrización, le resulta posible, además, percibir la duración y elaborar su medida. <sup>70</sup>

---

68. Toboso, «Tiempo y sujeto: nuevas perspectivas en torno a la experiencia del Tiempo», *op. cit.*, p. 2.

69. *Ibid.*, p. 4.

70. Toboso, «Tiempo y sujeto (II): sobre una noción de “Temporalidad del Sujeto”», *op. cit.*, pp. 3-4.

Esta experiencia supone, desde luego, a un sujeto autoconsciente, con capacidades de imaginación, abstracción y representación de su propio mundo. A un sujeto capaz de distender al tiempo en su conciencia hacia su propio pasado y hacia su propio futuro y de hacerlo, necesariamente, en el marco de un tiempo cronométrico que le permita situar los eventos según su ocurrencia en una línea de sucesión. Se trata de un sujeto que, al decir de Elias, establece una triple relación funcional con el tiempo como *continuum*:

[...] está la persona que, aquí y ahora, establece y determina las relaciones («determina el tiempo»); está uno mismo como *continuum* en devenir entre el nacimiento y la muerte, sirviendo en este caso de *continuum* estandarizado, y está finalmente la multitud de los procesos que uno mide con su propia vida, esto es, consigo mismo, como *continuum* cambiante.<sup>71</sup>

En términos sociales, se trata de una capacidad colectiva que discurre dentro del propio proceso de la civilización al que aludía N. Elias cuando señalaba que la individualización de la regulación social del tiempo «porta en sí de una forma casi paradigmática los rasgos de un proceso civilizador».<sup>72</sup>

Presentaré dos ejemplos más, de autores que desde Occidente y desde la sociología han intentado complejizar la concepción del tiempo derivada de la física. Ambos pretenden complementar el universo tetradimensional de Einstein —aquel que incluye al tiempo como la cuarta dimensión que se suma a las tres magnitudes del espacio— con una quinta dimensión.

Como ya he referido antes, Norbert Elias sugiere que esta quinta dimensión está constituida, precisamente, por el tiempo como un símbolo de muy alto nivel de abstracción.<sup>73</sup> En términos generales, dice, pasamos por alto el carácter simbólico del tiempo y el espacio cuando percibimos el devenir de lo sucesivo; sin embargo, es posible concebir dicho carácter, e incluso, ascendiendo un nivel más en la escalera de la conciencia, introducir en el campo de observación, junto con el acontecimiento tetradimensional, una quinta dimensión: la que pone de relieve

---

71. Elias, *op. cit.*, pp. 57-58.

72. *Ibid.*, pp. 32-33.

73. Cfr. Elias, *op. cit.*

no sólo el acontecimiento tetradimensional sino el carácter simbólico del mismo. La capacidad humana de clasificación del flujo del acontecer mediante conceptos como «ahora» o «presente-pasado-futuro» da cuenta de esta quinta dimensión: la de la vivencia o experiencia del tiempo que se expresa y representa «mediante símbolos de factura humana y requerirá ser determinado no sólo por cuatro, sino por cinco coordenadas». <sup>74</sup>

Elliot Jaques, por su parte, desarrolla con mayor detalle que Elias esta misma idea y propone una noción bi-dimensional del tiempo formada por dos ejes no excluyentes: el de la sucesión y el de la intención. Recurre para su ilustración a los diversos contenidos del tiempo físico y del tiempo musical tal y como fueran expresados por Victor Zuckerkandl. En el primero el tiempo es orden, forma de la experiencia, en el segundo contenido de la experiencia; en el primero, el tiempo mide sucesos, en el segundo los produce; en el primero el tiempo puede dividirse en partes iguales, es transitoriedad perpetua, en el segundo no admite igualdad de partes ni transitoriedad.

Las diferencias entre el tiempo físico y el musical, señala, son afines a las que se presentan entre el eje de la sucesión y el de la intención. Pero no se trata de optar por uno o por otro sino de lograr una síntesis dialéctica de ambos. Al igual que en la vida social, lo esencial en música, dice citando a Zuckerkandl, «no es la serie de un instante tras otro instante, sino el hecho de que el instante presente contiene el instante pasado y el instante futuro». Se trata de una «interpenetración del acontecer simultáneo y del acontecer serial». <sup>75</sup>

La síntesis de la duplicidad temporal no será, por tanto, disyuntiva sino dialéctica. Elliot Jaques piensa que esto puede ser así si las antinomias que caracterizan a las posturas sobre el tiempo se entienden como propiedades del vivenciar más que como propiedades del mundo. <sup>76</sup> Entonces pueden verse como un proceso de alternancia u oscilación cognitiva que guarda armonía con la incesante alternancia entre fluidez y fijeza, entre continuidad y sucesión discontinua propias de la experiencia temporal. <sup>77</sup>

---

74. *Ibíd.*, p. 94.

75. Jaques, *op. cit.*, p. 160.

76. *Ibíd.*, p. 243.

77. *Ibíd.*, p. 245.

Por ello, este mismo autor formula, además de su teoría bi-dimensional del tiempo, un modelo pentadimensional de la acción humana. La bi-dimensionalidad del tiempo estará expresada, en términos sintéticos, en dos ejes que coexisten: el de la sucesión y el de la intención. El primero admite la reconstrucción histórica de lo anterior y de lo posterior en ese reino de la irreversibilidad que nos es tan familiar. El segundo atañe a la simultaneidad del pasado, el presente y el futuro que conocemos tan bien cuando, absortos en alguna tarea, logramos olvidarnos del tiempo, o bien cuando advertimos la existencia de memorias colectivas que se actualizan en presentes que invocan futuros-pasados.

En el universo físico tetradimensional de Einstein, advierte Elliot Jaques, sólo se requiere de la dimensión sucesiva del tiempo. El tiempo de la relatividad, afirma, «sigue siendo el viejo tiempo del reloj utilizado para datar puntos simultáneos distantes entre sí, de sucesos físicos. No vive ni palpita».<sup>78</sup>

En cambio, asegura, para construir una teoría adecuada del mundo social y psicológico se precisa incluir también la dimensión intencional, en un mundo de tres más dos dimensiones. Así, «el mundo de la acción, la predicción, la intención, el propósito, el sentido, es un mundo pentadimensional».<sup>79</sup> Elliot Jaques va más allá; propone que los dos ejes de la experiencia temporal se pueden considerar:

[...] análogas a los tres ejes (las coordenadas cartesianas) según los cuales organizamos nuestra experiencia del espacio; y como en el caso de éstas, se les puede considerar, conceptualmente, transversales en ángulo recto una respecto a la otra.<sup>80</sup>

La propuesta de Elliot Jaques resulta interesante porque, sin duda, enriquece la dimensión temporal para introducir al hombre como sujeto constructor de un mundo que no puede sino ser temporal. Pero adolece de una falla importante: en el complejo espaciotemporal deja intocado el espacio al que, simplemente, se agregan nuevas dimensiones temporales no distinguibles en el acontecimiento tetradimensional.

---

78. Bachelard, *op. cit.*, pp. 25-26.

79. *Ibid.*, p. 118.

80. *Ibid.*, p. 125.

El espacio posee magnitudes de profundidad, anchura y altitud. Pero éstas no informan acerca de un espacio que, como el tiempo, puede ser susceptible de conceptualizaciones que den cuenta de la espacialidad construida por los hombres. En pocas palabras, los espacios son, también, construcciones sociales. Aun en aquellas versiones que remiten a esos espacios inconmensurables del cosmos que habitamos, el espacio ha sido pensado y representado por los hombres a partir de un acervo de conocimientos sedimentado en un largo lapso.

En efecto, construimos espacios cotidianos en ámbitos locales que hoy se bifurcan con los globales en procesos que algunos llaman de «glocalización». Pero también socialmente, hemos arribado a ese conocimiento que permite a los especialistas descubrir galaxias, nebulosas, agujeros negros y espacios insospechados cuyas distancias se miden mediante una fórmula eminentemente temporal: los años-luz.

Después de develar estas limitaciones, podemos intentar ir un paso más allá de Elliot Jaques. Al igual que éste, y que tantos otros, podemos postular la bi-dimensionalidad del tiempo. Dicha bi-dimensionalidad será sólo su carácter primero; el escenario sobre el cual es posible reconocer el complejo espaciotemporal como un campo multidimensional en el que es posible incluir, sin confundirlos, los rasgos espaciales y temporales que informan de las diversas realidades del mundo humano: físicas, biológicas, psicológicas, sociales.

Este complejo o campo espaciotemporal bien puede ser utilizado como una metáfora útil, siempre y cuando mantengamos su carácter alegórico. En efecto, podemos ir más allá que Elliot Jaques y proponer un mundo de tres dimensiones, cada una de las cuales se desdobra en el tiempo y en el espacio, dando lugar a un mundo hexadimensional (véase esquema III).

La anchura del espacio bien puede ser vista como el eje en el que situamos el antes y el después, que se suceden en una imaginaria línea horizontal. La altura puede corresponderse con el pasado, el presente y el futuro en una línea vertical que se cruza con la línea horizontal en el presente, pero que profundiza en cada pasado y se eleva en los futuros posibles. Finalmente, la profundidad del espacio puede ser vista como el lugar de la experiencia temporal colectiva: de la memoria y el olvido, del proyecto y la utopía.

### ESQUEMA III. El tiempo social: un campo hexadimensional

<i>Dimensión</i>	<i>Espacio</i>	<i>Tiempo</i>	<i>Tiempo social</i>
Horizontal (anchura)	Espacio social como territorio (continente de las actividades humanas)	Antes/después	Tiempo social como secuencia: relaciones de causalidad (antes/ahora/después)
Vertical (altura)	Espacio socialmente construido (territorialización y espacialización)	Pasado/presente/futuro	Tiempo social como duración: presente como gozne entre pasados y futuros
Profundidad	Espacio socialmente significado (huellas y marcas sociales)	Intención: olvido, memoria, anticipación	Tiempo social como dispositivo colectivo de la intención: memoria, proyecto, utopía

*Primer supuesto:* bi-dimensionalidad del tiempo: eje de la sucesión/eje de la intención

*Segundo supuesto:* complejo espaciotemporal como campo multidimensional

Intentemos ir todavía más allá, en un ejercicio meramente hipotético, e invirtamos el razonamiento: variemos los términos de la relación para situar, en unas supuestas coordenadas cartesianas del tiempo, aquellas que corresponderían al espacio.

Podríamos, entonces, intentar complejizar el espacio como un espacio humano-social en el que pueden distinguirse sus diversas cualidades, más allá de consideraciones matemáticas. Una línea horizontal en la que pueden ocupar un lugar, ya no sucesiva sino simultáneamente, acontecimientos que sólo pueden existir en el espacio: se trata del espacio como territorio, como continente de las actividades humanas. Una coordenada vertical que atañe al espacio construido por los hombres a lo largo de la historia de la evolución: es el espacio territorializado por los hombres. Por último, la magnitud de la profundidad, que atañe al espacio simbólico, colmado de los millones de marcas, de creación y destrucción, que el hombre ha ido dejando en la tierra, que nos provee de referentes para movernos en el mundo, y que revela las maneras mediante las que el poder, en cada etapa de la humanidad, ha monopolizado las cartografías que expresan mejor sus intereses.

Debo insistir, a estas alturas, en el afán metafórico de esta forma de representación hexadimensional. Puede ser útil, sin

embargo, para pensar en adelante en el tiempo social como un «campo temporal» que refleje ese campo polinodal de lugares-momentos que se entrecruzan, tal y como lo pensó la filosofía ancestral china (véase esquema IV).

#### **ESQUEMA IV. Los tiempo-espacios sociales Metáfora de un campo tempo-espacial hexadimensional de «aquí-ahoras»**

##### **Correspondencias:**

###### **Anchura:**

Tiempo: anterior y posterior

Espacio: como continente

###### **Altura:**

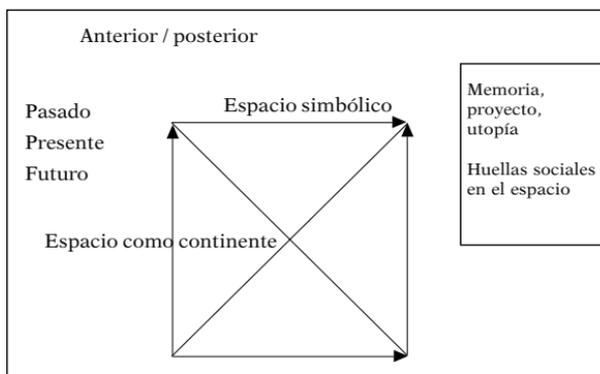
Tiempo: pasado, presente, futuro

Espacio: simbolizado

###### **Profundidad:**

Tiempo: figuras temporales (memoria, utopía, proyecto)

Espacio: huellas sociales





**PARTE II**  
**EL TIEMPO SOCIAL**



## CAPÍTULO III

### EL TIEMPO SOCIAL Y LA PERSPECTIVA SOCIOLÓGICA

En el capítulo anterior afirmé la necesidad de problematizar el Tiempo, en general, para, en su marco, poder abordar el tiempo social. Allí defendí la idea de que todo tiempo es humano e histórico y, como tal, una invención socialmente construida. Pero decir que es una invención no equivale a aseverar que dicho tiempo sea una especie de estafa a la humanidad.

He defendido el postulado, originado en las ciencias de la materia pero no privativo de éstas, acerca de la existencia objetiva del tiempo cósmico, que sólo tiene sentido cuando compartimos el supuesto de que el universo tiene una historia. La flecha del tiempo, que nos conduce irremediamente del pasado al futuro, consiste en una dirección que también marca el principio y fin de todo sistema y que describe la naturaleza inestable y dinámica de todo tipo de procesos.

En este sentido, la filosofía de Xavier Zubiri es coincidente con los desarrollos de la física moderna al afirmar que el tiempo no existe como un flujo universal al que pertenezcan los tiempos particulares de los diversos procesos que acaecen en el mundo. Más que de Tiempo cabe hablar de tiempos que devienen sincrónicamente, y mejor aún sería hacerlo de temporalidades asociadas a los procesos físicos, biológicos, psicosociales. Concordante con Zubiri, me adscribí a una concepción que, si bien postula que la categoría del Tiempo en general debe defenderse, añade que lo que verdaderamente importa es la escala que proviene del punto de vista desde el cual se interroga a la realidad.

Traté de mostrar también la conveniencia de concebir el tiempo en función de duplicidades no disyuntivas y propuse un mo-

delo tempoespacial de seis dimensiones que nos permitiera pensar en cada anudamiento de tiempos y espacios, en cada ahora-lugar particular, como un campo de complejos anudamientos, como una topología polinodal.

Ha llegado el momento, en este capítulo, de hacernos cargo de la naturaleza del tiempo social. De una temporalidad que ha sido estudiada y definida desde una subdisciplina denominada «sociología del tiempo», pero que no se agota en ella.

### 3.1. El tiempo social

Intentaré discutir, ahora en clave sociológica, las mismas problemáticas de los capítulos anteriores. Esto es, abordar las dificultades asociadas a la definición del tiempo social, indagar en qué puede radicar la unidad de dicho tiempo y mostrar los posibles caminos para lograr el reconocimiento de la complejidad de las temporalidades de los fenómenos sociales o, dicho en los términos en que lo plantea Ramos, las vías para una «temporalización de la sociología».

De acuerdo con este autor, los avances habidos tanto en el campo del temporalismo temático —con la acumulación de estudios sobre varios aspectos temporales de la vida social—, como en el del temporalismo sustantivo —con la incorporación exitosa de la concepción temporal al vocabulario básico de la ciencia social— ofrecen un panorama alentador para lograrlo.<sup>1</sup> La temporalización de la sociología debe consistir en un proceder reflexivo fundado en «una fructífera relación circular entre la teorización del tiempo, el estudio sociológico de sus manifestaciones sociales y la construcción de una analítica social temporalizada». Lo relevante, dice Ramos, «es que el recorrido sea circular [...] que las tres etapas estén conectadas y se iluminen mutuamente al recorrerlas en cualquiera de sus posibles direcciones».<sup>2</sup>

En mi caso, y para avanzar unos pasos en este camino reflexivo, en este capítulo defenderé nuevamente la idea de una bidimensionalidad no disyuntiva —entre la sucesión y la duración,

---

1. Ramón Ramos, «La ciencia social en busca del tiempo», p. 1.

2. *Ibid.*, p. 2.

entre cronos y kairós—, pero ahora como la mejor forma de concebir el tiempo social, así como la conveniencia de postular la «pluralidad temporal» como la manera más adecuada de pensar la complejidad que encierran los tiempos sociales.

Antes que nada, debo hacer la distinción entre dos problemas íntimamente vinculados, a los que alude el título de este capítulo: uno es el del tiempo social, el otro el de sus formas de abordaje. Creo que conviene distinguirlos para evitar su posible confusión.

Así como no conviene asimilar la totalidad del fenómeno educativo a la sociología educacional, lo político a la sociología política, o la historia como *res gestae* a la historiografía, tampoco es útil equiparar el tiempo social con los diversos tratamientos de que ha sido objeto, y entre éstos con los que provienen de la sociología del tiempo.

En el tema que nos ocupa, sin embargo, el problema es más difícil de resolver, y esto por tres razones.

La primera es que, aunque el tiempo social pueda ser visto como un objeto de conocimiento particular, tal y como sucede en el estudio de los usos y las representaciones del tiempo entre grupos y sociedades diversas, es también la característica fundamental de todos los procesos sociohistóricos. Cualquier fenómeno social, en tanto sea histórico, es susceptible de ser analizado en función de las temporalidades que se ponen en juego; de ahí que pueda hablarse de una «temporalización» del análisis social con independencia del tema que se trate.

La segunda es que, a diferencia de otras subdisciplinas que se definen por la elección de un tipo de objeto o por una parcela de la realidad, la sociología del tiempo no debe reducirse al acotado campo de los estudios que se han hecho al cobijo de esta denominación. Dicho en otras palabras, la sociología del tiempo ha resultado una denominación limitada al dejar fuera un amplio conjunto de reflexiones que, aun sin mencionar la palabra tiempo, han abordado algunos temas clave para el entendimiento de la temporalidad social. Los temas asociados pueden ser planteados en términos de binomios y pueden ser ubicados según su nivel de abstracción. En el plano epistemológico, el problema del determinismo y del indeterminismo, de la certidumbre y de la incertidumbre, de lo simple y de lo complejo, no podrían entenderse sin hacer referencia al ámbito temporal. En el terreno de la

teoría social, un cúmulo de problemas, de diverso nivel de abstracción, tampoco pueden desvincularse del problema del tiempo. Entre éstos pueden destacarse los siguientes: el pasado y el futuro, el cambio y la permanencia, la estructura y la coyuntura, la memoria y la utopía, la experiencia y las expectativas, la evolución y la revolución, la modernidad y la posmodernidad y sus configuraciones discursivas y prácticas, etc.

La tercera se refiere a un problema que ya he analizado y con el cual la sociología tiene que relacionarse también. Se trata del hecho de la fetichización del tiempo; esto es, de la idea de que éste tiene una existencia propia, casi natural. Como se ha afirmado antes, la reflexión sociológica sobre el tema no siempre ha escapado a la sustantivación a la que obliga el propio uso del lenguaje: el supuesto de partida es que el tiempo existe, allí, para ser recuperado como objeto de reflexión. La propia idea de que puede hacerse «sociología del tiempo» nos enfrenta a las restricciones del lenguaje para tratar el tiempo como una dimensión constitutiva de los procesos y fenómenos, que más que habitar en el tiempo o ser habitados por él, exhiben rasgos de temporalidades múltiples, heterogéneas y complejas, por cuanto encierran de subjetividad, significación y sentido. De hecho, al aparecer como una realidad natural y objetiva, dicho tiempo es un instrumento de control social sumamente poderoso, que incluso sirve para diferenciarnos y extrañarnos ante quienes viven en tiempos culturales diferentes. El tiempo puede ser visto, entonces, como una creación social que moldea a sus propios creadores.

Aunque las definiciones sobre el tiempo social no pueden separarse de las formas de pensamiento de las cuales son tributarias intentaré, a continuación, discutir en primer lugar sobre eso que podemos denominar «tiempo social», para pasar después a la revisión acerca de los enfoques que pueden ser incluidos en una sociología del tiempo ensanchada y, espero, enriquecida.

Una primera pregunta obligada: ¿de qué tiempo se trata cuando hablamos de un tiempo social?, no puede desprenderse de aquella otra que interroga sobre la realidad misma, cuando ésta ha de ser vista como un tipo de realidad cuya naturaleza más honda está marcada por sus estructuras temporales, que no son otra cosa que sus propias marcas históricas.

Básicamente, el tiempo social puede ser visto de dos maneras no excluyentes. La primera, de naturaleza más teórica, es la

que intenta responder a la pregunta acerca de cuáles son los contenidos básicos que debe tener la definición de dicha clase de tiempo. La segunda, predominantemente descriptiva, es la que elabora una historia de la relación entre las métricas temporales y las sociedades. Esta última incluye, a su vez, dos tipos de reflexiones: una encaminada al análisis de la invención y uso de los instrumentos creados para medir y determinar el tiempo, y que han funcionado como verdaderos paradigmas de organización social; y otra, cuyo desarrollo es más reciente, aborda las formas de organización social predominantes que se asocian con un Tiempo que ha pretendido erigirse como Tiempo del Mundo. Revisemos cada una de éstas.

Para abordar las características de ese tiempo que para diferenciar de los otros se ha adjetivado como «social», podemos preguntarnos si es conveniente hablar de «tiempo social», o es preferible referirse a los rasgos temporales de la realidad social. Hablar de tiempo social puede llevarnos a pensar que éste existe como una clase de tiempo original, que se separa y se diferencia de los otros. Preferir hablar de las propiedades sociales del tiempo nos permite, en cambio, distinguir los caracteres específicos de la temporalidad de los procesos sociales, sea cual fuere la índole de éstos. Sin embargo, dicha denominación, al ser de tal manera abarcante, puede resultar en un planteamiento tan ambiguo e ineficaz como el que asimila e iguala el tiempo con la realidad social.

Podemos variar la pregunta. Ya no ¿qué es el tiempo social?, sino ¿cuáles son los fenómenos que tratamos de organizar dentro de esa gran construcción simbólica? La idea zubiriana del tiempo como algo con una «mínima realidad» puede ser muy sugestiva para la sociología. Permite plantear el problema del tiempo justo en la dimensión que puede interesar a una conceptualización sociológica: la del tiempo como rasgo, como carácter de lo real, o dicho de otra manera, la de la realidad del tiempo como una realidad no preexistente sino siempre a descubrir. Pero habría que tomar ese carácter mínimo del tiempo sólo en un sentido epistemológico que impida sustantivar el tiempo social. En un sentido teórico, sin embargo, la sociología puede reconocer un tiempo plétórico allí en donde la subjetividad colectiva construye tiempos sociales diversos, tiempos con sentido.

Pero, ¿cómo entender el tiempo social? En unos casos, dice Ramos, «el tiempo social es concebido como un tiempo *sui*

*generis*, que informa diferencialmente de los variados aspectos de la realidad social [...] En otros casos, por el contrario, se entiende por tiempo social aquellos rasgos temporales que exhiben esas mismas realidades». <sup>3</sup> Para este autor, la primera variante es muy problemática, dada su incapacidad para resolver los problemas que deba afrontar: «¿Cómo aislar ese tiempo (o conjunto diferenciado de tiempos)? ¿Cómo fijar sus notas características? ¿Cómo conseguir que esas notas sean exclusivamente propias y, por lo tanto, no encuentren réplica en otros niveles de la temporalidad?». La segunda, en cambio, resulta plausible, en la medida en que puede «limitarse a analizar los aspectos temporales propios de los procesos sociales, sean o no idénticos o semejantes a los que exhiben otros planos de la realidad (física, biológica, psicológica)». <sup>4</sup>

En conclusión, señala Ramos:

[...] el concepto de tiempo social puede mantenerse si se autolimita reflexivamente [...] si se es consciente de que se trata de una metáfora cómoda y expresiva que, sin confundir tiempo y proceso, destaca los rasgos constitutivos de los objetos típicos de la investigación en ciencia social. No se trata, en realidad de un tiempo o conjunto de tiempos, sino del complejo conglomerado formado por los aspectos temporales de la realidad social. <sup>5</sup>

De aquí se desprende un proyecto sociológico que Ramos apunta como una empresa de doble propósito: sociologizar el tiempo y temporalizar la sociología. Al igual que este autor, considero que es admisible hablar de tiempo social a reserva de no olvidar que dicha denominación, además de que puede referir fenómenos sociales particulares, debe permitir el análisis de las dimensiones típicamente temporales de todo proceso social y de sus principales figuras: el pasado, el presente y el futuro, la memoria, el proyecto y la utopía.

Propongo, entonces, aceptar la denominación «tiempo social», bajo tres condiciones.

La primera es que podamos situar dicho tiempo en diversos niveles de análisis que van de lo particular a lo general: desde

---

3. Ramos, «Introducción», en *Tiempo y sociedad*, *op. cit.*, p. XI.

4. *Ibidem*.

5. *Ibidem*.

aquellos en los que el tiempo social es un objeto de investigación empírica hasta los que nos permiten reconocerlo como una dimensión que ordena y distingue las sociedades en el plano mismo de la construcción de la historia.

La segunda es que logremos de-sustantivar el uso del término al recordar, cada vez, que cuando hablamos del tiempo social nos referimos tanto a sus componentes funcionales —creados de acuerdo con las métricas temporales predominantes—, como a los procesos simbólicos de su estructuración.<sup>6</sup>

La tercera, y corolario de la anterior, es que podamos reconocer la bi-dimensionalidad de la temporalidad social: el eje de la cronología del antes y el después y el eje de las relaciones entre el pasado, el presente y el futuro que, lejos de sucederse uno a otro de forma ininterrumpida, pueden ser simultáneos —lo que nos permite hablar de ellos en plural—, o bien superpuestos uno al otro —lo que otorga densidades diversas a cada presente de acuerdo con sus orientaciones hacia pasados y futuros que siempre dependen de cada ahora.

Dicho lo anterior cabe preguntar: ¿qué es y cómo puede definirse el tiempo social? Una primera respuesta puede ser realmente sencilla en su formulación: es un artificio, una invención socialmente construida o, en palabras de Elias, una «síntesis simbólica de altísimo nivel de abstracción».<sup>7</sup> Ahora bien, esa invención humana, que llamamos tiempo, tiene una diversidad de manifestaciones cuando se refiere a la temporalidad de las realidades sociales.

Por ejemplo, según la definición de tiempo social ofrecida por Luciano Gallino en el *Diccionario de Sociología*, para la investigación sociológica el tiempo social es:

- 1) El elemento que, en tanto se distribuye en diversa medida entre una secuencia de actividades (incluyendo el reposo, el sueño, el ocio) caracteriza de modo determinante la vida cotidiana y con ella el nivel y el estilo de vida; 2) un recurso social cuya disponibilidad diferencial entre individuos y grupos, el empleo con fines más o menos productivos desde el punto de vista del

---

6. H. Nowotny, «Estructuración y medición del tiempo: sobre la interrelación entre los instrumentos de medición del tiempo y el tiempo social», en Ramos, *Tiempo y sociedad*, *op. cit.*, p. 135.

7. Elias, *op. cit.*

sujeto y el gasto a favor de otros [...] están estrechamente correlacionados con el perfil de la estratificación social; 3) un recurso económico que se calcula, utiliza y controla de manera distinta según el tipo de sociedad y el lugar que en ella ocupa la racionalidad como valor y norma de comportamiento; 4) la dimensión en que se desarrollan, y en que adquieren sentido, los procesos históricos del cambio y de la evolución social; 5) una concepción del pasado, del presente y del futuro que varía con el tipo de sociedad y de cultura que se considere; 6) una percepción del ritmo con que se suceden las secuencias de actividad, movimientos, acontecimientos socioculturales y físicos.<sup>8</sup>

Como puede notarse en la larga cita anterior, la multidimensionalidad es una condición inherente al tiempo social. Éste puede ser visto en sus seis acepciones, respectivamente, como un recurso social diferencialmente distribuido, como un recurso económico, como el sustrato del cambio y la evolución social, como orientación temporal normalizada socialmente o como percepción temporal compartida colectivamente.

En general, las investigaciones enmarcadas en la sociología del tiempo se centran en la exploración de los tres primeros significados —y en ocasiones del quinto—, habiendo dejado más bien a la reflexión histórica las tres últimas (como sustrato, como orientación y como percepción).

Así, el tiempo social puede ser visto como un recurso. Los valores vinculados a su uso, y su propia utilización, han sido medidos mediante encuestas que muestran de qué manera sectores diferenciados de una población dada se interesan más o menos por el pasado o por el futuro, qué valor otorgan al tiempo laboral, cómo distribuyen su tiempo entre diferentes actividades y qué satisfacciones pueden obtener de ello, etc.<sup>9</sup> La sociología del tiempo ha sido prolífica en este tipo de investigaciones.

Sin embargo, es evidente que cuando se estudian las percepciones, usos y representaciones colectivas del tiempo puede hablarse del tiempo social. La diversa percepción y utilización del

---

8. Luciano Gallino, «Tiempo», en *Diccionario de Sociología*, Siglo XXI, México, 1995.

9. Véanse, por ejemplo, los resultados de una amplia encuesta realizada entre la población belga francoparlante, en Rudolf Rezsóhazy, «Recent social development and changes in attitudes to time», *International Social Science Journal, Time and Society, Sociological and historical perspectives*, Basil Blackwell/UNESCO, n.º 107, Nueva York, 1986, pp. 33-48.

tiempo entre ricos y pobres, entre hombres y mujeres, entre jóvenes y adultos, por ejemplo, ha sido un tema de enorme interés para la subdisciplina. Lo mismo sucede con la investigación acerca de las relaciones entre el tiempo y el poder —ámbito en el cual el tiempo se vuelve recurso irremplazable—, o bien entre el tiempo y la economía.

También hablamos del tiempo social cuando nos referimos a las diversas maneras mediante las que las sociedades se orientan temporalmente, de acuerdo con el peso que otorguen al corto o al largo plazo, al presente, al pasado o al futuro. Podemos hablar, entonces, del alargamiento del presente hacia el pasado o hacia el futuro y del acomodo y/o el desplazamiento de las necesidades y exigencias sociales del presente hacia el ayer y hacia el mañana.<sup>10</sup>

Desde la perspectiva sociológica el tiempo de la sucesión, el que marca el reloj y el calendario, es una invención humana que hemos adoptado como convención y que puede variar en función de los rasgos dominantes de las sociedades: hablamos de los componentes funcionales del tiempo. Pero ese tiempo sólo cobra existencia en esa «experiencia del tiempo interpersonal producto de la interacción social, tanto en el plano de la conducta, como en el plano simbólico».<sup>11</sup>

A diferencia del tiempo de la física, el tiempo social es cualitativo. De hecho, «expresa creencias, valores y costumbres propias de un grupo. Esto implica una multidimensionalidad: una multiplicidad de tiempos sociales asociados a distintos grupos y actividades. Con sus propios ritmos y representaciones». Los tiempos sociales, dice Amparo Lasén, corresponden a la experiencia de los tiempos vividos y a una gran variedad de comportamientos temporales. Pero, «también expresan las estrategias y las tentativas para soslayar esas condiciones impuestas por los entornos físico, técnico y social en incesante mutación [...] La mutación de tiempos sociales constituye un indicador de la emergencia de nuevos tipos de sociedad».<sup>12</sup>

Con fines de ordenar el análisis, podemos partir de un criterio sencillo según el cual el tiempo social puede ser visto, básica-

---

10. Nowotny, *op. cit.*, pp. 145 y ss.

11. *Ibid.*, p. 135.

12. Lasén, *op. cit.*, p. XVIII.

mente, como sucesión, como duración o, lo que considero más adecuado, como una síntesis dialéctica de ambas. Cabe aclarar que no se trata de situar los rasgos temporales de la realidad social como si a veces fueran sucesión y otras veces duración sino de reconocer, de acuerdo con las afirmaciones hechas antes sobre el Tiempo en general, que sucesión y duración son «dos aspectos fundamentales de la vida social, reflejo de dos aspectos cruciales del tiempo»<sup>13</sup> (véase más adelante el esquema V).

### 3.1.1. *El tiempo como sucesión: las cronologías sociales*

Todos los fenómenos sociales son susceptibles de ser situados en el tiempo sucesivo: acontecen en algún momento fechable. Además tienen una duración que aquí se entiende como su extensión temporal. Por ello, puede decirse que la vida social tiene lugar en el tiempo.

En todos los niveles, si tomamos cualquier hecho singular, dice Sztompka, «siempre está situado en una secuencia mayor, precede o sucede a otros, acontece antes o después de otros. Ocurre en el tiempo». O bien, dicho a la manera de Lewis y Weigart: «todos los actos sociales están encajados temporalmente dentro de actos sociales mayores. Llamamos a esto estar permeados por el tiempo».<sup>14</sup>

Se trata, así, de la colocación de los acontecimientos en el tiempo, en el plano del antes-después que resulta inamovible y que alude a la irreversibilidad de lo que ha acontecido y que no puede des-acontecer.

En el plano cronológico pueden situarse algunas de las funciones del tiempo social, como las que Wilbert Moore ha distinguido y que tienen que ver con tres aspectos de la vida social: la sincronización de acciones simultáneas, el secuenciamiento de las acciones posteriores, la determinación de la tasa de acciones dentro de una unidad temporal.<sup>15</sup>

Es justo reconocer que este tiempo, el cronológico, es el que ha pretendido imponerse como un tiempo absoluto y universal,

---

13. Piotr Sztompka, *Sociología del cambio social*, Alianza, Madrid, 1993, p. 66.

14. Lewis y Weigart, citados en Sztompka, *op. cit.*, p. 66.

15. Sztompka, *op. cit.*, pp. 74-76.

y que se corresponde, además, con nuestra percepción fetichizada del tiempo como un flujo uniforme que corre sin cesar. El tiempo del reloj, en efecto:

[...] es un temporalizador dotado de una gran capacidad de generalización y de síntesis, lo que facilita la experimentación del tiempo como un flujo uniforme y continuo. A diferencia otras nociones como pasado, presente y futuro que suponen la subjetividad de quien los enuncia, las del calendario —año, mes, día— o las del reloj —hora, minuto, segundo— poseen un valor independiente de toda subjetividad y, al parecer, pueden imponerse con la fuerza de los objetos exteriores.<sup>16</sup>

Este tiempo cuantitativo, dice Amparo Lasén, «hace posible la síntesis, la unificación de contenidos históricos múltiples y diversos. El tiempo histórico implica, gracias al tiempo calendario, la concepción de un tiempo trascendente e independiente de los fenómenos».<sup>17</sup>

Así, las mallas de la red cronológica «pueden estrecharse o aflojarse a gusto de uno; pero el mundo entero, en su eternidad, queda apresado en sus propias redes».<sup>18</sup> A diferencia de sociedades pasadas, que utilizaban diversas escalas para medir diferentes actividades, las escalas exactas y universalmente válidas, que no admiten ninguna ambigüedad, se corresponden con las pretensiones científicas del mundo moderno. Ante esto, el estudioso del tiempo H. Nowotny aboga por construir cronómetros multifuncionales o multidimensionales para volver a ajustar las actividades humanas a diferentes circunstancias: «abolir un concepto unidimensional del tiempo es restaurar la riqueza de la vida social».<sup>19</sup>

### 3.1.2. *El tiempo como duración: los modos del tiempo*

Pero el tiempo cronológico está habitado por otro tipo de tiempo: el de la duración. Tiempo que hemos representado con la figura de kairós: de la oportunidad, de la bifurcación, de la

---

16. Lasén, *op. cit.*, p. 203.

17. *Ibid.*, p. 204.

18. Alain Gras, *op. cit.*, p. 198.

19. Nowotny, *op. cit.*, p. 157.

posibilidad. Aquí, incluso ese tiempo que parece tan homogéneo y neutral como es el tiempo del reloj aparece permeado por la «duración» y por la subjetividad propia de la vivencia de cada hora. Además de «medir el tiempo», el reloj sirve como «armadura para un esquema reconocible colectivamente», y allí radica su utilización simbólica. En efecto, entre dos series separadas por una hora —entre las 2 y las 3 y entre las 7 y las 8, por ejemplo— transcurren los mismos 60 minutos. Pero simbólicamente, en términos de lo que Zerubabel ha llamado el «orden sociotemporal», estas dos duraciones son completamente inconmensurables. Por ello, «la duración homogénea fuera del contexto técnico o de un laboratorio es un mito».<sup>20</sup>

Y lo mismo puede decirse del calendario, el cual desde la perspectiva de la duración reemplaza al tiempo lineal, homogéneo y continuo por un «tiempo práctico que está hecho de inconmensurables islas de duración, cada una con su propio ritmo [...]».<sup>21</sup> En este sentido el tiempo social es siempre, como dice Cornelius Castoriadis, tiempo imaginario. Nunca se instituye como un medio puro y neutro o como un receptáculo. El tiempo social siempre está dotado de significación: las marcas de las fechas privilegiadas de los calendarios así lo evidencian.<sup>22</sup>

La duración bergsonianiana, por su carácter de experiencia íntima, no puede ser sino individual. Pero las consecuencias del pensamiento de Bergson alcanzan a la sociología; sobre todo aquellas en las que la duración aparece como irreversibilidad, creación e innovación, como un perpetuo hacerse y deshacerse en el que sólo se pueden encontrar procesos y nunca estados o hechos.<sup>23</sup>

A la manera de Merleau-Ponty, el tiempo deja de ser una línea para convertirse en una «red de intencionalidades».<sup>24</sup> La fenomenología de este autor, por otra parte, permite hablar de una duración pública, dotada de la velocidad y de los ritmos propios del acontecer del mundo. Siguiendo a Charles Péguy, encontramos que:

---

20. Alfred Gell, *The anthropology of time. Cultural constructions of temporal maps and images*, BERG, Washington, 1996, p. 108.

21. *Ibid.*, p. 296.

22. Cornelius Castoriadis, *El mundo fragmentado*, Ed. Altamira/Ed. Nordan, Colección Caronte Ensayos, Montevideo, 1993, p. 147.

23. Ramos, *La sociología de Emile Durkheim...*, op. cit., p. 93.

24. Catherine Dauliach, «La notion de temps chez M. Merleau-Ponty», en Martine Meheut et alii, *Penser le temps*, Ellipses, París, 1996, p. 109.

La duración no es sólo compartir el presente, sino también tener en cuenta a los predecesores y sucesores, incluso identificándose con ellos, aquellos que «antes y después de mí» se encontraban o van a encontrarse donde yo estoy, con cuestionamientos y sentimientos semejantes o en el mismo «lugar de duración» que evoca el recuerdo.<sup>25</sup>

Sólo a partir de este tiempo imaginario, cualitativo, es posible entender el cambio social para cuya consumación dicho tiempo es factor constitutivo. Como dice Sorokin: «cualquier estado de devenir, cambio, proceso, mudanza, movimiento, dinámica, en contraposición con el ser, implica tiempo».<sup>26</sup>

Aquí, más que de acontecimientos en el tiempo, puede hablarse de tiempo en los acontecimientos. Esto es, de la dialéctica entre los modos del tiempo —el pasado, el presente y el futuro— en el cual la irreversibilidad de lo sucedido se puede revertir a partir del reconocimiento de las *historias posibles del pasado* —aquellas que pudiendo ser no fueron, pero que podrían actualizarse— y las *historias posibles del futuro* —aquellas que los hombres prefiguran a partir de los pasados no caducos y de los presentes abiertos a desenvolvimientos diferentes o inéditos. Como puede verse, no estoy proponiendo que el tiempo en los acontecimientos aluda simplemente a las cadencias y ritmos de su desenvolvimiento. Procuro ir un paso más allá para proponer que estamos, en este plano, frente a un pasado que no está determinado para siempre y ante un futuro no teleológico: se trata de la profundidad cualitativa de lo kairológico, de un tiempo dotado de posibilidades variadas de realización.

El tiempo kairológico permite explicar las cualidades temporales de los procesos sociales. Según Sztompka éstas pueden apreciarse en su longitud temporal —son procesos más largos o más cortos—; en su velocidad —van más deprisa o más despacio—; en su cadencia —están signados por intervalos rítmicos o fortuitos—; en su diversa cualidad sustantiva en función de las circunstancias naturales o sociales.<sup>27</sup>

---

25. M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, París, Gallimard, 1953, p. 247, *cit.* en Lasén, *op. cit.*, p. 89.

26. Sorokin, en Sztompka, *op. cit.*, p. 65.

27. Sztompka, *op. cit.*, p. 69.

Es pertinente hacer la distinción, en este tipo de tiempo, de las diversas perspectivas temporales que rigen a diferentes sociedades: el nivel de conciencia del tiempo y el valor asignado al mismo; la profundidad de la conciencia del tiempo —la importancia y significado del tiempo inmediato o del largo plazo—; el perfil del tiempo —cíclico o lineal—; el énfasis en el pasado o el futuro. Y, de forma muy importante, la manera que cada sociedad tiene de concebir al futuro y que básicamente puede estar signada por la resignación y la pasividad, o bien por la asunción activa de la construcción del destino propio. En este último caso, estamos ante lo que Barbara Adam ha denominado historicidad y que consiste en «el conocimiento consciente de que no sólo estamos formados históricamente sino de que formamos la historia; que la historia nos hace y que hacemos la historia». O bien, en palabras de Giddens, «la conciencia del transcurso lineal del tiempo y de la movilización activa de las formas en la prosecución de su propia transformación».<sup>28</sup>

### 3.1.3. *La dialéctica temporal*

Una tercera manera de abordar el tiempo social es a partir de la dialéctica entre sucesión y duración, entre un tiempo interno —que se exterioriza— y uno externo —que se interioriza—, entre lo móvil y lo inmóvil, entre lo permanente y lo fugitivo.<sup>29</sup>

Estos distintos criterios atañen a la relación antes-después y a la espesura del presente, con sus múltiples pasados y futuros, por cuanto es el presente el territorio temporal en el que se articulan los distintos nudos de estas cuatro modalidades dialécticas. De ahí que sea esta tercera constelación la que a mi juicio expresa de manera más adecuada la capacidad de pensar el tiempo como tiempo social.

Esta configuración temporal se expresa bien en la idea de Luhmann, acerca de que el tiempo social consiste en «la observación de la realidad sobre la base de la diferencia entre pasado y futuro», en la medida en que en dicha formulación quedan incluidos el eje de la sucesión —del antes y el después— y el de la subjetividad que dota de significación a los extremos de dicho eje.

---

28. *Ibid.*, pp. 71-73.

29. *Cfr. Gurméndez, op. cit.*, p. 134.

Otra formulación interesante es la que ofrece Gurvitch, en su ya clásico libro *The spectrum of social Time*, cuando define el Tiempo en general como el conjunto de los «movimientos convergentes y divergentes que persisten en una sucesión discontinua y que cambian en una continuidad de momentos heterogéneos», y al tiempo social como «la convergencia y divergencia de los movimientos de los fenómenos sociales totales, sean globales, grupales o microsociales [...]». Esta lógica de razonamiento es compartida por la noción de fenómenos sociales totales, acuñada por Marcel Mauss, y que implica la inseparabilidad de los aspectos de la realidad social y la asunción de un «hombre total», que es, a la vez, económico, político y moral, y, a una sola vez, *Homo faber* y *Homo sapiens*.<sup>30</sup> La dualidad temporal concebida por Gurvitch —dualidad dialéctica en sus propias palabras— puede ser vista como otro punto de partida para la sociología. Su riqueza radica en la capacidad de concebir como complementarios términos que suelen ser vistos solamente en su oposición: la continuidad de la discontinuidad y la discontinuidad de la continuidad; la sucesión de la duración y la duración de la sucesión; el cambio estable y la estabilidad cambiante; etc.<sup>31</sup> Binomios no excluyentes que pueden, sin duda, contribuir a generar nuevas categorías para pensar la realidad social sobre una base de mayor riqueza y complejidad temporal. Siempre y cuando, claro está, logremos que dichos términos adquieran contenidos históricos particulares y dejen de ser, entonces, meras intenciones de complejización conceptual.

Aquí puede ser útil volver a recordar aquellas contribuciones para la clasificación del tiempo en términos de su duplicidad o bi-dimensionalidad, tal y como la que hiciera McTaggart, al distinguir entre la serie «A» —del eje pasado, presente y futuro— y la serie «B», referida al eje de lo anterior y lo posterior.<sup>32</sup> O la que propusiera Elliot Jaques, a partir de dos itinerarios temporales: el de la intención y el de la sucesión. El primero referido a nues-

---

30. Influenciado por la definición de tiempo de Piaget, que habla de convergencia, Gurvitch introduce, además, la noción de divergencia, criticando a éste por no haber tomado en cuenta suficientemente la dialéctica entre sucesión y duración, continuidad y discontinuidad, momentos homogéneos y heterogéneos (George Gurvitch, *The spectrum of social time*, Reidel, Holanda, 1964, pp. 18 y ss).

31. *Ibíd.*, p. 23.

32. Sobre la clasificación temporal de McTaggart, véanse Jaques, *op. cit.*, también Ramos, *Tiempo y sociedad*, *op. cit.*

tras experiencias del presente que fluye; el segundo, reflejo de nuestra capacidad de detener mentalmente el tiempo.<sup>33</sup>

Las concepciones bi-dimensionales del tiempo permiten apreciar las maneras mediante las cuales los hombres construyen su propia vida social de manera temporal. Entre éstas, sin duda las más importantes para la sociología son las relaciones entre los modos del tiempo: el pasado, el presente y el futuro. Pues es sólo en el campo temporal formado por éstas que se puede abordar cabalmente la tesis de la pluralidad temporal; la relación entre el tiempo lineal y el cíclico, entre la secuencia y la simultaneidad, entre la reversibilidad y la irreversibilidad, entre la inercia y la transformación.

El hecho inevitable de que el pasado haya sido presente, y éste irremisiblemente se convierta en pasado, a la vez que el futuro se hace presente, nos obliga a introducir a los hombres, a los actores sociales, como los únicos protagonistas posibles de este aparente trastocamiento temporal cíclico e irreversible. El pasado fue presente de alguien que ya no está, y nosotros no estaremos cuando el futuro sustituya por siempre nuestro presente. Pero además, el pasado fue posibilidad de futuro en algún presente ya pretérito, y el presente actual, nuestro presente, será pasado en algún presente futuro.

Si bien es cierto que pasado, presente y futuro pueden ser vistos como extensiones de una secuencia en la que ubicamos nuestras ideas de lo anterior y lo posterior, también es verdad que la experiencia del tiempo no se agota en el eje de la sucesión. Existe otro más, el de la intención, en el que el pasado puede ser visto como expresión del fluir de la memoria, el presente como el eje de la percepción y el futuro del deseo y la expectativa.<sup>34</sup>

Pero podemos tomar desde ahora la precaución de no caer en una polarización extrema en la cual un tiempo, el cuantitativo, parecería tener un carácter casi natural; mientras el otro, el cualitativo, estaría en el corazón mismo de la subjetividad social. Es útil recordar que el calendario y el reloj son, de manera ejemplar, símbolos socialmente constituidos, y que el tiempo lineal puede cumplir las mismas funciones sociales que los mitos del tiempo circular o del eterno retorno.

---

33. *Cfr. Jaques, op. cit.*, pp. 18 y ss.

34. *Ibid.*, p. 19.

## ESQUEMA V. La bi-dimensionalidad del tiempo social. Postulados básicos

Tiempo como sucesión	Acontecimientos en el tiempo	Antes-después	Mundo de la historia	Ámbito de la causalidad (cronos)
Tiempo como duración	Tiempo en los acontecimientos	Pasado-presente-futuro	Mundo de las historias posibles (pasadas y futuras)  De la pluralidad histórica: historia estructural, de la coyuntura y de los acontecimientos	Ámbito del libre albedrío y de la oportunidad (kairós)
Dialéctica temporal	Acontecimientos en el tiempo y tiempo en los acontecimientos	Dialéctica entre el antes-después y el pasado-presente-futuro	Mundo de la memoria, los proyectos, las utopías  De la densidad temporal: estratos del pasado y crestas del presente	Dialéctica entre determinismo y libertad, entre cronos y kairós

De la misma manera, es conveniente considerar que el tiempo cristalizado del pasado fue alguna vez un tiempo abierto, una posibilidad de futuro, ante la cual los hombres eventualmente tuvieron capacidad de elección. A menudo parece olvidarse, dice Manuel Cruz, «que cuando se habla de leyes sociales, se está haciendo referencia al resultado del comportamiento de los mismos sujetos sometidos a ellas, esto es, a un artificio para designar regularidades de conducta».<sup>35</sup> En el siguiente esquema podrá apreciarse, sintéticamente, el problema de la bi-dimensionalidad del tiempo social (véase esquema V *supra*).

### 3.1.4. *Hacia una concepción del tiempo social como unidad en la diferencia*

Para «sociologizar el tiempo» es de capital importancia postular la posibilidad de una reflexión sociológica que, sin confundir tiempo y proceso, contribuya a develar el tiempo social como una construcción simbólica de las sociedades humanas. O, mejor aún,

<sup>35</sup> Manuel Cruz, «Narrativismo», en Manuel Reyes Mate (coord.), *Filosofía de la historia, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, n.º 5, Ed. Trotta, Valladolid, 1993, p. 255.

los tiempos sociales como concentrados simbólicos socialmente contruidos, tal y como lo propone el gran sociólogo Norbert Elias.<sup>36</sup> De esta manera, sería posible develar, por ejemplo, las maneras mediante las cuales algunos discursos, y sus formas de racionalidad asociadas, como el metadiscurso de la modernidad y su fe en el progreso, y hoy el discurso de la posmodernidad y su apuesta por un mundo global, han logrado imponer formas temporales de ser y de hacer a las sociedades actuales.

Para temporalizar la sociología debemos reconocer que el tiempo no está allí esperando a un sociólogo que logre descifrar sus enigmas y trazar sus contornos; es la realidad social y su cabal comprensión las que le exigen dar cuenta del carácter temporal, histórico e historizante, de toda realidad que deba ser vista como proceso.

La temporalización de la sociología tendrá que conducir, así, a una más acabada conceptualización de la realidad social cuando ésta se asuma como una realidad que exhibe tiempos múltiples, heterogéneos y complejos. Tiempos que pueden ser vistos como historias que, desde el presente, pueden reconocerse como presentes pasados o futuros presentes.

Sin duda, la hipótesis de la pluralidad temporal puede resultar el criterio más adecuado para una temporalización de la sociología como la que aquí nos proponemos. Del problema de la pluralidad temporal me ocuparé con mayor detalle en el siguiente capítulo. Por ahora, cabe insistir en que una primera expresión de dicha cualidad puede fundarse en una concepción mucho más sencilla de aprender: la concepción dual o bi-dimensional que atienda a los aspectos más expresivos del tiempo en su clásica división entre tiempo cuantitativo, o cronos, y tiempo cualitativo, o kairós. Cronos como el eje temporal que sintetiza la sucesión, la continuidad y homogeneidad, el tiempo segmentado medible y cuantificable. Kairós, como el eje temporal de la intención, del tiempo cualitativo de la duración que se dilata, de la discontinuidad y heterogeneidad.

En el capítulo anterior propuse que adoptásemos una concepción bi-dimensional y no disyuntiva del tiempo y un modelo hexadimensional para dar cuenta de cada ahora-momento temporal. Mantendré dicha propuesta para el caso del tiempo so-

---

36. Cfr. Elias, *op. cit.*

cial. Aquí la concepción no disyuntiva del campo temporal bien puede ser vista como una oscilación cognitiva entre los dos extremos del campo: el de cronos y el de kairós. Los elementos del primero —sucesión real de lo anterior y posterior; dirección como irreversibilidad— y los del segundo —intención, coexistencia de pasados y futuros en el presente, duración— pueden ser anudados a partir de los siguientes postulados: *a)* el tiempo es siempre socialmente instituido; *b)* esta institución social del tiempo puede entenderse como historicidad; *c)* la historicidad supone que la historia nos constituye a la vez que la constituimos, y *d)* la historicidad existe con independencia de la conciencia que tengamos acerca de ella (véase esquema VI *infra*).

Lo que quiero decir es que para hablar del tiempo social es preciso reconocer y hacer inteligible una dimensión común a todas las temporalidades. En verdad, se trata de dos dimensiones que nos permiten nombrar al tiempo haciendo énfasis en la duración o en el devenir; en lo que cambia o en lo que parece no transformarse; en la distensión temporal o en la flecha del tiempo. En el entramado formado por los componentes temporales de estas dimensiones —la sucesión y la simultaneidad, la distancia del antes, el ahora y el después, la imbricación del pasado y del futuro en el presente, la memoria y el olvido, etc.— el tiempo social puede ser visto como una conjunción de ritmos y secuencias que constituyen, propiamente, los marcos temporales de una sociedad, sus estructuras tempóreas, sus marcas históricas.

Así, puede considerarse que la constitución misma de «lo social» es un proceso de construcción temporal de la realidad humana, el cual, hablando metafóricamente, está tensado por las secuencias en que «cronos» devora a los objetos del mundo —mientras los coloca en movimiento de sucesión ininterrumpida y constante— y las maneras cómo «kairós» dota de significado temporal la experiencia de esos objetos en el momento de ser percibidos y vivenciados.<sup>37</sup>

Dos cuestiones más, formuladas también en el capítulo anterior, nos pueden ayudar ahora para enriquecer nuestras concepciones del tiempo social. Allí establecí una diferencia entre el tiempo

---

37. Sobre la diferencia entre cronos y kairós en el plano histórico, véanse Raimon Panikkar, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Ed. Trotta, Colección Paradigmas, Madrid, 1993; también Jaques, *op. cit.*

## ESQUEMA VI. Concepción vinculante del tiempo social (oscilación entre los extremos del campo)

### **Cronos**

Campo de la sucesión real

Serie «A» de McTaggart

Lo anterior y lo posterior

Dirección como irreversibilidad de los sucesos en el tiempo

El tiempo como flechas paralelas

Tiempo como contexto universal para la vida social

Acontecimientos que se suceden en el tiempo (acontecimientos en el tiempo)

Los «anudamientos» del campo temporal:

- El tiempo es siempre socialmente instituido
- La institución social del tiempo puede entenderse como historicidad
- La historicidad se funda en el postulado de que la historia nos constituye (o conciencia del transcurso lineal del tiempo) y de que constituimos la historia (intencionalidad en la prosecución del futuro)

### **Kairós**

Campo de la intención

Serie «B» de McTaggart

Coexistencia de pasado y futuros en el campo del presente

Dirección como: orientación temporal, predicción

El tiempo como flechas que se entrecruzan

Construcción social del tiempo y tiempo como construcción social  
Acontecimientos que duran (tiempo en los acontecimientos)

como construcción social y la construcción social del tiempo y, más adelante, establecí una distinción entre tiempo y temporalidad, a partir de una analogía de la diferencia entre temperatura y calor. En este último sentido, propuse concebir al tiempo como una propiedad constitutiva de todos los sistemas históricos —el universo y la evolución incluidas—, y a la temporalidad como la historia particular de cada sistema histórico, cuyo origen y ritmo de desenvolvimiento —dado por la peculiar relación entre cambio y permanencia— lo convierten en un sistema incomprensible, si no se atiende a su propios ritmos de constitución. La clave, entonces, parece radicar en la conexión entre cambio y permanencia que podemos aprehender bajo la noción de *ritmo* y que puede ser aplicable tanto a los procesos microsociales como a los que remiten a las transformaciones históricas a gran escala.

¿Por qué la noción de ritmo? Considero que dicha noción es, de manera ejemplar, expresiva de la riqueza de tiempos sociales que se pueden desplegar a partir de una visión bi-dimensional. El ritmo, en efecto, pertenece tanto al entorno natural como al social, a los cronómetros biológicos como a los relojes cósmicos y a la sincronización de éstos en los calendarios humanos que socializan los ritmos de la naturaleza.<sup>38</sup>

Los ritmos endógenos representan, según Barbara Adam, un fenómeno de auto-organización temporal semejante a los que se producen en las estructuras disipativas temporales. A partir de cualquier condición inicial, señala, el sistema alcanzará un régimen similar a las oscilaciones mantenidas, lo que constituye una verdadera estructura temporal. Por ello, la organización rítmica de las sociedades puede ser vista como un ejemplo del orden de fluctuaciones descrito por Prigogine.<sup>39</sup>

Los ritmos sociales, además, coadyuvan a la creación de un presente común mediante la sincronización entre los presentes comunes de los grupos que comparten una «organización rítmica». El ritmo es repetición y variación, multiplicidad heterogénea, relación de duraciones y de intensidades. El ritmo «incluye la medida, pero no se construye en oposición a ella». El ritmo es renovación y la medida repetición.<sup>40</sup>

---

38. Cfr. Lasén, *op. cit.*, pp. 4 y ss.

39. Barbara Adam, *Time and Social Theory*, cit. en Lasén, *op. cit.*, pp. 6-7.

40. Lasén, *op. cit.*, p. 43.

Por ello, como afirma Josetxo Beriain, cada sociedad, como comunidad mnemónica, introduce marcas particulares, líneas sociales de tiempo que pautan recuerdos comunes, acontecimientos y períodos con densidades específicas. De manera metafórica se puede decir, con este mismo autor, que hay en el ritmo del tiempo «montañas sagradas, donde se concentra la experiencia del tiempo, y valles profanos, donde se diluye tal experiencia hasta el punto de dar la sensación de que no ocurre nada relevante».<sup>41</sup>

Así, para hablar de ritmo no basta la repetición monótona de un movimiento. De hecho, tienen que aparecer tiempos fuertes y débiles: repeticiones y discontinuidades, suspensiones y cambios. El ritmo supone, así, un tiempo diferenciado en cadencias y velocidades, en repeticiones y novedades. Es «una duración cualificada»,<sup>42</sup> «la conjunción de la repetición y de la diferencia, de la reanudación y de la variación».<sup>43</sup>

En efecto, el ritmo puede dar cuenta ya no solamente de la imbricación entre sucesión y duración, entre tiempo cronológico y kairológico, sino, justamente, de la transformación de la sucesión en un terreno constituido y permeado, de cabo a rabo, por la subjetividad social: por la memoria del pasado y por la prefiguración del futuro.

La cronología horizontal en la que fechamos los acontecimientos puede ser vista, entonces, como una sucesión de eventos fechables constantemente atravesada por líneas verticales que representan al tiempo de la distensión agustiniana, de la retención temporal de la que habló Husserl, de los estratos temporales a los que se refirió Kosellek. Se trata, propiamente, de un campo temporal en el que momentos actuales que pueden ser expresados como A, B, C se hunden y se elevan, simultáneamente, en sus esbozos A<sub>b</sub>, A<sub>c</sub>, A<sub>n</sub>, B<sub>a</sub>, B<sub>c</sub>, B<sub>n</sub>, y así

---

41. Josetxo Beriain, «La construcción social de la discontinuidad histórica», en Guadalupe Valencia (coord.), *Tiempo y espacio: miradas múltiples*, CEIICH-UNAM, Plaza y Valdés, México, 2005, p. 472.

42. Según Lefevre y Régulier, el ritmo, al tener un compás, implica una cierta memoria. A diferencia de la repetición mecánica que se ejecuta al reproducir el momento que antecede, el ritmo conserva el compás que inicia el proceso y el recomienzo del mismo con sus modificaciones, es decir, con su multiplicidad y su pluralidad. *Cfr.* Henri Lefevre y Catherine Régulier, «El proyecto ritmoanalítico», en Ramos, *Tiempo y sociedad*, *op. cit.*, p. 268.

43. Lasén, *op. cit.*, p. 45.

sucesivamente. Los esbozos  $A_b$  y  $A_c$  se me aparecen como retenciones de A:

[...] no porque participen todos de la unidad ideal de A que sería su razón común, sino porque, a través de ellos, poseo el punto A en su individualidad irrecusable, fundada de una vez por todas en su mensaje en el presente, y que veo brotar de él en las retenciones  $A_b$ ,  $A_c$ , etc.<sup>44</sup>

Podemos agregar un elemento más a nuestra definición y decir, entonces, que el tiempo de todo proceso atañe a su ubicación en un marco cronológico determinado en la línea de la sucesión, mientras que su temporalidad atañe a las «maneras de hacerse» de dicho proceso y pueden o no coincidir con el marco cronológico en el que se delimita y acota.<sup>45</sup>

En este planteamiento, la figura del tiempo como un río o como una flecha con direccionalidad hacia el futuro pierde parte de su capacidad expresiva. Si elegimos ver al tiempo social como una red de intencionalidades que se ubican en un «campo temporal», entonces podemos imaginarlo mejor si prevemos la existencia de múltiples flechas que se entrecruzan en sentidos diversos y cambiantes. O bien, el problema de la direccionalidad se puede resolver; con Toboso, planteando que «el tiempo transcurre “hacia” la combinación del pasado y del después».<sup>46</sup> Esto es, hacia esa específica combinación entre el paso de A hacia B y, a una sola vez, de A hacia  $A_b$ ,  $A_c$ , etc.

Esto nos permite hablar de la densidad temporal y de la contingencia histórica como dos características irrenunciables para conceptualizar el tiempo social. La densidad temporal puede expresarse como el conjunto de capas del pasado en el presente;

---

44. Mario Toboso Martín, «Tiempo y sujeto (III): Una revisión acerca del transcurso del Tiempo», *A Parte Rei, Revista Electrónica*, n.º 29, p. 10.

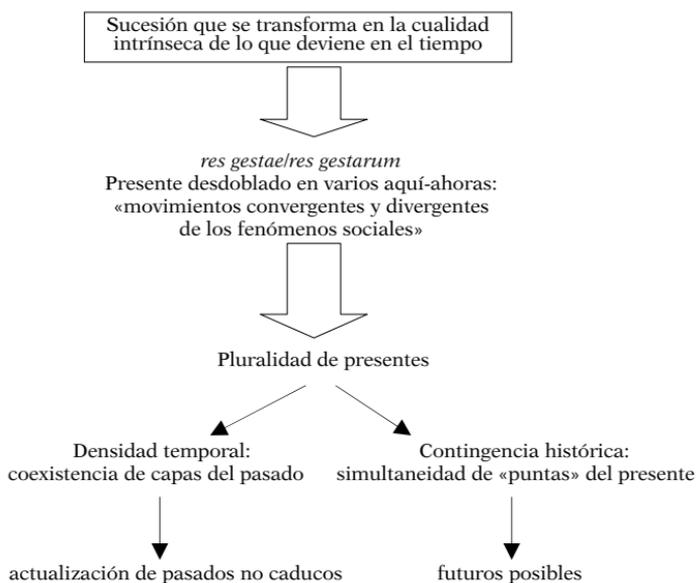
45. Una ilustración del reloj los contenidos de la historia» cuando analiza la década de los años sesenta como «el quiebre del siglo», y la caracteriza como un momento en el que el mundo pasa de la bi a la multipolaridad. Tiene la precaución de advertir que «el acotamiento de los hechos en el tiempo, ni rigidiza ni delimita al cuadrante del reloj los contenidos de la historia». De hecho, afirma, esta década ni dura diez años, ni empieza en 1960, ni termina en 1970 (*cf.*: Ricardo Pozas Horcasitas, «El quiebre del siglo: los años sesenta», *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 63, n.º 2, abril-junio, 2001, México, p. 169).

46. Toboso, «Tiempo y sujeto (III): Una revisión acerca del transcurso del Tiempo», *op. cit.*, p. 18.

es la historia estructural con su pesada carga de determinaciones, la arquitectura de una sociedad, su forma misma de funcionamiento (por ejemplo, el modo de producción capitalista tal y como lo analizara Marx). La contingencia puede ser vista, por su parte, como la simultaneidad de «puntas» o «crestas» del presente que pueden derivar en un número variable —aunque siempre acotado por el pasado estructural— de futuros posibles. Frente a las narrativas unilineales, evolutivas y teleológicas que narran historias que conducen de lo supuestamente inferior o menos evolucionado hacia lo «más desarrollado», la contingencia permite comprender «la naturaleza no-teleológica y contingente de la evolución orgánica y coextensivamente de cualquier proceso histórico, introduciendo la narración multilinear de la historia»<sup>47</sup> (véase Esquema VII).

### ESQUEMA VII. Ritmo temporal del mundo social

Presente estructural: plano de la secuencia de la Historia



### 3.2. Las métricas sociotemporales

Para comprender nuestro mundo y reflexionar sobre nuestro porvenir, será necesario disponer de las historias que corresponden a los múltiples objetos comunes que nos sirven y nos dominan a la vez.

JACQUES ATTALI

Sin duda, las métricas sociotemporales han sido, y siguen siendo, las manifestaciones más visibles del tiempo como construcción social. La idea de que cada sociedad tiene su propio ritmo y su propia historia refleja, sin duda, la existencia de una red de tiempos —paralelos, convergentes, divergentes, lineales, circulares o cíclicos— que coexisten en el universo social.

Pero la afirmación anterior debe ser tomada con reservas, si nos atenemos a dos tipos de fenómenos contrarios que tienden a matizarla. Por un lado, el de la existencia de algunas culturas a las que son ajenas la noción y la palabra tiempo. Por el otro, la universalización de un tiempo sucesivo que se ha querido imponer a la manera de un único reloj-calendario global.

Sobre todo desde la antropología, algunos autores han incursionado en «los otros tiempos» —míticos, cíclicos, circulares— que caracterizan a las cosmovisiones de algunas culturas antiguas y actuales, y que parecen contraponerse al tiempo lineal de la modernidad capitalista. Pero dicha contraposición no es tan clara si reconocemos, con Zeruvabel, la naturaleza circular y cíclica del tiempo semanal mediante el cual hemos organizado nuestras vidas según un ritmo que lleva el «latido» de los siete días.<sup>48</sup> Por otra parte, tal y como lo propone Roger Bartra, se trata de un tiempo que cumple con las mismas funciones sociales que los mitos del tiempo circular o del eterno retorno. El tiempo occidental, dice este autor, es también mítico. Está fundado en los mitos del progreso y el calendario gregoriano, y «uno de sus principales mitos es pre-

---

47. Beriain, «La construcción social de la discontinuidad histórica», en Valencia, *op. cit.*, p. 472.

48. Cfr. Eviatar Zeruvabel, *The Seven day circle. The history and meaning of the week*, The Free Press, Collier Macmillan Publishers, Londres, 1985.

cisamente la invención de otro tiempo mítico ligado al edén primitivo». <sup>49</sup>

Pero además de los tiempos míticos —entre los que se puede incluir, como vimos, el tiempo lineal de Occidente—, existen culturas para las que el tiempo tiene un sentido muy diferente, o simplemente no existe, ni como concepto, ni como palabra. El multicitado trabajo de Evan-Pritchard sobre los Nuer de Sudán, por ejemplo, muestra cómo los miembros de dicha cultura han organizado su vida al margen de cualquier noción de tiempo y sólo a partir de la importancia y de los ritmos de sus actividades vitales. Actividades que habitualmente se efectúan sin prisa. <sup>50</sup>

Otro caso es el de los indios hopi, estudiados por el sociolingüista Benjamin Lee Whorf, quien comparó el lenguaje temporal de dicha etnia con el lenguaje europeo promedio o SAE (*standar average european*), para mostrar sus profundas diferencias. Para el SAE las cosas están dotadas de modalidades extensionales de vida, así como de modalidades informales, que se designan con el nombre de sustancia o materia, de manera que «los entes no espaciales son espacializados por medio de la imaginación que les atribuye una forma que se inscribe en un continuo, a imagen y semejanza del mundo material». Por el contrario, los hopi analizan la situación desde el punto de vista de los «acontecimientos», considerados en un doble aspecto, objetivo y subjetivo. Los entes se inscriben en la duración de diversas maneras: creciendo; diluyéndose y disolviéndose; sufriendo una serie de metamorfosis. Por ello, es parte de la naturaleza de cada ente el poseer su propio modo de duración: crecimiento, decadencia, estabilidad, ritmo cíclico o potencia creadora. Esta representación, dice Lee Whorf, es difícil de comprender para nosotros, ya que la ruptura del presente, que en nuestra visión marca continuamente el paso del tiempo, no existe más: todo se encuentra ya a punto de manifestarse por fases previas bajo la forma actual. <sup>51</sup>

---

49. Roger Bartra, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Ed. Grijalbo, México, 1987, p. 69.

50. Cfr. Gilles Provonost, «Introduction: time in a sociological and historical perspective», *Time and society*, 107, *International Social Science Journal*, Basil/Blackwell, UNESCO, París, p. 4. También: Sztompka, *op. cit.*, p. 76; Jacques Attali, *Historias del tiempo*, FCE, México, 1985, p. 19.

51. Gras, *op. cit.*, pp. 10-11.

Sin duda, los ejemplos anteriores son parte de esa pluralidad de mundos que debe ser incluida en la red temporal de la que hablé antes, aun cuando reconozcamos que la universalización de un tiempo que funciona como el «regulador central» de las actividades humanas, y que ha dejado de ser un instrumento para convertirse en un valor en sí mismo, es un factor primario determinante de la vida social.<sup>52</sup>

Pero, ¿cuál es la historia de esa métrica que ha logrado imponerse? O mejor aún, ¿se trata de una sola historia o de varias historias que han confluído en una razón-tiempo que ha logrado generalizarse? Cuando Jaques Attali, el gran historiador del tiempo, nos narra la historia de los instrumentos que el hombre se ha dado para medirlo, enfatiza el plural. No una historia sino varias, dice:

[...] porque las formas del tiempo se entrelazan en complejos arabescos, en interferencias refinadas. Muchos de los relatos del pasado son posibles y se cruzan, muchos de los del porvenir están aún abiertos. Nada resulta inesperado: las genealogías de todos los objetos se inscriben en las que son propias de las sociedades y de las culturas donde toman forma.<sup>53</sup>

Attali caracteriza cada uno de los tiempos del hombre según los dos elementos principales de todo instrumento que lo mida: la fuente de energía, que imita el transcurrir del tiempo, y el regulador, que organiza la medición de ese transcurso.<sup>54</sup>

La observación de la naturaleza y su utilización para la medición del tiempo —mediante el escurrimiento de fluidos o el movimiento cíclico de planetas y estrellas, por ejemplo— caracterizó al tiempo de los dioses. Después, en el tiempo de los más grandes imperios, el movimiento de los cuerpos reemplaza al de los astros. Aparecen las clepsidras en las iglesias, la pesa proporciona la energía, el numerador regula las horas.

En la Edad Media los conventos benedictinos, verdaderas «sociedades metronómicas», habían organizado sus actividades en fragmentos dedicados a diversas actividades litúrgicas que debían cumplirse puntual y «religiosamente». La métrica

---

52. Sztompka, *op. cit.*, p. 76.

53. Attali, *op. cit.*, p. 9.

54. *Ibíd.*, p. 34.

temporal se iría imponiendo paulatinamente a la sociedad. A.W. Crosby relata cómo el 24 de abril de 1355 Felipe VI concedió a la alcaldía de Amiens la facultad de señalar, mediante el tañido de una campana, la hora en que los trabajadores de esa ciudad debían acudir al trabajo por la mañana, la hora del descanso para comer, la hora de volver al trabajo y la hora de finalizarlo.<sup>55</sup>

Luego el tiempo se convierte en dinero: el hombre se vuelve máquina, el muelle y el áncora dan a la burguesía el dominio sobre el tiempo de los obreros.<sup>56</sup> Así, el valor secular atribuido al tiempo fue primordialmente un valor económico. Pero dicho valor no se fundó solamente en el hecho de que la representación cognitiva del acto de producir presupone la ordenación de actividades en una secuencia. Al añadirse a éste el «efecto multiplicador» de la máquina el tiempo comenzó a considerarse como un factor de productividad destinado a convertirse en escaso. «El tiempo se convirtió en el medio en el que las actividades humanas, especialmente las económicas, podían aumentarse hasta unos niveles de crecimiento jamás imaginados».<sup>57</sup>

Desde entonces, y hasta la fecha, la lógica que asocia tiempo, reloj, disciplina y dinero será la razón predominante del «sistema mundial». El reloj, «latido de un corazón de metal», como diría Machado, se convierte en la metáfora perfecta de un mundo en equilibrio y de fuerzas que se oponen.<sup>58</sup>

En efecto, el reloj, máquina clave de la época industrial y tal vez de mayor importancia que la de vapor, permitió determinar las cantidades exactas de energía y de tiempo requeridos para la automatización del trabajo. Pero también contribuyó a dar certidumbre a ese tiempo que la ciencia de la época anhelaba: matemáticamente mensurable e independiente de los hechos. El tiempo, entonces, dejó de ser una «sucesión de experiencias»

---

55. Imanol Zubero, «La sociología y el tiempo de trabajo», en [www.ehu.es/lsvweb/imanolz.htm](http://www.ehu.es/lsvweb/imanolz.htm), p. 2.

56. La concepción newtoniana del tiempo, en la cual los instantes existen previamente a lo que en ellos pueda producirse, es la que resulta más adecuada al tiempo métrico que tiende a imponerse. En efecto, las virtudes métricas del modelo newtoniano, con sus coordenadas cartesianas y su posibilidad de matematización, van muy bien con la revolución industrial capitalista (cfr: Pablo Navarro, *El holograma social. Una ontología de la socialidad humana*, Siglo XXI, Madrid, 1994, p. 355).

57. Nowotny, *op. cit.*, p. 143.

58. *Ibid.*, p. 81.

para convertirse en una «colección de horas, minutos y segundos que se pueden atesorar».<sup>59</sup>

Así, el reloj proporcionó una nueva historia de la sociedad: la de la producción en serie de mercancías cuyo valor se mide, como bien lo vio Marx, por el tiempo de trabajo necesario para su producción. El tiempo mercancía, acumulación infinita de secuencias equivalentes, pierde toda dimensión cualitativa para convertirse en un conjunto de «unidades homogéneas intercambiables».<sup>60</sup>

Sólo si hay un tiempo que ganar —sólo si hay ganancias que dependen del uso que se haga del tiempo— hay un tiempo que perder, un tiempo que puede pero no debe perderse. Sólo en este caso se torna imperativo el más eficaz uso del tiempo social. Y esta eficacia empieza por una más apropiada definición (es decir, construcción) del hecho social tiempo y por una más perfecta medición del mismo.<sup>61</sup>

En esta lógica, el trabajo no es solamente un uso del tiempo: es tiempo en sí mismo. Por ello las luchas obreras por la reducción de la jornada de trabajo pueden ser vistas como una «guerrilla cotidiana por la ocupación del tiempo».<sup>62</sup> El historiador inglés E.P. Thompson ha mostrado muy bien cómo la transformación capitalista —que implicó un enorme cambio en el sentido temporal de la población europea entre los siglos XVII y XIX— se produjo bajo fuertes resistencias sociales.<sup>63</sup>

Pero la metáfora fundacional del capitalismo —el tiempo es oro— no se limitó a estandarizar, medir, regular y controlar el tiempo. Al desvincular su medición de las acciones y condiciones locales, lo universalizó. De dicha universalización proceden nuevos fenómenos sociales: la compresión espaciotemporal, la desterritorialización y la tensión permanente entre los espacios de experiencia y los horizontes de expectativa que, según Reinhart Kosellek, caracterizan a la modernidad. Son éstas, experiencia y expectativa, categorías del conocimiento en las que se puede fundamentar toda

---

59. Lasén, *op. cit.*, p. 49.

60. *Ibid.*, p. 52.

61. Zuberó, *op. cit.*, p. 6.

62. *Ibid.*, p. 7.

63. Cfr. Edward P. Thompson, *La formación histórica de la clase obrera. Inglaterra 1780-1832*, 2 t., Laia, Barcelona, 1977.

historia, porque en su interrelación permiten entrecruzar el pasado y el futuro, porque ninguna historia ha prescindido de las experiencias y de las esperanzas de personas particulares, porque sin ellas ninguna historia es posible e incluso concebible.<sup>64</sup>

Una característica crucial del mundo moderno es que la tensión entre espacios de experiencia y horizontes de expectativa se ha caracterizado por la prolongación de nuestro horizonte temporal hacia el futuro. Parece, dice Nowotny, como si tomásemos prestado el tiempo del mañana, porque el deseo de producir más y de introducir cada vez más actividades en el tiempo disponible en el presente nos impele a vivir ya en el futuro.<sup>65</sup> Un futuro que no se concibe como prolongación del presente, sino como un «presente ya sobrecargado», es probable que origine nuevas formas de percepción: «como ocurre con la agenda de un hombre ocupado que ha sido fijada con muchos meses de antelación, una sociedad intensamente preocupada por su futuro es probable que se encuentre a sí misma sin “localidades” de antemano y, por ello, tenga que aprender a recodificar su presente».<sup>66</sup>

Por primera vez en la historia de la humanidad hoy vivimos un tiempo mundial. Por ello, la globalización puede ser vista como una «auténtica colonización de un tiempo local sobre otros tiempos locales». Se trata de un tiempo caracterizado por su aceleración hasta límites inimaginables: un tiempo que se encoge junto con el espacio hasta provocar la supresión de toda distancia temporal o espacial. El tiempo «real», el «tiempo cero», el «no-tiempo» de la globalización nos ha devuelto, en palabras de Paul Virilio, tres atributos de lo divino: la ubicuidad, la instantaneidad y la inmediatez.<sup>67</sup> Sin duda, se trata de atributos de una nueva contextura espaciotemporal planetaria en la cual el espacio

---

64. Dicha distinción es introducida por Kosellek a manera de «metacategorías fundamentales que definen las formas propiamente históricas de la temporalidad». Dichas formas —espacio de experiencia y horizonte de expectativa— indican las diferentes maneras en que se pueden vincular el presente, el pasado y el futuro. Ahora bien, el progresivo distanciamiento entre espacio de experiencia y horizonte de expectativas es causa de la aceleración del tiempo histórico que ha caracterizado a la modernidad (cfr. Elías José Palti, «Introducción», en Reinhart Kosellek, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Paidós, I.C.E., U.A.B., Colección Pensamiento contemporáneo, n.º 66, Barcelona, 2001, p. 22). Véase también el ya clásico texto de Kosellek, *Futuro-pasado, para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993.

65. Cfr. Nowotny, *op. cit.*, p. 144.

66. *Ibid.*, p. 154.

67. Zubero, *op. cit.*, pp. 7-8.

también se ve transformado al pasar del «aquí-ahora» a el «ahora-en todos los lugares».<sup>68</sup>

Según Jeremy Rifkin, presidente de la fundación sobre tendencias económicas, con sede en Washigton, experimentos llevados a cabo en universidades de Estados Unidos han conseguido almacenar temporalmente la luz e incluso lograr que un «pulsar de luz» supere la velocidad de ésta. Esperan lograr otra revolución tecnológica denominada «informática y comunicación cuántica» para acelerar aún más las comunicaciones. Un nuevo término, 24/7 —o actividad permanente 24 horas al día, 7 días de la semana—, ha comenzado a definir los parámetros de la nueva frontera temporal.

Las nuevas pautas temporales tienen expresiones cotidianas en las sociedades modernas: entre los adultos, el estrés, el agotamiento y la depresión propias de una vida vertiginosa en la que «estamos conectados» en cualquier lugar y en todos los momentos; entre los niños el alarmante aumento de quienes sufren de «alteración hiperactiva por déficit de atención», originada en la desmesurada y constante estimulación a la que están expuestos.<sup>69</sup>

Pero el diagnóstico anterior corresponde sólo a una parte del mundo: a los «globales» que «dan el tono e imponen las reglas del juego [...]».<sup>70</sup> Como dice Zygmunt Bauman: «lejos de homogeneizar la condición humana, la anulación tecnológica de las distancias de tiempo y espacio tiende a polarizarla».<sup>71</sup> Los no globalizados, la población mayoritaria, es la que se encuentra «desconectada» y ha pasado a ser reemplazable y, en ocasiones, inservible. Ser local en un mundo globalizado, dice Bauman, «es una señal de penuria y degradación local».<sup>72</sup> Piénsese, por ejemplo, en el trabajador eventual, temporal, precarizado, o en el otro extremo, en el trabajador de las horas extras: en ambos casos un trabajador cuyo tiempo debe estar absolutamente disponible para quien lo pague.

Las métricas temporales pueden ser vistas, así, como expresiones de una «economía política del tiempo», y las sociedades

---

68. Josexo Beriain, «El triunfo del tiempo...», *op. cit.*, p. 31.

69. Jerome Rifkin, «La vida a la velocidad de la luz. ¿Estamos mejor?», documento fotocopiado, p. 2.

70. Zygmunt Bauman, *La Globalización. Consecuencias humanas*, FCE, São Paulo, 1999, p. 9.

71. *Ibid.*, p. 28.

72. *Ibid.*, p. 9.

como regímenes temporales reglamentados desde el poder. Mercantilización y juridicidad del tiempo han sido los procesos privilegiados de producción de temporalidad: un tiempo producido, apropiado y distribuido por el mercado y por el Estado. En la posmodernidad, se trata de una producción temporal que no ofrece sino la versión negativa de todo futuro en las versiones del fin de la historia, de la ciencia, de la utopía.<sup>73</sup>

---

73. Cfr. Eduardo Mendieta, «La geografía de la utopía: regímenes espacio-temporales de la modernidad», *Cuadernos Americanos*, nueva época, año XII, vol. 1, n.º 67, UNAM, México, enero-febrero 1998, pp. 238-255.

## CAPÍTULO IV

### ENFOQUES DIVERSOS SOBRE EL TIEMPO: HACIA UNA SOCIOLOGÍA TEMPORALIZADA

Una temporalización creciente de la sociología ha sido reconocida por varios autores. Se trata lo mismo del recuento del «temporalismo temático y sustantivo» de la sociología,<sup>1</sup> cuanto del reconocimiento de la crisis de la modernidad como una «crisis de la representación del hombre en el tiempo».<sup>2</sup> O incluso, y más bien en sentido negativo, de cierto discurso posmoderno que insiste en términos tales como «desanclaje», «tiempo vacío», «no lugar», «desterritorialización» y otros que intentan liberar a la modernidad del peso y del lugar de la memoria.<sup>3</sup>

Ahora bien, hablar sobre la situación que guarda la investigación sobre el tiempo en el campo de la sociología nos sitúa frente a una situación paradójica. Por un lado, una prolífica producción sobre el tema, que ha derivado en teorizaciones de diversos niveles de profundidad y amplitud; por el otro, el reclamo de algunos autores para que la sociología se haga cargo de la dimensión temporal de la sociedad, como la convocatoria que hace Wallerstein a los científicos sociales para «reinsertar el tiempo y el espacio como variables constitutivas internas en nuestros análisis y no meramente como realidades físicas invariables dentro de las cuales existe el universo social».<sup>4</sup>

---

1. Ramos, «La ciencia social en busca del tiempo», documento fotocopiado.

2. Gras, *op. cit.*, p. 105.

3. Francisco Cruces, «Desbordamientos. Cronotopías de la localidad tardomoderna», *Política y Sociedad*, n.º 25, 1997, Universidad Complutense de Madrid, p. 54.

4. La bibliografía disponible sobre el tema del tiempo es prácticamente inabarcable. De ésta sólo una mínima parte se refiere al tiempo histórico o al tiempo social, pero sigue siendo un número considerable de textos que dan cuenta del creciente interés en el tema.

Pero, ¿de dónde proviene esta aparente paradoja? En principio, se puede decir que la sociología del tiempo se ha expandido y que cuenta con un programa de trabajo consolidado. Pero también se puede afirmar que la sociología, y particularmente las investigaciones sociológicas, en gran medida siguen concibiendo el tiempo —y el espacio— como simples parámetros de ubicación de sus objetos. Casi nunca como dimensiones constitutivas de nuestras realidades, con sus propias duraciones, ritmos y cadencias; con sus ciclos y tendencias seculares; con sus particulares presentes-pasados y futuros-presentes, con sus propias contradicciones y paradojas.

Si bien no puede negarse que, por lo menos en Europa y en Norteamérica, la sociología del tiempo cuenta con un proyecto consistente que tiende a ampliarse y a profundizarse, también es cierto que dicho proyecto no ha logrado influir en las prácticas de la investigación social, en un sentido que vaya hacia el reconocimiento de la centralidad del tiempo en el análisis mediante el desciframiento de los rasgos temporales constitutivos de nuestra propia realidad.<sup>5</sup>

La sociología del tiempo se ha dedicado, en buena medida, al estudio de las formas de percepción y usos del tiempo entre grupos y sociedades diversas. De esta manera, ha diferenciado un tiempo propio, el social, y lo ha erigido en objeto de investigación a partir del análisis de aquellas manifestaciones sociales vinculadas a sus representaciones y a sus diversas formas de utilización. Se trata de un esfuerzo de «sociologización del tiempo» que no agota el campo de la subdisciplina. En efecto, dentro de

---

Las llamadas de atención sobre la necesidad de incorporar la dimensión temporal en el análisis social provienen de varias fuentes. Pero tal vez una de las más patentes es la que ha hecho Immanuel Wallerstein (cfr. Immanuel Wallerstein, (coord.), *Abrir las ciencias sociales*, CEIICH-UNAM/Siglo XXI, México, 1996, pp. 81-82).

5. En una magnífica introducción a una antología de textos sobre *Tiempo y sociedad*, Ramón Ramos ofrece evidencias acerca de la creciente atención dedicada a la «sociología del tiempo», defiende la idea de que se trata de un proyecto consolidado, y señala las vías que parecen plausibles para desarrollarlo (véase «Introducción», en Ramos, *Tiempo y sociedad*, *op. cit.*). Este autor ha impulsado la investigación sobre el tema en España, como coordinador del grupo de trabajo sobre *Sociología del Tiempo* de la Asociación Española de Sociología (AES). Por su parte, la International Sociological Association (ISA) cuenta desde 1988 con un grupo de trabajo temático de «*Investigación sobre usos del tiempo*», que ha impulsado congresos y publicaciones sobre el tema. Al respecto puede consultarse la página web de la Asociación: [www.ucm.es/info/isa](http://www.ucm.es/info/isa)

Cabe resaltar, asimismo, la existencia de un grupo transdisciplinario de estudios sobre el tiempo de carácter internacional.

ésta varios autores han elaborado otro tipo de teorización que parte del reconocimiento del tiempo como dimensión constitutiva e irrenunciable de lo social y que se encamina, más bien, hacia la «temporalización de la sociología».

Pero hay una razón más para reprocharle a la subdisciplina de la que venimos hablando, su autorrestricción. Se trata de no haber reconocido e incorporado una gran variedad de pensamientos y de teorías que resultan fundamentales para una temporalización del análisis social.

Mi propuesta, a partir de este breve diagnóstico, consiste en ampliar definitivamente la sociología del tiempo, incorporando aquellas dimensiones de análisis que, sin estar incluidas estrictamente en la subdisciplina, representan una valiosa reserva teórica para que la sociología se temporalice a sí misma. Es decir, para que revise, amplíe o modifique el propio estatuto epistemológico que el tiempo tiene en su discurso. Más que una estrategia ecléctica, se trata del reconocimiento de aquellos hitos comunes a una gran constelación de pensamientos, y que cumplen con el requisito de abrir la discusión ya no sobre el tiempo social, como objeto particular, sino sobre la dimensión temporal de lo social y sus formas plurales de expresión. Estos hitos pueden ser situados en varios planos interrelacionados: en el epistemológico, las ideas de incertidumbre e indeterminismo; en el teórico, las expresiones diversas de la permanente tensión entre determinismo y libertad. A su vez, en el plano ético-político, la defensa de una multiplicidad de tiempos y de mundos, y de su derecho a la igualdad en la diferencia y a la pluralidad en la igualdad. O para decirlo de la hermosa manera en que lo expresa Boaventura de Sousa: la defensa del derecho de los pueblos a «ser iguales siempre que la diferencia los haga inferiores (y) a ser diferentes cuando la igualdad pone en peligro su identidad».<sup>6</sup>

Estoy segura que la propuesta de ampliar la sociología del tiempo puede resultar polémica e incluso, para algunos, inaceptable. Aun así, creo que vale la pena el intento de contribuir a «abrir las ciencias sociales», demandado por Wallerstein en su

---

6. Boaventura de Sousa, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*, cap. 10, «Por una concepción multicultural de los derechos humanos», Uniandes/Universidad de los Andes/Siglo del Hombre, Bogotá, 1998, p. 365.

informe como presidente de la *Comisión Gubelkian para la reestructuración de las ciencias sociales*.<sup>7</sup>

Entre las aportaciones a incluir se encuentran tanto aquellas que provienen de las ciencias de la materia y de la vida, como los lenguajes simbólicos en general; y en el ámbito de la filosofía y de las ciencias sociales tanto las que mencionan la palabra «tiempo», como las que, aun sin mencionarla, ofrecen nuevas claves de inteligibilidad para pensar el tiempo social y la historicidad.

La primera aportación corresponde a los desarrollos más recientes de las ciencias de la materia y de la vida, y que no deben ser ignorados por una sociología que pretenda temporalizarse. Las cinco siguientes pertenecen al campo de las ciencias del hombre: a la filosofía, a la historia y a la propia sociología. Se trata de pensamientos que han hecho énfasis, cada cual a su manera, en el reconocimiento de la pluralidad temporal, idea que, como ya señalé, puede ser de gran utilidad a la sociología del tiempo. A continuación, mostraré cada una de las seis vertientes distinguidas. Antes, debo aclarar que cada una de éstas merecería ser objeto de una reflexión más amplia y profunda. Aquí solamente enunciaré algunos problemas que considero importantes como líneas de trabajo por las que podría transitar un proyecto reflexivo de mayor amplitud y profundidad sobre el tema.

#### 4.1. La «nueva alianza» o el tiempo como creación

Lo que podemos decir es que el mundo es complejo, y es cada vez más complejo. Y que la tarea de la ciencia no es reducir esta complejidad a una simplicidad imposible, sino interpretar o explicar esta complejidad.

I. WALLERSTEIN

A finales de los cincuenta C.P. Snow acuñó el término «dos culturas» para referirse a la incomunicación y a la polarización habida entre las comunidades pertenecientes, por un lado, a las ciencias y, por el otro, a las humanidades. Unas décadas después, el gran científico y premio Nobel de química Ilya Prigogine

---

7. Immanuel Wallerstein (coord.), *Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales, Abrir las ciencias sociales*, CEIICH-UNAM, Siglo XXI, México, 1996.

convocó a una «nueva alianza» entre ciencias y humanidades.<sup>8</sup> Creo que dicha convocatoria puede ser tomada como una buena oportunidad para debatir sobre los aportes que varias disciplinas pueden hacer para una temporalización de la sociología.<sup>9</sup>

Al fin y al cabo, la «nueva alianza» no postula nuestra repentina conversión en una especie de «física social» o en una «sociobiología», sino que se acoge, justamente, a una dimensión que habita en la intimidad de las ciencias sociales y las humanidades: la de la historicidad. La ciencia, dice Manuel de Landa, ha adquirido también una conciencia histórica: los científicos han reconocido que absolutamente todas las estructuras y formas de nuestra realidad son producto de procesos históricos.<sup>10</sup> En efecto, la perspectiva histórica del mundo y de la vida ha logrado penetrar en todos los ámbitos del conocimiento. Desde el siglo pasado un tiempo histórico, genético y evolutivo ha sido definitivo aun para la comprensión de aquellas realidades como el universo, la vida o la ciencia, que ahora cuentan con sus propias historias particulares.<sup>11</sup>

De hecho, tanto la historia del universo como la de nuestra presencia en la Tierra nos han provisto de un fructífero intercambio de puntos de vista comunes, originados en el reconocimiento de la historicidad de todo tipo de procesos —en las ciencias de la vida, de la materia y del hombre. El universo del que hoy tenemos noticia cuenta con la reconstrucción de su propia historia: es un Mundo precedido por un Tiempo, originado a raíz de una gran explosión, o *big bang*, ocurrida hace varios miles de millones de años.<sup>12</sup> De la misma manera puede relatarse la evolución de la

---

8. Cfr. Ilya Prigogine, *La nueva alianza*, Alianza Universidad (ed. corregida y aumentada), Madrid, 1990.

9. Por ahora sólo me encargaré de mostrar las aportaciones derivadas de las ciencias de la materia y de la vida. Pero cabe aclarar que otra dimensión de la «nueva alianza» proviene de la relación entre las ciencias y los lenguajes simbólicos, en el entendido de que éstos pueden aportar una gran riqueza a la conceptualización de la temporalidad.

10. Cfr. Manuel de Landa, *A thousand years of nonlinear history*, Swerve Editions, Nueva York, 1997.

11. *Ibid.*, p. 30.

12. A pesar de no existir un acuerdo total entre los astrónomos acerca del origen del universo, la teoría del *big bang* ha generado consensos más allá del ámbito científico. Lo anterior debido en gran medida a la publicación de un libro de divulgación que se convertiría rápidamente en un éxito editorial con traducciones a más de 30 idiomas y millones de ejemplares vendidos. Nos referimos a la *Historia del tiempo* del físico inglés Stephen Hawking, publicado en México por ed. Planeta en 1992.

vida sobre la Tierra; ésta, desde Darwin, es incomprensible sin el componente tiempo y sin la presencia del azar y la aleatoriedad como factores cruciales de la selección natural.<sup>13</sup>

Einstein, ese hombre cuyo nombre no puede sino asociarse al tiempo, realizó un vuelco epistemológico y teórico fundamental al proponer que el tiempo es una forma de relación y no, como lo creyó Newton, un flujo objetivo. A partir de estos hallazgos, la sociología puede derivar algunas consecuencias importantes para su propia epistemología. La principal, sin duda, es la suposición de la naturaleza local de todo tiempo. En efecto, si la relatividad conserva y refuerza dicha noción «será tanto más legítimo imaginar la presencia de un tiempo propio de la conciencia del sujeto histórico, de un tiempo que le dé sentido a sus actos y a los que se desarrollan en su entorno inmediato, pero que mantenga dicho sentido dentro de límites muy estrechos».<sup>14</sup> Dichos límites se expresan en el cono del espaciotiempo de Minkowski, al que me he referido en el capítulo segundo.

Pero la aportación de Einstein va más allá. Su teoría puede considerarse como «una maravillosa justificación de la multiplicidad armónica de todos los puntos de vista».<sup>15</sup> Las consecuencias de esta idea traspasan el ámbito de la epistemología y de la teoría. Me parece que incorporan al problema del conocimiento una exigencia de pluralidad a la que no debe ser ajena, a día de hoy, la defensa de una multiplicidad de mundos con legítimo derecho de existir.

En la actualidad, las «nuevas ciencias» han evidenciado el carácter irreversible de la evolución de los sistemas no lineales

---

Ya antes de él, Carl Sagan había realizado una cronología didáctica en la que mostraba cuán joven es el hombre con relación a la edad del universo. Para hacerlo, comprimíó la historia del universo al intervalo de un año, en el cual la vida humana sólo aparecería hacia los últimos minutos del último día (véase Carl Sagan, *Los dragones del edén*, Grijalbo, Barcelona, 1977).

Sobre la edad exacta del universo no hay un acuerdo entre los científicos. Sagan habla de 15.000 millones de años, mientras Davies afirma que son aproximadamente 10.000 millones de años (véase Paul Davies, *Sobre el tiempo*, Drakontos-Crítica, Barcelona, 1996).

13. Por ello «la evolución no posee direccionalidad o meta preestablecida», sino que puede ser entendida como una «fuerza creativa [...] y no solamente [como] una guadaña inmisericorde que aniquila a los organismos no aptos» (José Sarukhán, *Darwin*, CEIICH-UNAM, Colección Videoteca de Ciencias y Humanidades, Serie Clásicos, México, 1996, p. 11).

14. Gras, *op. cit.*, p. 114.

15. *Ibid.*, p. 148.

—o alejados del equilibrio— signados por procesos de auto-organización y estructuras disipativas que determinan una flecha del tiempo.

Puede decirse que la noción central que comparten dichas ciencias, y que surge del reconocimiento de la naturaleza no lineal de los procesos, es la de incertidumbre. El principio de incertidumbre de Heisenberg muestra el carácter inherentemente indeterminista de la naturaleza y su consiguiente apertura hacia el pasado y hacia el futuro.

El indeterminismo cuántico implica que para un estado [...] existen muchos [...] futuros alternativos o realidades potenciales. La mecánica cuántica suministra las probabilidades relativas de cada resultado, aunque no nos dice qué futuro potencial se convierte en realidad. Pero cuando un observador humano realiza una medición, sólo se obtiene un resultado [...]. En la mente del observador, lo posible pasa a ser real, y el futuro abierto pasa al pasado fijo: justamente lo que queremos dar a entender con el concepto de transcurso del tiempo.<sup>16</sup>

Todo indicaría que hemos dejado atrás el determinismo, pieza central de la mecánica newtoniana y modelo universal de cualquier esfuerzo científico. El determinismo, dice Wallerstein, «se conjuntaba con la linealidad, el equilibrio y la reversibilidad del tiempo para formar un conjunto de criterios mínimos mediante los cuales se pudieran juzgar como científicas las explicaciones teóricas».<sup>17</sup> Los nuevos desafíos se pueden expresar, con el mismo autor, de la siguiente manera:

[...] en lugar de certidumbres, probabilidades; en vez de determinismo, caos determinista; en vez de linealidad, la tendencia a alejarse del equilibrio y a la bifurcación; en lugar de dimensiones enteras, fractales; en vez de reversibilidad del tiempo, la flecha del tiempo. Y [...] en vez de la ciencia como fundamentalmente diferente del pensamiento humanista, la ciencia como parte de la cultura.<sup>18</sup>

---

16. Paul Davies, «Ese misterioso flujo», *op. cit.*, p. 27.

17. Immanuel Wallerstein, *El fin de las certidumbres en ciencias sociales*, CEIICH-UNAM, Colección Las Ciencias y las Humanidades en los Umbrales del Siglo XXI, México, 1999, p. 13.

18. *Ibidem*.

Bajo estos argumentos, revisemos ahora unos cuantos ejemplos del papel de lo no lineal en diversas clases de sistemas históricos.

El primero proviene de los estudios del famoso paleontólogo Stephen Jay Gould, quien ha dado nuevas pistas para la comprensión de nuestra vida en la Tierra, oponiéndose enérgicamente a «cualquier esquema conceptual que sitúe nuestras opciones sobre una línea, y que sostenga que la única alternativa a un par de posiciones extremas se halle en algún punto intermedio». <sup>19</sup> Gould ha criticado la metáfora de un cono de progreso y diversidad creciente en el que prevalece una noción lineal del tiempo evolutivo, que «implica un desarrollo predecible desde lo simple a lo complejo, de menos a más». <sup>20</sup> Ha propuesto, en contrapartida, la idea de un cono invertido —que podría tener la figura de un pino— para señalar que no hay un solo punto de arranque evolutivo, sino una constelación de diseños de vida que, ya sea por procesos naturales de extinción, ya por su omisión en función de ciertos privilegios de lectura, no han aparecido en la historia evolutiva del mundo. Muchos grandes dominios de la naturaleza, dice Gould, «han de estudiarse con las herramientas de la historia». <sup>21</sup> La clave de la evolución radica en la historia y en su principio fundamental: la contingencia. Esta última es definida como: «la afirmación del control por parte de los acontecimientos inmediatos sobre el destino, el reino que se perdió por falta de un clavo de herradura...». Y, añade, «nuestra propia evolución es un gozo y una maravilla porque una cadena de acontecimientos tan curiosos probablemente no volverá a producirse nunca, pero el haber sucedido tiene un sentido supremo». <sup>22</sup>

Si la contingencia es, como dice Gould, «un permiso para participar en la historia», entonces no es ya la coexistencia de capas de pasado, sino la «simultaneidad» de las «puntas del presente» lo que permite «tratar al mundo, la vida, o simplemente una vida, un episodio, como un solo y mismo acontecimiento, que funda la implicación de los presentes».

---

19. Stephen Jay Gould, *La vida maravillosa, Burgess Shale y la naturaleza de la historia*, Crítica, Grijalbo-Mondadori, Barcelona, 1995, trad. castellana de Joan-Domènec Ros, p. 47.

20. *Ibid.*, p. 42.

21. *Ibid.*, p. 282.

22. *Ibid.*, p. 290.

Así, podemos decir con Gilles Deleuze: «... Un accidente va a ocurrir, ocurre, ha ocurrido; pero asimismo es, al mismo tiempo, cómo se va a producir, cómo ya se produjo, y cómo está produciéndose; a tal extremo que, debiendo producirse, no se produjo y, produciéndose, no se producirá..., etc.».<sup>23</sup> Sólo entendido de esta manera, el tiempo humano puede ser pensado, a la vez, como diversidad de puntos de partida y de llegada.

Un segundo ejemplo puede ser el propio pensamiento de Prigogine, quien en sus propias palabras llegó a las ciencias «exactas» a partir de las ciencias humanas y, como se sabe, no sólo revolucionó la física posrelativista, sino que también ha logrado influenciar a otras disciplinas; entre éstas a la sociología. No expondré aquí las argumentaciones teóricas que sostienen el pensamiento del autor; solamente me limitaré a mostrar algunas de las consecuencias epistemológicas de interés para la sociología.<sup>24</sup>

Según este autor la física actual ha reencontrado una nueva coherencia centrada, no en la negación del tiempo, sino en el descubrimiento de éste en todos los niveles de la realidad física.<sup>25</sup> En efecto, a diferencia de Einstein y de Bergson, para quienes el tiempo finalmente no será objeto de la ciencia, para Prigogine la irreversibilidad de ciertos fenómenos conduce a una resistematización conceptual de la física y del propio tiempo.<sup>26</sup>

Hoy en día, la inestabilidad ha modificado nuestros conceptos de espacio-tiempo. Debemos entender que «la estructura del espacio-tiempo está ligada a la irreversibilidad o que la irreversibilidad expresa también una estructura del espacio-tiempo».<sup>27</sup>

La condición de inteligibilidad del mundo que la física clásica había otorgado al determinismo se ha venido abajo con nuevos datos que originaron una verdadera revolución conceptual. Pero, ¿cuáles son esos nuevos datos? Los que provienen de la

---

23. Gilles Deleuze, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine*, 2, Paidós, Comunicación, Barcelona, 1987, p. 138.

24. Para el lector interesado en una lectura menos compleja que la que ofrecen algunos de los textos de Prigogine, remito a los siguientes autores: Luis de la Peña, «El tiempo en la física», en Fanny Blanck de Cerejido (comp.), *Del tiempo*, Folios, México, 1985; Raymundo Mier, «Ilya Prigogine y las fronteras de la certidumbre», *Metapolítica*, vol. 2, octubre-diciembre, México, 1998, pp. 673-690.

25. Ilya Prigogine, «El redescubrimiento del tiempo I», *Pensar el tiempo. Pensar a tiempo*, Archipiélago, n.º 10-11, Barcelona, 1992, p. 78.

26. Ilya Prigogine, *El nacimiento del tiempo*, op. cit., p. 21.

27. *Ibid.*, pp. 96-97.

probabilidad estadística en la que se funda la termodinámica, y que muestra que un buen número de procesos físicos son asimétricos en el tiempo o, dicho de otra manera, marchan en una dirección pero nunca en la otra.

Para nuestro autor no resulta aceptable afirmar simplemente que en el nivel microscópico el tiempo es reversible, mientras que en el macroscópico no lo es. Intenta, por tanto, interpretar el nivel micro de manera que en él aparezca rota la simetría temporal y muestre, así, su carácter últimamente inestable. Lo macroscópico es el resultado de un caos dinámico generado en el nivel microscópico. De ahí que pueda afirmarse que el orden surge del caos. Por ello el tiempo, dice Prigogine, «es nuestra dimensión existencial fundamental [...] es la dimensión creadora, sorprendente y cambiante de toda realidad».<sup>28</sup>

La noción de «estructuras disipativas», expuesta por este autor en 1967, expresa las propiedades de los sistemas complejos —o alejados del equilibrio. Estas propiedades son: «sensibilidad y, por tanto, movimientos coherentes de gran alcance; posibilidad de estados múltiples y, en consecuencia, historicidad en las elecciones adoptadas por los sistemas».<sup>29</sup>

De ahí que el mensaje principal de la segunda ley de la termodinámica es que nunca podemos predecir el futuro de un sistema complejo; éste siempre estará abierto. La inestabilidad dinámica —que no radica en la insuficiencia de nuestro conocimiento, sino en la naturaleza dinámica de todo sistema— está en el origen de las nociones de probabilidad y de irreversibilidad. Lo anterior porque «la producción de entropía contiene siempre dos elementos dialécticos: un elemento creador de desorden, pero también un elemento creador de orden».<sup>30</sup>

No podemos prever el porvenir de la vida, o de nuestra sociedad, o del universo. La lección del segundo principio es que este porvenir permanece abierto, ligado como está a procesos siempre nuevos de transformación y de aumento de la complejidad. Los desarrollos recientes de la termodinámica nos proponen, por tanto, un universo en el que el tiempo no es ni ilusión ni disipación sino creación.<sup>31</sup>

---

28. Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 3.505.

29. *Ibid.* p. 32.

30. Prigogine, *El nacimiento..., op. cit.*, p. 48.

31. *Ibid.*, p. 98.

Si admitimos, con Prigogine, que el tiempo es creación, entonces no hay mejor régimen temporal que el de la historicidad humana —que abarca a una multiplicidad de historias acaecidas y posibles— para dar cuenta de la inestabilidad dinámica. Pero no se entienda esto como una prueba de correspondencia plena entre pensamiento y mundo; ello no va más con la visión indeterminista del mundo. Más que un patrón, el vínculo entre los modelos termodinámicos de la irreversibilidad y los procesos sociales constituye, como bien lo expresa Raymundo Mier: «un régimen de imaginación teórica»,<sup>32</sup> en el cual los alcances metafóricos del diálogo entre las ciencias toman un nuevo curso: el de la «imagen de un proceso humano abierto a la creación incesante y que en cada instante se enfrenta a condiciones que lo obligan a decidir en condiciones azarosas un trayecto no pocas veces trágico, pero no pocas veces luminoso».<sup>33</sup> En un interesante ejercicio Mier recupera los aportes de Prigogine para las ciencias sociales en dos sentidos. En el primero llama la atención acerca del «régimen intersticial de lo político» bajo el postulado de que «la naturaleza del poder es insoluble de una concepción del tiempo que se expresa en la tensión entre táctica y estrategia». El poder es, aquí:

[...] el nombre de la duración [...] es creador de tiempos sociales y representaciones de finalidad, de eficacia y de destino, es decir, crea expectativas y reticencias, fascinaciones y rechazos [...] Repetición, divergencia, creación, alianza son todas modalidades irreversibles del vínculo humano.<sup>34</sup>

En el segundo sentido, aborda las «metáforas de la multiplicidad del tiempo» para advertir que la memoria y la creencia, dada la diferencia de escala entre las mutaciones históricas y las de la vida individual, pueden ser vistas, desde la irreversibilidad, como:

[...] condiciones que limitan la variabilidad de las distribuciones de información y modifican la velocidad de la diseminación de la información, incitan o inhiben las resonancias del intercambio simbólico y, por lo tanto, determinan la capacidad del sistema para cruzar los umbrales de respuesta caótica o bien, para crear nuevas

---

32. Mier, *op. cit.*, p. 684.

33. *Ibid.*, pp. 689-690.

34. *Ibid.*, pp. 685-686.

pautas de equilibración y estructuración cuando la complejidad de los sistemas ha ingresado en condiciones de no equilibrio.<sup>35</sup>

En las ciencias sociales ha sido sobre todo Immanuel Wallerstein quien ha llamado la atención sobre esta naturaleza abierta del mundo social que se desprende, justamente, del entendimiento del tiempo como creación. Destacaré las que, para el tema que nos ocupa, me parecen sus contribuciones más importantes:

a) La crítica a la ciencia social clásica y a sus formas tradicionales de conocer y su apuesta explícita por un nuevo vínculo entre las dos culturas a partir de los estudios de la complejidad, tanto en las ciencias naturales como en los estudios culturales y sociohistóricos.<sup>36</sup>

b) La reconversión de los términos utilizados por Prigogine para proponer la noción de sistema-mundo histórico, al que define como «cierto todo social que posee límites espaciales (aunque cambien a lo largo del tiempo) y que evoluciona históricamente en el tiempo».<sup>37</sup>

c) La intención de comprender nuestros sistemas históricos a partir de la pluralidad temporal, de la distinción entre incertidumbres mayores y menores, entre ritmos cíclicos y tendencias seculares, así como la propuesta de un modelo de cinco tipos de TiempoEspacio y la distinción de aquel más adecuado para pensar los sistemas sociales históricos.<sup>38</sup>

---

35. *Ibid.*, p. 689.

36. «Las radicales y nocivas disyunciones mediante las que hemos separado al mundo y al conocimiento —lo humano y lo natural, lo particular y lo universal, las disciplinas idiográficas y las nomotéticas—, nos han llevado, dice, a percibir sólo dos modelos de TiempoEspacio. El de los acontecimientos ínfimamente pequeños del tiempoespacio episódico o geopolítico y el de las realidades infinitas y continuas del tiempoespacio eterno» (cfr. Wallerstein, *El fin de las certidumbres...*, *op. cit.*).

37. Y añade: «Para que podamos llamar a este todo social un sistema, tendremos que esgrimir que es relativamente autosuficiente y que, durante su evolución, mantuvo intactas ciertas características esenciales. Para que podamos hablar de un sistema que evoluciona, tendremos que identificar el momento en el que empezó a existir como sistema. Para que podamos hablar de una bifurcación sistémica, tendremos que identificar un momento en el que este sistema entró en crisis sistémica. En resumen, necesitaremos analizar tres períodos temporales diferentes: el período de génesis; el período de operación y evolución normal del sistema; el período de bifurcación, o crisis sistémica» (cfr. Wallerstein, *El fin de las certidumbres...*, *op. cit.*).

38. Los cinco TiempoEspacios propuestos son: TiempoEspacio episódico y geopolítico, TiempoEspacio coyuntural-ideológico, TiempoEspacio estructural, Tiempo-

d) El diagnóstico de nuestra contemporaneidad como una época de incertidumbre —en la teoría y en la práctica— y de bifurcación sin un sentido pre-determinado.

e) La incorporación de una dimensión ético-política, expresada en las nociones de «bifurcación» y de «libre albedrío» y que expone en el siguiente hilo argumental: la incertidumbre de la realidad conlleva opciones, éstas no pueden separarse de los compromisos de valor, presuposiciones y preferencias, por tanto «no existe ninguna búsqueda de la verdad que no implique argumentos acerca de lo bueno y lo bello».<sup>39</sup>

Pablo González Casanova también ha incursionado en las consecuencias que la asunción de la complejidad tiene para las ciencias sociales y en las «preguntas prohibidas» a las que abren los nuevos conceptos del «sistema-mundo capitalista». Estas preguntas atañen a «los problemas de las desestructuraciones y reestructuraciones, de las “desclasificaciones” y “reclasificaciones” de las relaciones sociales tanto en el sistema-mundo como en los subsistemas que lo integran». Al igual que Wallerstein, piensa que dichos problemas son «fuente de una problemática fundamental que vincula la heurística y la política de lo incierto a la “ley del sistema” y a la lucha por las mediaciones para construir un mundo más libre y menos desigual...».<sup>40</sup>

Para terminar: la noción de incertidumbre, compartida gracias al reconocimiento de la naturaleza no lineal de los procesos —físicos, biológicos, psíquicos, sociales, artísticos— conduce, casi de manera natural, hacia un replanteamiento de las fronteras disciplinarias, y hacia la transdisciplinariedad.

Siguiendo a Boaventura de Sousa Santos, hoy podemos postular ciertos principios del «paradigma emergente» o de las «nuevas ciencias» que son claramente transdisciplinarios. Dichos principios son: 1) todo conocimiento científico natural es también científico social. El conocimiento en el paradigma emergente se

---

Espacio eterno y TiempoEspacio transformacional (cfr. Immanuel Wallerstein, *Impensar las ciencias sociales*, CEIICH-UNAM/Siglo XXI, México, 1998, cap. 10: «El invento de las realidades del tiempoespacio: hacia una comprensión de nuestros sistemas históricos»).

39. Wallerstein, *El fin de las certidumbres*, op. cit., p. 32.

40. Pablo González Casanova, *Reestructuración de las ciencias sociales: hacia un nuevo paradigma*, CEIICH-UNAM, Colección Aprender a aprender, Serie Ciencias Sociales: algunos conceptos básicos, México, 1998, p. 30.

funda en una superación de aquellas distinciones que antes nos parecían obvias —naturaleza y cultura, vivo e inanimado, mente y materia, observador y observado, objetivo y subjetivo, individual y colectivo— y que hoy forman parte de un entramado cognoscitivo. En dicho entramado ya no hay reparo en la utilización de términos originados en ciencias diferentes como los de revolución social, violencia, estructura, dominación o democracia nuclear, que han servido a autores como Prigogine o Haken para explicar el comportamiento de las partículas; 2) todo conocimiento es, al mismo tiempo, local y total. Es total en tanto tiende al horizonte de la totalidad universal, pero es local en tanto se constituye alrededor de temas adoptados por grupos sociales concretos como proyectos de vida locales. Dicho conocimiento siendo total no es determinista, y siendo local no es meramente descriptivo. Es un conocimiento sobre las condiciones de posibilidad de la acción humana a partir de un espaciotiempo local y se constituye a partir de una pluralidad metodológica; 3) todo conocimiento es autoconocimiento. Los últimos avances de la microfísica, de la astrofísica, de la biología y de la propia física han restituido a la naturaleza las propiedades que la ciencia moderna les expropiara. Hoy, la ciencia no descubre sino crea y el acto creativo es protagonizado por un sujeto o una comunidad científica; 4) todo conocimiento científico tiende a constituirse en sentido común. La nueva ciencia procura rehabilitar el sentido común para reconocerle algunas virtudes que pueden enriquecer nuestra relación con el mundo. Aunque en sí mismo el sentido común es conservador, interpenetrado con el conocimiento científico puede dar lugar a una nueva racionalidad: a una configuración de conocimientos.<sup>41</sup>

De las varias maneras de entender la transdisciplinariedad —más allá de las disciplinas, a través de éstas o transformándolas— Marcus Solomon considera que la segunda es la más operativa y realista.<sup>42</sup> Considero que está en lo correcto: dicha alternativa nos permite reconocer las nociones clave que pueden funcionar como puentes que, corren «a través de las discipli-

---

41. Cfr. Boaventura de Sousa Santos, *Um discurso sobre as ciencias*, Ed. Afrontamento, 9.ª ed., Portugal, 1997.

42. Cfr. Marcus Solomon, *Vers une approche transdisciplinaire du temps*, Editions Le Mail, 1994.

nas», enriqueciendo sus formas de conocimiento. Creo también que, por ahora, aspirar a la univocidad y la unificación conceptual de nociones tan polisémicas como las de no linealidad, bifurcación, emergencia, caos, etc., puede resultar demasiado arriesgado. Mejor será que las sigamos utilizando como metáforas de un régimen de imaginación teórica —como diría Mier— que ha demostrado ya su enorme riqueza en el plano de nuestra comprensión del mundo.

#### 4.2. La perspectiva filosófica o el tiempo como límite

El cambio y la transformación que dan lugar a la Historia —y a las historias— existen justamente porque el mundo, en su devenir, está siempre inconcluso. El devenir resulta, en todo instante, una síntesis entre el límite y lo ilimitado.

PAOLO ZELLINI

Aunque la revolución científica expulsó la filosofía al reino de lo extra-científico durante varias décadas,<sup>43</sup> puede reconocerse una larga tradición en la cual, en el desciframiento del tiempo, la filosofía, la cosmología y la física han marchado más o menos al unísono y nutriéndose una de la otra o, a menudo, anticipándose una a la otra. Hoy en día la metafísica ya no aparece solamente como el «pensamiento a derrotar» y muchas ideas originadas en ésta son incorporadas a las argumentaciones científicas. Los físicos, por ejemplo, están recurriendo de nuevo al saber filosófico para lograr un nuevo entendimiento del tiempo y del espacio que les permita lograr el tan anhelado sueño de fusionar la mecánica cuántica y la relatividad.<sup>44</sup>

Por otra parte, y quizá esto es lo más importante, las ciencias de la materia han formulado algunas de esas preguntas radica-

---

43. Al finalizar el siglo XVIII se consumó el divorcio entre la filosofía y la ciencia, mediante la institucionalización de facultades de ciencias y de humanidades separadas. Sólo a últimas fechas la discusión sobre el vínculo entre las «dos culturas» ha cobrado nuevos bríos (cfr. Immanuel Wallerstein, «El espaciotiempo como base del conocimiento», *Análisis Político*, n.º 32, septiembre/diciembre 1997, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Colombia, pp. 3-15).

44. Cfr. George Musser, «Un agujero en el corazón de la física», *Scientific American México*, año I, n.º 5, p. 28.

les —tan propias de la filosofía— que han derivado en conceptos capaces de innovar nuestras formas de pensar, de conocer y de transformar el mundo. En ese sentido, constituyen aportes de gran importancia para la epistemología, para la filosofía y para el propósito que he enunciado: el de enriquecer los contenidos de la sociología del tiempo.

No ignoro que los amplísimos desarrollos filosóficos en torno al tiempo, en Oriente y Occidente, han constituido el meollo de la metafísica, de la razón y de su crítica, y de las ricas y profundas cosmovisiones de culturas ancestrales. Sería desmesurado intentar aquí una visión sintética de estos desarrollos. Mi interés va, más bien, en el sentido de destacar el papel asignado a la idea de límite —abierto hacia el futuro— en una parte del pensamiento filosófico moderno.

Sin duda, el abanico de autores que se podrían tratar es considerable, y nos permitiría reconocer diversos enfoques de acuerdo con la dimensión del tiempo que se enfatiza: la sucesión de instantes o la duración del presente; el tiempo métrico del calendario o el tiempo subjetivo. Sin ser los únicos, Ernst Bloch, Henri Bergson, Cornelius Castoriadis, Ignacio Ellacuría, Edmund Husserl, Karel Kosik, Emmanuel Lévinas, George Luckas, Maurice Merleau-Ponty, Hans Reichenbach, Jean Paul Sartre, Eugenio Trías, Ramón Xirau, María Zambrano, Xavier Zubiri y, desde luego, Martin Heidegger pueden considerarse como autores modernos que, sin hacer sociología, ofrecen algunas claves fundamentales para hacer inteligible el tiempo social.

Tal y como dije arriba, sería imposible intentar aquí una síntesis de sus aportaciones. Por ello me conformaré con mostrar las contribuciones de algunos de ellos, a partir de una idea compartida por algunos y que, como toda idea-fuerza, tiene el atributo de sintetizar otras muchas nociones de gran importancia. Me refiero a una idea cuya coincidencia con las conclusiones a las que llegan las ciencias de la complejidad a partir del reconocimiento de lo no lineal es realmente notable. Es la idea de *apertura* o *liminaridad*, que en el ámbito del análisis social puede incluir a otras como asombro, creatividad, contingencia, libertad, transformación, utopía, futurición, emancipación. En la posibilidad que tiene el hombre de colocarse en los intersticios, que «abren» su experiencia hacia varios presentes simultáneos, con sus pasados y sus futuros posibles, radica justamente

su capacidad para hacer del tiempo un aliado en la transformación del mundo.<sup>45</sup>

La lejana noción aristotélica de «lo ilimitado» ya adelantaba algunos de los contenidos de la idea de lo liminar. Lo ilimitado, decía Aristóteles «no es aquello fuera de lo cual no hay nada, sino aquello fuera de lo cual hay siempre algo». La dialéctica entre dos principios opuestos, el del límite «que hace existir concretamente a cada objeto», y el de lo ilimitado que «obstaculiza la tendencia de todos los objetos a permanecer rígidamente radicados en los contornos de su existencia», define una dialéctica de las cosas que no puede entenderse sino como duplicidad temporal.<sup>46</sup>

Aristóteles se ocupó, también, de un problema íntimamente ligado a la liminaridad: el de la contingencia que se opone a lo necesario. Después, la literatura lógica clásica definiría lo contingente como la posibilidad «de que algo sea y la posibilidad de que algo no sea» y, más tarde, el filósofo Boutroux, quien dedicó todo su pensamiento a dicho tema, afirmó que las «diversas capas de lo real son contingentes una con respecto a las otras». La eliminación de la necesidad total le lleva a sostener que de no existir contingencia no podría haber en el mundo ni novedad ni realidad. Para que haya realidad hay que admitir algo nuevo que no se haya contenido en la posibilidad. La máxima contingencia coincidirá con la máxima libertad, la máxima conciencia y la máxima realidad.<sup>47</sup>

La contingencia —más propia de las sociedades secularizadas que de aquellas para las cuales el observador de la totalidad temporal era un dios omnipresente— puede ser vista como la «posibilidad de que ocurra lo otro de lo esperado, la negación de lo imposible y de lo necesario».<sup>48</sup> Pero si la contingencia es la apertura del mundo frente al hombre, hacia lo no necesario, ¿de qué límite y de qué apertura hablamos? Se trata de un límite abierto, de la apertura del sujeto hacia el tiempo: hacia su propio pasado y hacia su propio futuro. En particular, es la capacidad de expec-

---

45. Cabe aclarar que las ideas de la apertura, lo liminar, lo potencial, lo posible, la futurición, que aluden a la capacidad del hombre por prefigurar nuevos mundos, han sido desarrolladas, también, por algunos sociólogos. Entre otros, el propio Wallerstein, Boaventura de Sousa y Zemelman, a quienes abordaremos en otro apartado.

46. Paolo Zellini, *Breve historia del infinito*, Siruela, Madrid, 1980, pp. 13 y ss.

47. Ferrater Mora, *op. cit.*, pp. 146-147.

48. Beriain, «*La construcción social...*», en Valencia, *op. cit.*, p. 477.

tativa, de prospectiva, de futurición, de anhelo o de esperanza, lo que caracteriza al hombre como ser histórico. Varios filósofos coinciden en el señalamiento anterior.

Sin duda, Heidegger puede ser visto como un referente ineludible para la discusión: ya sea que se le exalte o que se le denoste, representa un punto de partida obligado. No me voy a detener en la impresionante obra del autor de *El ser y el tiempo*, solamente señalaré unos cuantos de sus aportes en torno a la historicidad y a la apertura.<sup>49</sup>

Heidegger plantea una pregunta crucial: ¿qué estructura tiene que tener el concepto de tiempo en la ciencia histórica para poder entrar en función como concepto de tiempo de acuerdo con la finalidad de esta ciencia? Su respuesta delimita el tiempo histórico como diferente del tiempo científico natural: los momentos del primero pueden distinguirse por su posición en una serie; los del segundo, cualitativos, son diferentes cada uno en la estructura de su contenido. Por ello, lo cualitativo del concepto de tiempo histórico no es sino «la condensación de una objetivación de la vida dada en la historia [...]».<sup>50</sup>

Apartado de toda concepción que reduzca el tiempo histórico al sucederse de los «ahoras» que señala el reloj, Heidegger hace radicar en el futuro el núcleo de la temporalidad humana. La asimilación entre el tiempo y el «ser-ahí» le permiten plantear que el hombre no es sino tiempo, o más correctamente, que el tiempo es temporal en tanto carece de sentido previo. «El ser futuro, como posibilidad del ser-ahí en cuanto respectivo de cada uno, da tiempo, porque *es* el tiempo mismo.»<sup>51</sup> Existir es, para este filósofo, algo más que nuestra aparición como entes de presencia. La particularidad del «ser ahí», a diferencia de otros entes, radica, más bien, en su proclividad a las posibilidades. Ser-

---

49. Remito al lector interesado a la siguiente bibliografía: George Steiner, *Heidegger*, FCE, Colección Breviarios, n.º 347, México, 1983; José Gaos, *Introducción a «El ser y el tiempo» de Martin Heidegger*, FCE, México, 3.ª reimp., 1996; Françoise Dastur, *Heidegger e a questão do tempo*, Instituto Piaget, Colección Pensamento e filosofia, Lisboa, 1997; Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *La segunda mitad de ser y tiempo. Sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*, Ed. Trotta, Colección Estructuras y procesos, Serie Filosofía, Valladolid, 1997.

50. Martin Heidegger, *El concepto de tiempo en la ciencia histórica* (trad de Elbio Caletti), *Zeitschrift für Philosophie Kritik*, Band 161, Leipzig, 1916, pp. 173-188.

51. Martin Heidegger, *El concepto de tiempo*, Ed. Trotta, Colección Mínima, 2.ª ed., 2001, p. 49.

ahí, existir, significa poner en tensión la realidad presente hacia la posibilidad, hacia el futuro.

Un filósofo más cercano a nuestra época, Eugenio Trías, aclara en su *Filosofía del futuro* lo que ésta significa: «filosofía capaz de determinar la trascendencia desde una perspectiva radicalmente inmanente». Y agrega, con Nietzsche, que el hombre puede ser definido como «flecha de anhelo hacia la otra orilla [...] apertura radicalmente humana hacia la dimensión futuro».<sup>52</sup>

Hay historia, en el sentido riguroso del término, allí donde se abre la dimensión futuro. Es más, lo que hace que un ser sea histórico es el hecho de que el «futuro» sea la fuente fundamental de sus estímulos o motivaciones. Esto es lo característico del hombre y, también, de la cultura humana.<sup>53</sup>

Sin duda, la idea de liminaridad, o del sujeto situado en el límite de toda apertura, es llevada por Lévinas hasta su extremo más radical: el de la relación con el otro como alteridad radical. «El “movimiento” del tiempo, entendido como trascendencia al infinito de lo “completamente Otro”, no se temporaliza de forma lineal [...] su forma de significar [...] se desvía para penetrar en la aventura ética de la relación con otro hombre».<sup>54</sup> Por ello, la invasión del porvenir por parte del presente no puede ocurrir al sujeto solitario; sólo a la relación intersubjetiva. La condición del tiempo es, por tanto, la relación entre seres humanos, la historia.<sup>55</sup>

Desde la perspectiva del materialismo histórico, la idea original de Marx de que «el presente se halla por doquier preñado de futuro», puede ser apreciada, en sus múltiples reactualizaciones, bajo la idea central de la praxis humana como el dispositivo por excelencia para la transformación del mundo. Se puede decir que la perspectiva marxista rompe con la visión lineal de la dialéctica y concuerda más con una noción de liminaridad como apertura hacia múltiples futuros posibles.

---

52. *Ibíd.*, pp. 133-134.

53. Eugenio Trías, *Filosofía del futuro*, Ed. Destino, Colección destinolibro, n.º 368, Barcelona, 1995, p. 132.

54. Emmanuel Lévinas, *El tiempo y el otro*, Paidós/ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1993.

55. *Ibíd.*, p. 121.

La historia, como dialéctica de la libertad y la necesidad —una arena en la que nada es absolutamente casual y nada es absolutamente necesario—, es puesta por Karel Kosik como la condición misma de existencia del hombre. El hombre, dice, sólo se realiza en la historia y el sentido de ésta no se encuentra sino en la historia misma. El despliegue del hombre en la historia es el único sentido de la historia.<sup>56</sup>

El hombre no supera (trasciende) originariamente la situación con su conciencia, intención y sus proyectos ideales, sino con la *praxis* [...] Con su acción el hombre inscribe significados en el mundo y crea la estructura significativa del propio mundo.<sup>57</sup>

Una escuela filosófica que va de Zubiri a su discípulo Ellacuría y de éste a sus propios pupilos, constituye una veta de pensamiento que centra sus reflexiones en el problema de la praxis; esto es, de la acción del hombre como ser histórico.

La historia es concebida como el lugar de la imbricación entre realidad e inteligencia, entre hombre y mundo. La realidad histórica es una realidad superior, que incluye y sintetiza a todas las demás. Es, dice Ellacuría, «la realidad entera asumida en el reino de la libertad; es la realidad mostrando sus más ricas virtualidades y posibilidades».<sup>58</sup>

La idea es que la realidad, cualquier realidad, es histórica y sólo un logos histórico puede dar razón de ella. Un logos puramente natural, como el discurso científico-tecnológico, nunca podría dar razón adecuada de una realidad que es más que naturaleza.<sup>59</sup>

Pero la argumentación va más allá: no se trata sólo de afirmar la naturaleza histórica de toda realidad —cosa que Elias mostró ya de manera convincente—, sino de postular que la historicidad es un ámbito que contiene más realidad que la que comúnmente se le asigna como devenir lineal, porque es el único en el que ésta puede crearse. En la realidad histórica, ésta se nos otorga en su más alta forma: como campo abierto de las máxi-

---

56. Cfr. Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, pp. 250 y ss.

57. *Ibid.*, p. 259.

58. Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA editores, San Salvador, 1990, p. 43, cit. en Víctor Flores, *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, Colección Filosofía de Nuestra América, UIA-Miguel Ángel Porrúa, México, 1997, p. 43.

59. Flores, *op. cit.*, pp. 40-44.

mas posibilidades de despliegue de lo real. Es el lugar de la praxis, entendida como «la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica».<sup>60</sup>

Lo que aquí se quiere indicar [es] que puede hablarse formalmente de más o menos realidad [...] algunos de los procesos reales no sólo dan paso a realidades nuevas sino que dan paso a nuevas formas de realidad [...] La vida no es sólo una realidad distinta que la materia pura, sino que es otra forma [...] de realidad posterior y superior [...] El mundo de las cosas reales no sólo está abierto a nuevas cosas reales, sino a nuevas formas de realidad en cuanto tal.<sup>61</sup>

Ya se ha mencionado que esta perspectiva de la historicidad es tributaria del sistema filosófico zubiriano. Vale la pena, pues, recordar el sustrato en el que se funda la idea de la realidad social como creación. Al final de su argumentación sobre el Tiempo, Zubiri llega a la conclusión de que el tiempo humano supera, incluyéndolas, la sucesión y la duración, en una estructura temporal que denomina como precesión. Es el futuro determinando el presente. El hombre, afirma, está constitutivamente abierto al futuro, es capaz de anticiparse a su presente, de hacer proyectos. La conciencia, entonces, no avanza sino que se anticipa, y no lo hace en un transcurso sino en un «campo temporal».<sup>62</sup>

El tiempo, abierto al futuro, abierto al pasado y al presente, no me pone delante de los ojos algo que transcurre. Me pone delante de los ojos el campo del tiempo como futurición, como presentidad y como preterición.<sup>63</sup>

Ahora bien, cuando esa capacidad de «futurición» del hombre es vista en términos colectivos, podemos hablar de historicidad. Ésta puede ser concebida como «un carácter de la actividad humana (en tanto) dinamismo de apropiación social de posibilidades».<sup>64</sup>

---

60. Ignacio Ellacuría, «Función liberadora de la filosofía», *ECA*, n.º 435-436, p. 57, *cit.* en Flores, *op. cit.*, p. 44.

61. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 38, *cit.* en Flores, *op. cit.*, p. 178.

62. Zubiri, *op. cit.*, pp. 276-279.

63. *Ibíd.*, p. 279.

64. Antonio González, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Ed. Trotta/ Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1997, p. 159.

A este dinamismo social de posibilitación se le puede denominar historia: por ello no hay historicidad al margen de la socialidad, así como no puede haber socialidad al margen de la multiplicidad de posibilidades, ritmos y métricas en las que se configura toda acción humana.

Como puede apreciarse, el argumento va en el sentido de señalar que la idea de posibilidad contiene más realidad que la sola idea de lo real. O, dicho en otros términos, que la idea de lo real es más rica cuando incluye, junto a lo devenido, lo virtual de la realidad. La posibilidad es un campo abierto: no es certidumbre ni se reduce a una proyección estadística, es la forma que se le puede dar a las cosas (o morfogénesis).

Si partimos de que las realidades son múltiples y diversas, entonces todo es posible y, a la vez, todo imposible. «Sólo la acción humana transforma la imposibilidad en posibilidad, pero únicamente lo que es posible en la realidad».<sup>65</sup>

Para terminar, abordaré a un autor que considero imprescindible para dar cuenta del mundo social como un territorio abierto a la creación. Se trata de Ernst Bloch, el «filósofo de la esperanza», el representante de ese «marxismo cálido» que tanto ha contribuido a introducir en el pensamiento crítico ese logos humanista centrado en la idea del *novum*, de lo posible.

La idea blochiana de sistema abierto puede ser afín a la concepción de los sistemas complejos, si admitimos esa interesante veta antideterminista de Bloch, que lo lleva a pensar la historia como «el espacio y el tiempo de lo insólito y de lo distinto», como una arena en la que el futuro mejor «no está presente y es frustrable».<sup>66</sup>

Lejos del idealismo al que en ocasiones se le ha condenado, puede pensarse que Bloch recupera lo posible en el plano mismo de la realidad signada por los procesos materiales. La ontología del «todavía-no», supone que «la realidad avanza en su frente procesual merced a la existencia de lo posible. Posible es lo que se encuentra parcialmente condicionado, lo que no está cerradamente determinado».<sup>67</sup> Esta formulación tiene una ex-

---

65. Gurméndez, *op. cit.*, p. 137.

66. José Gimbernat, *Ernst Bloch, Utopía y esperanza*, Cátedra, Colección Teorema, Madrid, 1983, pp. 50-51.

67. *Ibid.*, p. 66.

presión epistemológica en la enunciación lógica de la posibilidad «S todavía no es P», que implica una ruptura del principio de identidad tan característico del determinismo, y se acerca, en cambio, a la dialéctica negativa —expresada después por Adorno— y que hace recaer la relación de conocimiento en el presente-futuro antes que en la causalidad del pasado-presente.<sup>68</sup>

Aunque Bloch no abunda en los términos «tiempo», o «limitaridad», sus nociones están preñadas de estas categorías hasta la médula. Tres categorías pueden destacarse: a) *frente* —al que bien podríamos caracterizar como *kairós*—: es el ahora en el que se gesta lo aún no nacido, ese breve espacio en el que el pasado ha caducado y el futuro busca irrumpir. La encrucijada donde se decide, o se impide, la llegada de lo que está en ciernes, el punto en el que presionan las tendencias y las latencias de la realidad; b) *novum* o «lo nuevo»: categoría que, a diferencia de Bergson —para quien lo nuevo es simplemente lo que se opone a la repetición y no es, por tanto, auténtico, puesto que no contiene realmente el futuro—, en Bloch refiere la repetición «del contenido final mismo todavía no realizado»; c) *ultimum* o «la tendencia», que puede ser vista como la arena en la que la novedad triunfa gracias a un salto total fuera de todo lo anterior.<sup>69</sup>

### 4.3. La sociología del tiempo de naturaleza fundacional o la creación social del tiempo

Es justo reconocer que en el marco de la perplejidad emocional y de la confusión conceptual que ha rodeado a un tema como el del tiempo, la perspectiva sociológica puede ser vista como una disciplina que ofrece una buena cantidad de recursos para desenmarañar el asunto.

Debo aclarar que cuando hablo del punto de vista sociológico lo hago pensando en que, más allá de la existencia evidente de grandes tradiciones que definen —cada una a su modo— la so-

---

68. «S todavía no es P, el proletariado todavía no ha sido suprimido, la naturaleza no es todavía Patria, lo propio todavía no es realidad prescrita: este todavía-no situado en proceso, ciertamente alcanzado en parte o en primera consecución de su horizonte constructivo, hace madurar simultáneamente la fe en el sentido del esfuerzo humano y verdadero, y su optimismo militante» (*ibíd.*, p. 71).

69. Ernst Bloch, *El principio esperanza*, t. I, Ed. Aguilar, Madrid, 1979, p. 191.

ciología, puede hablarse de cierta perspectiva conformada por un conjunto mínimo de «acuerdos previos» que, en palabras de Wallerstein, constituyen su propio legado. Este autor deriva dichos acuerdos de los tres clásicos más grandes de la sociología —Durkheim, Marx y Weber— en la forma de tres axiomas simples: «la realidad de los hechos sociales, la perennidad del conflicto social, la existencia de mecanismos de legitimación para contener el conflicto, que conforman una base mínima coherente para el estudio de la realidad social».<sup>70</sup>

Para el tema que nos interesa, se destacan tres puntos de vista comunes a la sociología, y no excluyentes entre sí:

a) El que postula la naturaleza social de toda conceptualización sobre el tiempo, así como la función primordial que en el plano social juega dicha conceptualización. Esta postura bien podría estar representada por Durkheim y después por Elias.

b) Aquel otro derivado de Marx y de algunos otros autores —como el historiador inglés E.P. Thompson—, que plantea la indisolubilidad de la relación entre tiempo, trabajo y clase, para develar al tiempo como una categoría expresiva de la determinación social del valor en diversos momentos y trayectorias históricas. Por ello se puede decir que el valor heurístico de la noción del tiempo en Marx debería ser irrenunciable para la sociología.

c) El que funda, con Weber, una sociología que no puede prescindir del tiempo histórico, y de las particulares conformaciones de cada espacio-tiempo, aun cuando este autor no lo denominara con dichas palabras y, de hecho, no desarrollara ninguna teoría sobre el tiempo, mas sí sobre el conocimiento histórico del mundo social.

Desde la «sociología del tiempo», Durkheim ha sido reconocido como el gran fundador de la subdisciplina. Sin duda esto sucede porque Durkheim logró plantear el problema en términos sociológicos, pero también porque dicha subdisciplina ha dejado de lado otros aportes —como los que provienen del propio Marx— útiles sin duda para pensar el tiempo como tiempo social.

De hecho Durkheim no nos legó una teoría acabada sobre el tiempo social, pero tuvo el mérito de trasladar el problema desde

---

70. Immanuel Wallerstein, *Conocer el mundo. Saber el mundo. El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, CEIICH-UNAM/Siglo XXI, México, 2001, p. 261.

la filosofía hacia el terreno sociológico, al plantear la supeditación del tiempo a la organización social. En *Las formas elementales de la vida religiosa* abordó el papel del calendario en la organización de las sociedades humanas para develar que «un calendario da cuenta del ritmo de la actividad colectiva al mismo tiempo que tiene por función asegurar su regularidad». Con ello, no es la vida social la que se organiza en un tiempo exterior a ella, sino que crea su propio tiempo.<sup>71</sup> A diferencia del tiempo newtoniano, absoluto, verdadero y homogéneo, en Durkheim encontramos un tiempo relativo y convencional, cuya medida depende de las actividades primordiales de la sociedad.

De nuevo, el tiempo como creación social que moldea a sus propios creadores; el tiempo social como representación colectiva en el marco de una sociedad entendida como una «realidad *sui generis* con características propias que no se encuentran, o no se encuentran bajo la misma forma, en el resto del universo».<sup>72</sup>

Pero el tiempo en Durkheim no se reduce a ser un símbolo social ajeno al mundo físico-natural del hombre. Por el contrario, el origen social de un símbolo como el del tiempo, dice el autor, nos permite presumir que está fundado en la naturaleza de las cosas. Por ejemplo, dice, «el ritmo de la vida social es lo que está en las raíces de las categorías de tiempo. Pues si existe un ritmo de vida colectiva se puede estar seguro de que hay otro propio de la vida individual, y más generalmente, otro de la vida del universo».<sup>73</sup>

En un excelente texto sobre *La sociología de Emile Durkheim*, Ramos señala que dicho autor abordó el problema del tiempo en tres variantes: las relaciones entre la ciencia y el tiempo, el análisis del tiempo como teoría sociológica de las categorías, que pretende resolver el problema de la fundamentación del conocimiento, y propiamente una sociología del tiempo que analice las relaciones entre marcos sociales y marcos temporales en sus distintas manifestaciones sociohistóricas.<sup>74</sup>

Ahora bien, esta idea del tiempo como una representación socialmente compartida, como un símbolo construido colectivamente

---

71. Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal Universitaria, Madrid, 1982, p. 9.

72. *Ibid.*, p. 4.

73. *Ibid.*, p. 16.

74. Ramos, *La sociología de Emile Durkheim...*, op. cit., pp. 85-86.

te, que aparece apenas insinuada en unos cuantos párrafos de *Las formas elementales de la vida religiosa*, será desarrollada extensamente, varias décadas después, por dos grandes sociólogos del tiempo: Eviatar Zeruvabel y Norbert Elias. Para ambos, el tiempo es cultura, antes que naturaleza, es construcción social-histórica que se expresa en variadas formas de organización temporal compartidas colectivamente por las sociedades.

Siguiendo el interés de Durkheim por el calendario, Zeruvabel ha mostrado cómo el ciclo semanal —una experiencia del tiempo como dimensión discontinua— es distintivamente humano, es fruto de una convención social que nada tiene que ver con el tiempo cósmico o natural ni es, tampoco, un fenómeno universal. La semana, dice este autor, «es el único componente rítmico de nuestro ambiente que es esencialmente artificial y totalmente inconsciente de la naturaleza».<sup>75</sup> Días ordinarios y extraordinarios, días grises y coloridos, festivos y rutinarios, nos proveen de un verdadero «mapa temporal», de un ritmo común, para ubicarnos en sociedad. En dicho «encaje temporal», la experiencia cualitativa del tiempo permite diferenciar entre cada día de la semana, llegando a perderse la equivalencia físico-matemática de cada intervalo de 24 horas.

Desde un punto de vista como el de Elias, el tiempo existe como dimensión simbólica, como síntesis de altísimo nivel de abstracción, como una institución de factura humana, eminentemente histórica. Este autor toma en sus manos la tarea de desentrañar el tiempo desde una perspectiva histórica y sociológica. Tiene mucha razón cuando afirma que el tiempo es el resultado de un saber social acumulado y, por ello, una «síntesis simbólica de alto nivel». El tiempo físico, dice, «fue una ramificación relativamente tardía del tiempo social. Pero los físicos y los filósofos perdieron pronto de vista [...] el nexo de su saber con el suelo nutricional de la sociedad que va desarrollándose».<sup>76</sup>

Elias da cuenta de la enorme complejidad que encierra esa acumulación de saberes sociales que derivan en símbolos abstractos, como el tiempo, que de tan habituados a ellos, podemos adoptarlos como una «segunda naturaleza». Pero a la par que complejiza nuestro tiempo, logra por la vía de la historización lo

---

75. Zeruvabel, *The seven day...*, *op. cit.*, p. 139.

76. Elias, *op. cit.*, p. 118.

que muchos filósofos seguramente anhelaban: ofrecer una imagen diáfana de los mecanismos concretos que lo constituyen.

Si la experiencia histórica muestra que la percepción y conceptualización del tiempo físico tuvo un origen eminentemente social, que hemos tendido a olvidar, entonces sería preferible hablar de una organicidad del tiempo físico-social. O dicho en términos más sencillos: recordar que «cuando se estudia el tiempo, se investiga a los hombres en la naturaleza».<sup>77</sup>

Ese tiempo instituido e instituyente hoy nos parece tan natural que solemos olvidar, demasiado a menudo, que hizo falta un largo camino para que nuestros aniversarios pudieran ser señalados en un almanaque, y asistir puntuales, o retrasados, a las citas que nos recuerdan nuestras agendas.

En efecto, el tiempo puede desmitificarse. Nos damos cuenta de que el reloj no mide propiamente el tiempo, sino que permite sincronizar series de hechos mediante un proceso normalizado socialmente como medida. Entonces, de pronto, es posible redescubrir una índole de lo temporal que parece más nítida, aun cuando podamos reconocer la enorme complejidad social que encierra su conversión en un sistema de comunicación intersubjetiva generalizada.

Y aledañamente, podemos recordar la paradoja que encierra el férreo control que los relojes y calendarios, que hemos construido a lo largo del proceso de la civilización, ejercen sobre nosotros y nuestro asombro maravillado frente a ellos. «Los calendarios y las esferas de los relojes de factura humana dan testimonio del carácter simbólico del tiempo. Pero con frecuencia el tiempo ha parecido a los hombres un enigma».<sup>78</sup>

La pregunta es, entonces: ¿por qué los hombres necesitan determinaciones del tiempo? Lo necesitan para orientarse, dice Elias, porque dependen para su subsistencia del aprendizaje de los símbolos sociales, y esta dependencia es un rasgo fundamental del proceso civilizador.<sup>79</sup>

Queda pendiente, sin embargo, en Durkheim y en Elias una cuestión crucial: la caracterización de la naturaleza de ese Tiempo que se concibe como representación o símbolo social.

---

77. *Ibíd.*, p. 110.

78. *Ibíd.*, p. 39.

79. *Ibíd.*, pp. 30-33.

Sin duda, desde la perspectiva de las nuevas ciencias podríamos reprochar a Durkheim, y también a Elias, por no abundar sobre la naturaleza de aquello que el símbolo al que aluden simboliza. Esto es, sobre aquellas que puedan ser consideradas como las características cruciales del Tiempo en general y que la física post-newtoniana ha centrado en las ideas de los tiempos locales, y del tiempo como creación e irreversibilidad.

Dicho de otra manera: no basta con señalar que el tiempo es una representación social o un símbolo de altísimo nivel de abstracción. Lo es, representación y símbolo, de algo que no puede confundirse sin más con lo representado o con lo simbolizado.

No obstante lo anterior, este tipo de perspectiva sociológica sobre el tiempo, inaugurada por Durkheim y continuada, entre otros por Elias y Zerubavel, tiene grandes méritos. En el caso de Durkheim, ya lo he señalado, trasladar el problema hacia la sociología. En el caso de Elias, el solo hecho de reparar en la condición social del tiempo, dice Josu Landa, «da pie a la posibilidad de leer los signos del tiempo en los procesos sociales, lo que equivale a decir que abre una nueva vía de producción de sentido, a propósito de la realidad social asumida en toda su complejidad y riqueza de dimensiones».<sup>80</sup>

La segunda perspectiva que he distinguido en el ámbito del pensamiento fundacional sobre el tiempo social es la que viene de la tradición marxista. Se trata de una óptica de análisis de enorme riqueza que, sin embargo, ha sido bastante ignorada por la sociología del tiempo. En el pensamiento de Marx el tiempo aparece como la clave de la teoría del valor-trabajo, y el problema del presente histórico y de su transformación influye todavía en las discusiones marxistas y posmarxistas sobre las posibilidades de cambiar el mundo.

Para el tema que nos ocupa, creo que pueden explorarse tres líneas teóricas, íntimamente vinculadas, y de gran importancia en esta perspectiva: *a)* la que asocia tiempo y trabajo para mostrar el núcleo constitutivo del capitalismo tal y como lo hizo Marx en *El Capital*; *b)* la que funda una visión histórica e historizante del tiempo visto como multiplicidad de ritmos que atañen, entre otros, al acontecimiento, la coyuntura y la estructura para lograr

---

80. Josu Landa, «Norbert Elias: la metáfora del tiempo social», documento fotocopiado.

el análisis de la complejidad de cada presente, tal y como lo hiciera el mismo autor en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, entre otras de sus obras. Tradición, esta última, que ha sido continuada con enorme fuerza por otros autores, como E.P. Thompson en su ya clásica obra *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, y c) por último, la que analiza las características del sistema histórico capitalista, sus ciclos y sus mudanzas, y, sobre todo, el problema de las alternativas a dicho sistema. Una sociología histórica que abreva del marxismo y que se centra en los procesos de larga duración ha sido desarrollada, entre otros, por Pablo González Casanova, Samir Amin e Immanuel Wallerstein.

Desde la perspectiva marxista, como sabemos, el valor de la mercancía se define a partir del «tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción». Dicho tiempo es «aquel que se requiere para producir un valor de uso cualquiera, en las condiciones normales de producción y con el grado medio de destreza e intensidad de trabajo imperantes en la sociedad». Así, las mercancías «no son [...] más que determinadas cantidades de tiempo de trabajo cristalizado».<sup>81</sup>

En efecto, la asimilación entre tiempo y trabajo permite apreciar de manera nítida la característica fundamental de una civilización signada por el valor y la acumulación, en la cual todo aquel que no acceda al trabajo productivo, creador de valor, puede considerarse como una verdadera amenaza al sistema. La entronización del *Homo oeconomicus*, que se sitúa incluso por encima del *sapiens* y del *faber*, ha dado la razón a Marx cuando éste situó el trabajo-tiempo como la clave de la comprensión del capitalismo. Como señala acertadamente Emma León:

Trabajo y reloj, actividad e instrumento, son unificados en una configuración perceptual colectiva de una mentalidad que niega la cualidad diversa de los haceres humanos y su heterogeneidad de ritmos y duraciones, y que opone y afirma lo que será objeto de análisis y crítica: la representación cuantitativa del trabajo y su medición por el tiempo de trabajo.<sup>82</sup>

---

81. Karl Marx, *El capital*, vol. I, FCE, México, 8.ª reimp., 1976, p. 7.

82. Emma León, *De filias y arquetipos. La vida cotidiana en el pensamiento moderno de Occidente*, Anthropos/CRIM-UNAM, Barcelona, 2001, p. 83.

Pero la conceptualización marxista del tiempo como trabajo debe ser vista más allá de su valor descriptivo de una sociedad como la capitalista. Su mayor valor consiste en otorgar una clave de lectura acerca de la lógica asociada a una temporalidad construida socialmente y que ha llegado a dominar al planeta entero, pero que no es, por ello, la única lógica posible. En efecto, la equivalencia entre tiempo-trabajo-salario-dinero, que ha cristalizado en la trillada frase que convierte el dinero en tiempo y el tiempo en dinero, permea de cabo a rabo a una racionalidad económica que entroniza a Occidente, y su lógica económica asociada, en un logos universal. Logos dentro del cual otro tipo de prácticas y de relaciones sociales —como la economía de autoconsumo, o el intercambio no monetario de alimentos, por ejemplo— resultan no sólo anacrónicas sino inaceptables.

Así, la lógica de la acumulación —con todo su caudal de tendencias y de transformaciones— que ha dado lugar a un buen número de análisis provenientes de la tradición del pensamiento crítico, no podría entenderse sin acudir a la lógica de la plusvalía, y ésta tampoco sin la asociación entre tiempo y trabajo referida anteriormente. Baste citar, en este tenor, el análisis de Antonio Negri sobre el «choque de tiempos» que resulta del encuentro de dos tendencias temporales: la capitalista y la obrera. La primera está conectada al principio de paz o muerte: la paz, condición legitimadora del ejercicio de la violencia, tiene un tiempo cero, ya que se funda tanto en la aniquilación del enemigo como en la construcción de instituciones que ejecutan y reproducen la victoria resultante de la pacificación. Este tiempo cero, bajo la óptica de la administración, consiste en la organización social del trabajo, como tiempo-medida de la acumulación. La segunda está vinculada al concepto de vida: es el tiempo obrero que se afirma sobre la autovalorización, la autodeterminación, la comunidad, y conlleva siempre la tensión entre la determinación actual y los proyectos constitutivos.<sup>83</sup>

Finalmente, una veta poco analizada del pensamiento de Marx, puesta de relieve por Franz Hinkelammert, se refiere a la

---

83. Cfr. Antonio Negri, *Costituzione del tempo. Prolegomeni. Orologi del capitale e liberazione comunista*, Manifiestolibri, Roma, 1997, cit. en Joaquín Herrera, «Las lagunas de la ideología liberal: el caso de la constitución europea», documento fotocopiado.

«crítica del orden por el desorden» que pone en juego la relación entre libertad y determinismo bajo la pregunta siguiente: ¿cómo es posible una determinación autónoma de la voluntad, si el individuo autónomo produce leyes-no intencionales que se imponen a su espalda?<sup>84</sup> Para Marx, los efectos no-intencionales pueden ser vistos como «leyes que se imponen a espaldas de los productores y que empujan la historia». Se trata de tendencias históricas compulsivas. Pero estas leyes son un llamado a la «acción humana», en tanto el capitalismo se concibe como un orden que tiene que ser cambiado ya que amenaza la propia existencia humana.<sup>85</sup> Por ello, afirma Hinkelammert:

[...] el análisis del capitalismo que hace Marx no puede proceder de una manera determinista, porque explica el orden por reacciones al desorden y el equilibrio por reacciones a desequilibrios. Con eso desarrolla una conceptualización del orden análoga a la que aparece desde los años cincuenta-sesenta en la física actual, y que con frecuencia es denominada como «teoría del caos».<sup>86</sup>

Para finalizar, deseo señalar brevemente que, si bien Weber no suele ser incluido en las tradiciones teóricas sobre el tiempo social, debe ser reivindicado como un autor cuya obra, saturada de material histórico, representa el «primer intento de fundar una ciencia social histórica».<sup>87</sup> Así, se puede afirmar que hay una teoría weberiana de lo histórico, que se sitúa justamente en el problema de la relación entre la lógica de las ciencias histórico-culturales y los principios de la vida histórica, tal y como se aprecia en un fragmento de su texto *El problema de la irracionalidad de las ciencias sociales*, en el cual advierte:

---

84. Franz Hinkelammert, *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*, Editorial DEI (Departamento Ecuaménico e Investigaciones), San José, Costa Rica, 1996, p. 250.

85. «En la discusión actual, esta concepción de un orden que tiene en sí mismo la tendencia hacia el desorden, o sea, la autodestrucción, se discute más bien en las ciencias naturales. En este campo se ha llegado a discutir el orden como producto del desorden. Sin embargo, este orden es visto como un orden tendente a la autodestrucción. Se trata de una tendencia que se expresa por una creciente entropía. El orden que se impone hace crecer la entropía [...] Se puede muy bien expresar la teoría marxiana del orden autorregulado en estos términos: el orden autorregulado del mercado es un orden entrópico que, como tendencia, se autoelimina [...] El orden basado en fuerzas compulsivas de los hechos es conocido como un principio autodestructor» (*Ibid.*, p. 247).

86. *Ibid.*, p. 254.

87. Santos Juliá, *Historia Social/ Sociología histórica*, Siglo XXI, Madrid, 1989, p. 4.

El aspecto creativo de la acción histórica reside en el hecho de que, desde el punto de vista de nuestra concepción de la realidad histórica, el curso causal del devenir es susceptible de variar en su significado, tanto intensiva como extensivamente, con otras palabras: la intervención de aquellas valoraciones a las que nuestro interés histórico está ligado conduce, a partir de la infinidad de composiciones causales en sí carentes históricamente de sentido e indiferentes, a veces a resultados sin importancia, pero a veces a una constelación llena de significado que el interés histórico comprende y colorea en algunas de sus partes constitutivas.<sup>88</sup>

#### **4.4. La sociología del tiempo: del tiempo como recurso al tiempo como clave de inteligibilidad de lo social**

De nuevo, cabe señalar la imposibilidad de hacer una reseña exhaustiva de la prolífica producción que puede incluirse en la sociología del tiempo. Los límites de esta subdisciplina, por otra parte, ya han sido esbozados y ya he fijado mi postura con respecto a la necesidad de ampliar los enfoques y los autores que puedan ser comprendidos en ella.

En este apartado, mi interés se centra solamente en mostrar dos cuestiones. Por un lado, afinar el hecho de que a partir de algunas investigaciones empíricas que se han elaborado al cobijo de la subdisciplina pueden derivarse claves de lectura más amplias sobre la temporalidad social. Por el otro, y como algo más interno al desarrollo de la propia disciplina, me interesa señalar que la sociología del tiempo ha ampliado sus propios objetivos, desde el análisis particular de formas sociales de percepción, representación y utilización del tiempo, hasta aquellas que introducen el tiempo como clave irrenunciable de inteligibilidad de lo social.

Lo que hace falta, en todo caso, es que la subdisciplina logre influir en la sociología por cuanto ésta adolece de pobreza teórica en la temporalización de sus objetos. Veamos tres apretados diagnósticos de la situación. Según Herminio Martins, «el rasgo más

---

88. Max Weber, El problema de la irracionalidad de las ciencias sociales, *cit.* en Javier Rodríguez, «Las categorías de lo histórico en la sociología de Max Weber», *Sociología histórica, Revista Política y Sociedad*, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, n.º 95, enero-abril de 1995, p. 48.

sobresaliente de la actual situación de la teoría sociológica es la ausencia patente de preocupaciones temporales, conciencia histórica o, al menos, la carencia de cierto “salto cuántico” en el nivel de la teorización diacrónica [...]». <sup>89</sup> Para D. Lewis y A. Weigert: «Si el tiempo social recibiera la atención que merece en las investigaciones sociológicas, ningún estudio de la organización e interacción humanas se consideraría [...] completo a menos que considerara su organización temporal». <sup>90</sup> Con mayor hondura que los anteriores, Luhmann advierte la ausencia de una «teoría satisfactoria capaz de correlacionar variaciones en la estructura social y variaciones en la estructura temporal», y tal deficiencia, añade, no es exclusiva de la teoría funcionalista sino que tiene raíces más antiguas y profundas. <sup>91</sup>

Por otra parte, de manera general, las prácticas de investigación en sociología suelen desatender el fecundo debate que, sobre el tema del tiempo, ha tenido lugar en el plano teórico. En estas últimas, por lo general, la propia idea de tiempo social ha resultado en un lugar común o en una evidencia *a priori*, a la cual se recurre solamente para reafirmar el axioma sociológico de que todo fenómeno está ubicado en un eje temporal, o bien que responde al «espíritu de su tiempo». También sirve para decir que hay diferencias entre las dinámicas sociales, según sea el tipo de interacción social de que se trate —interpersonal, grupal, institucional, entre otras—, o bien, que toda realidad humana es un proceso socialmente construido. Así, tanto el tiempo como el espacio, debo insistir, suelen ser concebidos como factores exógenos constantes de la realidad social, como propiedades de nuestro entorno natural que se corresponden tan sólo con la datación cronológica y con la ubicación física. <sup>92</sup>

Detro de la subdisciplina he señalado antes, siguiendo a Ramos, que la denominación *sociología del tiempo* ha resultado una etiqueta restrictiva que, en palabras de este autor, «limita y oculta engañosamente el contenido del programa de investigación al

---

89. Herminio Martins, «Tiempo y teoría en sociología», en Ramos, *Tiempo y sociedad*, *op. cit.*, p. 187.

90. David Lewis y Andrew J. Weigert, «Estructura y significado del tiempo social», en Ramos, *Tiempo y sociedad*, *op. cit.*, pp. 89-132.

91. Niklas Luhmann, «El futuro no puede empezar: estructuras temporales en la sociedad moderna», en Ramos, *Tiempo y sociedad*, *op. cit.*, p. 165.

92. *Cfr.* Wallerstein, «El espacio-tiempo como base...», *op. cit.*, p. 4.

que da nombre. Lo limita porque parece ceñirlo a “hacer” la sociología de un objeto que necesariamente queda por fuera del discurso que sobre él se construye». <sup>93</sup> Sin embargo, y a pesar de estas restricciones, puede observarse que «lo que se ha dado en llamar sociología del tiempo desborda sus límites, convirtiéndose en un programa ambicioso de renovación de la ciencia social que explota fructíferamente algo obvio y [...] descuidado analíticamente: la centralidad del tiempo en las distintas manifestaciones de la vida social». <sup>94</sup>

Es, así, una tradición que no sólo abunda en descripciones sobre fenómenos eminentemente temporales, sino que a menudo otorga nuevas claves de lectura para entender los rasgos temporales que constituyen lo social y se acerca, de ese modo, a lo que antes denominé «sociología del tiempo de carácter fundante».

Sin duda, la escuela durkheimniana, con Maurice Halbwachs, Henri Hubert, Marcel Mauss y George H. Mead, de manera preponderante, fue la primera en atender el tiempo social como un tiempo eminentemente cualitativo, constituido por ritmos diversos y heterogéneos. <sup>95</sup> Después, vendrían algunos intentos por abordar el tiempo como un problema susceptible de ser teorizado de manera sistemática desde la sociología. Tal vez el autor que mejor logra dar una «solución» propiamente sociológica a dicho problema sea Norbert Elias. Pero existen otros que podríamos situar en este campo de análisis, ya sea porque pertenecen propiamente a la subdisciplina, ya porque otorgan centralidad al tiempo en el análisis social, entre ellos: Barbara Adam, J.T. Fraser, Paul Fraisser, Alfred Gell, Anthony Giddens, George Gurvitch, Elliot Jaques, Henri Lefevre, Niklas Luhmann, Herminio Martins, Robert K. Merton, Wilbert Moore, Gilles Provonost, Pitrim Sorokin, Alfred Schütz, Eviatar Zerubavel. Desde la perspectiva dialéctica: Sergio Bagú y Carlos Gurméndez, e intentando una fusión entre fenomenología y dialéctica: Maurice Merleau-Ponty.

En España, destaca la obra pionera de Ramón Ramos, a quien he venido recurriendo continuamente, y quien ha puesto al día

---

93. *Ibid.*, p. 15.

94. *Ibid.*, p. 16.

95. *Cfr.* Gilles Provonost, «Introduction: Time in a sociological and historical perspective», *Time and society*, 107, *International Social Science Journal*, Basil Blackwell/UNESCO, 1986, pp. 5-18.

el tema en lengua española y ha coordinado un grupo de trabajo sobre sociología del tiempo.

Señalaré, a continuación, unas cuantas ideas derivadas de las obras de algunos de los autores citados y que considero esenciales para desarrollar una temporalización de la sociología.

### *a) La centralidad del tiempo en el análisis sociológico*

La centralidad del tiempo, como una necesidad del análisis sociológico, ha sido puesta de manifiesto por varios autores. Es éste, justamente, el principio de una temporalización de la sociología que rebasa con creces el análisis del tiempo social como objeto de estudio particular. En general, las conclusiones a las que llegan los investigadores de los fenómenos incluidos tradicionalmente en la denominación «tiempo social» van en el sentido de destacar el tiempo como clave de inteligibilidad de lo social. Es también esta vía la que exploran algunos sociólogos no pertenecientes a la subdisciplina. Entre otros, los que se ubican en la tradición fenomenológica como Alfred Schütz, Peter Berger, Thomas Luckmann, Merleau-Ponty, pero también aquellos que pertenecen a otras tradiciones.

Sin duda, la centralidad del tiempo en el análisis social se origina en un postulado en el que diferentes enfoques sociológicos pueden coincidir: que el tiempo social se erige sobre la interacción humana (ya sea que ésta se conciba como acción o como praxis, como consenso o como lucha). La diferencia, entre autores pertenecientes a una u otra corriente, estriba, más bien, en la naturaleza que se otorga al tiempo: realidad objetiva del mundo físico o realidad subjetiva que sólo existe en la mente del observador —como pretendería la fenomenología más ortodoxa— y que sin duda puede conducir, en algunas de sus versiones, a nuevas formas de idealismo.

La escuela fenomenológica ha contribuido a situar en el corazón de la teoría social el tema del tiempo. Creo que, más allá de los acuerdos o los desacuerdos con los postulados de dicha escuela, los sociólogos deberíamos tomar nota de esta visión «temporalizadora» de la acción, fundada en las relaciones intersubjetivamente construidas de cara a los modos del tiempo —el pasado, el presente y el futuro—, que tanta falta hace a nuestros

análisis. En efecto, el tiempo para la fenomenología, que se afina por completo en la intersubjetividad, es la clave del entendimiento de lo social. El principal exponente de la fenomenología sociológica, Alfred Schütz, se apoya en Bergson y en Husserl para señalar que sólo una vez que hemos captado la naturaleza de la conciencia interna del tiempo estamos en condiciones de abordar la complicada estructura de los conceptos de las ciencias humanas. El significado y la comprensión, a la que debe aspirar la sociología, sólo pueden lograrse dentro de la «conciencia temporal interna», la conciencia de la duración.<sup>96</sup> El análisis de los contemporáneos, de los antecesores y de los sucesores, tres mundos sociales que coexisten, es también de gran importancia en el trabajo de Schütz; en particular la relación con nuestro pasado, con los predecesores, que se ve mediado por la tradición que influye y a menudo funda las acciones de los contemporáneos.<sup>97</sup>

No abundaré más en esta corriente que deriva de los aportes de Bergson, de Husserl o de Heidegger y que ha llevado a otros autores, como Sartre o Merleau-Ponty, a fundar la existencia humana en el tiempo. Simplemente, insisto en la necesidad de incorporar el problema del tiempo como un ingrediente irrenunciable de cualquier análisis de la acción.

En un artículo titulado «La ciencia social en busca del tiempo» Ramos analiza críticamente tres importantes contribuciones en la teorización sociológica del tiempo. La primera de éstas es la de Giddens, quien «apuesta por un explícito temporalismo temático [...] una atención preferente por los aspectos dinámico-temporales de la realidad social».<sup>98</sup> La segunda es la de Luhmann, quien a decir de Ramos logra una «fructífera propuesta de circularidad» entre el tiempo y los sistemas, que deriva en una proposición novedosa en la cual el tiempo se temporaliza a sí mismo, mediante un proceso autorreferencial y reflexivo que incluye a las propias semánticas temporales de los sistemas sociales.<sup>99</sup> La

---

96. Alfred Schütz, *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, Paidós, Barcelona, 1993.

97. Cfr. Margarita Olvera Serrano, «Horizontes de lectura. A propósito de la resignificación del legado fenomenológico de Alfred Schütz», *Sociológica*, año 15, n.º 43, mayo-agosto de 2000, UAM, pp. 11-34.

98. Ramos, «La ciencia social en busca del tiempo», *op. cit.*, p. 3.

99. Luhmann intenta dar cuenta del tiempo del mundo, como «generalización coordinadora», que tiene los cuatro rasgos siguientes: «[1] homogeneidad, o independencia en relación con específicos procesos y sus velocidades; 2. Reversibilidad, o la garantía

tercera es la de Barbara Adam, cuya obra representa un «temporalismo más radical» que, a diferencia de los autores anteriores, no va de la teoría hacia el tiempo sino que parte del tiempo para llegar a su teorización sociológica. Su estrategia es la de «relacionar diversos dominios científicos» y transgredir sus fronteras para acceder a la compleja multiplicidad del tiempo.<sup>100</sup> No entraré aquí a referir las agudas críticas que Ramos hace a cada uno de estos autores, tan sólo he intentado auxiliarme de este autor para mostrar tres ejemplos de temporalismo sustantivo que, sin haber agotado el camino, permiten transitar algunas veredas que parecen prometedoras.

### b) *La estructuración del tiempo social*

Otra cuestión relacionada con la temporalización de la sociología se refiere a la necesidad de hacer inteligible la sociedad mediante la distinción de los diversos niveles o partes que la componen —más allá del acuerdo sobre cuáles deben ser éstos. Esto puede ser visto como un acuerdo básico y común a las diversas tradiciones sociológicas.

En términos de la temporalidad social dicho acuerdo puede mantenerse. No se trata, por cierto, de retornar a esas clasificaciones que, al estilo de Gurvitch, identifican un tiempo particular para cada perfil de sociedad que pueda distinguirse, como ya he mostrado en el capítulo I. Se trata, en cambio, de otro tipo de niveles —o de categorías— que admiten la complejidad temporal de los procesos sociales sin confundir la fenomenología histórica con la temporalidad social. Con base en esta cautela, deben preferirse primero aquellas posturas que sean más abiertas para abordar los rasgos temporales de los procesos sociales, y en segundo término las que, aun siendo descriptivas, eviten dotar de contenidos precisos a los tiempos que distinguen.

---

de poder pensar hacia atrás en el pasado a pesar del curso irreversible del tiempo; 3. Determinabilidad por medio de la datación y localización de las relaciones causales; 4. Transitividad, que permite que distintos intervalos de tiempo sean comparados» (Luhmann, «World-Time and System History», en Luhmann, *The differentiation of Society*, Nueva York, Columbia University Press, 1982, p. 302, *cit.* por Ramos, «La ciencia social en busca del tiempo», *op. cit.*).

100. *Ibidem.*

Un ejemplo del primer tipo son los modelos de estructuración temporal propuestos por J.T. Fraser —a quien me referí en el capítulo I—, Luhmann o por el propio Ramos. Entre los del segundo tipo destaca el que elaboran Lewis y Weigert. Veamos a grandes rasgos sus características.

La propuesta temporalizadora de Luhmann se centra en una distinción básica entre cronología y tiempo, que debe evitar los peligros que acarrea su confusión. La cronología, «un esquema normalizado del movimiento y el tiempo», cumple varias funciones: compara e integra movimientos no simultáneos; establece relaciones entre el pasado y el futuro en su doble acepción de distancias fijas e intercambiables y de movimientos de unidades cronológicas (fechas) del futuro al pasado; vincula la experiencia del cambio en la vida cotidiana con la estructura relacional del tiempo. La noción de tiempo, en cambio, se constituye por la relación entre pasado y futuro, cuyas concepciones vienen a ser los factores decisivos en la constitución de la temporalidad social. La deficiente elaboración conceptual de los problemas temporales, con relación a la más avanzada elaboración conceptual de la teoría de sistema, dice Luhmann, se puede mitigar si «concebimos el tiempo como la relación entre horizontes temporales [...] y si utilizamos un lenguaje temporal que permita modelizaciones iterativas (futuro presente, presente futuro, etc.)».<sup>101</sup>

Ramón Ramos, por su parte, nos ofrece una visión sintética del problema de la estructura global del tiempo: «de las propiedades que se pueden determinar y combinar de forma cambiante según contextos».<sup>102</sup> Aclarar la estructura del tiempo, dice, «no es un baldío ejercicio de la especulación [...] La estructura del tiempo fija sus propiedades [...] y el orden y límite de sus variaciones».<sup>103</sup>

Este autor también establece algunas distinciones. Define el Tiempo como conjunto de propiedades relacionales, diferenciado en por lo menos tres subestructuras relativamente autónomas: las ordinales, las topológicas y las métricas. Las relaciones temporales, de un conjunto ordinal, se expresan como sucesión (antes-después), o simultaneidad (a la vez). Como complejo topológico,

---

101. Luhmann, «El futuro...», en Ramos, *Tiempo y Sociedad*, op. cit., p. 179.

102. Ramos, *Emile Durkheim...*, op. cit., p. 134.

103. *Ibíd.*, p. 137.

las relaciones temporales hacen referencia a la continuidad, conectividad, dimensionalidad, orientabilidad, apertura, etc.<sup>104</sup>

En este caso, al definir la topología de un determinado tiempo podemos establecer, por ejemplo, si es continuo o discreto, si es unidimensional, bi-dimensional o  $n$ -dimensional, si es abierto (como la recta) o cerrado (como el círculo), si tiene principio y final o principio sin final o carece de ambos, si es orientable y está orientado o es orientable y no está orientado, etc.<sup>105</sup>

Por último, como subestructura, el tiempo métrico da cuenta del aspecto duracional de la experiencia, al permitir la medición de intervalos entre acontecimientos.<sup>106</sup> Es evidente, por otro lado, añade: «que el devenir se puede concebir de muchas maneras y que así aparece en las distintas culturas humanas. En efecto, la idea de un futuro abierto y su corolario típico, la contraposición de la experiencia y la expectativa, es relativamente moderna [...]».<sup>107</sup>

Finalmente, como ejemplo de aquellas posturas de carácter descriptivo, se encuentra la de Lewis y Weigert. En ella el mayor contenido expresivo tiene a la vez menos posibilidades heurísticas, en la medida en que la fijación de cada nivel a un modo particular de funcionamiento sociohistórico disminuye su posibilidad de generalización. Los niveles temporales que distinguen son los siguientes: el individual —con su tiempo personal—, el grupal —al que corresponde el tiempo de interacción—, el cultural —del tiempo institucional—, y, a un nivel más amplio, el tiempo cíclico subdividible en la «ronda diaria», la «rutina semanal» y la «temporada anual», que permiten apreciar las interrelaciones entre los diversos tiempos y los diferentes ciclos.<sup>108</sup>

Después de estos autores, a quienes podemos situar en un nivel intermedio, podrían citarse otros que, como Gurvitch, asocian de manera plena ciertos tiempos cualificados con los procesos particulares que pretenden designar e intentan, a mi juicio sin lograrlo, erigirse como teorías explicativas de las temporalidades sociales.

---

104. *Ibid.*, pp. 135-136.

105. *Ibid.*, p. 135.

106. *Ibid.*, p. 136.

107. *Ibid.*, p. 137.

108. Lewis y Weigert, *op. cit.*, pp. 100 y ss.

c) *La orientación temporal o el ordenamiento social de la relación entre pasado, presente y futuro*

Una tercera problemática ligada a la posibilidad de temporalizar la sociología es la orientación temporal. Más allá de las investigaciones empíricas sobre las inclinaciones temporales de ciertas sociedades o grupos (entre las que destaca el ya clásico análisis de Mannheim sobre diversas mentalidades utópicas y sus disposiciones con respecto al pasado, al presente y al futuro),<sup>109</sup> puede hablarse de la orientación temporal como un problema teórico sustantivo de la sociología del tiempo.

En términos generales, la fenomenología sociológica ha puesto de relieve este problema, pero lo ha conducido, a menudo, a un callejón sin salida. Éste es el caso, por ejemplo, de la psicología del presente de G.H. Mead, quien enfatiza la importancia de dicho plano temporal eliminando incluso la existencia objetiva del pasado, al negar que éste sea una realidad objetiva y concebirlo solamente como un pasado posible que puede volver razonable el presente. En otros términos, nuestros pasados son siempre mentales, de la misma manera que los futuros yacen en nuestra imaginación.<sup>110</sup> También desde la fenomenología, una perspectiva sobre la orientación temporal de interés para la sociología, es la que desarrolla Thomas Luckmann, bajo la evidente influencia de Schütz. Luckmann analiza la estructura del tiempo de la acción, bajo la premisa de que toda acción antecede al acto, pero que todo acto representado precede a la acción en forma de proyecto. Para ser proyecto, toda representación de acto debe contener la intención de realizarse. La acción y el acto, así, están permeados por la perspectiva temporal del futuro. Pero se trata de un futuro guiado por el pasado, por una «cadena de motivos», por un proyecto que tiene una prehistoria almacenada en nuestro «bagaje cognoscitivo subjetivo», el cual constituye el sentido subjetivo de la acción tan caro a la fenomenología.<sup>111</sup>

---

109. Karl Mannheim, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, cap. IV: «La mentalidad utópica», Ed. Aguilar, Colección Cultura e Historia, Madrid, 1973.

110. Cfr. George Herbert Mead, *The philosophy of the present*, University of Chicago Press, USA, 1980. También Francisco J. Paoli, *Ensayos de sociología y política*, cap. I: «La concepción del tiempo de Mead», UAM-A, México, 1982.

111. Cfr. Thomas Luckmann, *Teoría de la acción social*, cap. V: «La estructura del tiempo y del sentido de los actos», Paidós-Básica, Barcelona, 1996.

Siguiendo a Husserl, Pierre Bourdieu reinterpreta los modos temporales clásicos. El presente de la existencia, dice, no está confinado al mero presente instantáneo, porque la conciencia mantiene unidos aspectos del mundo que ya han sido percibidos y que están siendo percibidos. Así, más allá de los doce segundos que los psicólogos atribuyen al presente, estamos frente a un ahora que se transmuta imperceptiblemente en otro y en otro más, cada uno de los cuales encierra al anterior. Para abordar el futuro se vale de la distinción que la lengua francesa hace entre el futuro (*le future*) y el porvenir (*l'avenir*). El primero es visto desde un punto, no localizado en el presente sino aventajándolo; el segundo es el futuro del «presente largo», la anticipación pre-perceptiva del futuro del presente. De la misma manera, establece una distinción entre lo potencial y lo posible. Las potencialidades son percibidas como actualidades, están dentro del mundo. A las posibilidades corresponde la actividad de proyectar, como un acto libre y que no se constriñe a los datos.<sup>112</sup>

Finalmente, una historización de las orientaciones temporales, que siempre será deseable, es ofrecida desde una perspectiva sistémica como la de Luhmann, bajo el criterio de que el privilegio del presente tiene su propia historia. Según este autor, «sólo la ruptura económica y política de la sociedad burguesa proporcionó un marco para resolver problemas temporales con medios temporales: extendiendo los horizontes temporales del pasado y el futuro y orientando al presente hacia su diferenciación».<sup>113</sup> Esta vía de análisis, relativamente ausente en la sociología, está presente, sin embargo, en la teoría histórica hermenéutica, uno de cuyos más influyentes exponentes es sin duda Reinhart Kosellek a quien abordaré en el capítulo siguiente.

#### **4.5. La dimensión de la historia o la centralidad del presente**

El problema de la historia no se sitúa entre pintor y cuadro, ni siquiera —audacia que hubiera sido considerada excesiva— entre cuadro y paisaje, sino más bien en el paisaje mismo, en el corazón de la vida.

F. BRAUDEL

---

112. Cfr. Gell, *op. cit.*, pp. 288 y ss.

113. Niklas Luhmann, «El futuro...», en Ramos, *Tiempo y sociedad*, *op. cit.*, p. 164.

Ciertamente la centralidad del tiempo como clave de la inteligibilidad de lo social nos lleva al campo de la historicidad de las realidades sociales, así como al ámbito disciplinario que se ocupa de ello. En mi caso, no cabe duda que tanto la historia como la sociología tienen en su haber las reflexiones más amplias sobre el tema. Sin embargo, por cuestiones de claridad no entraré aquí a dar cuenta de los debates sobre la naturaleza de la historia y de sus tiempos asociados, puesto que el capítulo IV estará dedicado a estos temas.<sup>114</sup>

Para el propósito que aquí interesa —la posibilidad de ensanchar conceptualmente la sociología del tiempo— me limitaré a mostrar el problema de la relación entre sociología e historia; esto es, las grandes líneas de discusión acerca de las posibilidades y las limitaciones para el establecimiento de un vínculo fructífero entre estas disciplinas. Cabe advertir que, al igual que en las referencias anteriores sobre las ciencias «duras» o la filosofía, sólo puedo hacer un rastreo de las relaciones entre historia y sociología desde el campo de visibilidad que me permite esta última disciplina, y siempre con las limitaciones propias de alguien que no pertenece al campo de conocimiento tratado.

En principio, podríamos pensar que en un mundo que desde todas las disciplinas científicas es reconocido como histórico debería ser más fácil la vinculación entre sociología e historia. La hermandad ha sido prolíficamente promovida, en especial por los historiadores de la escuela de los *Annales* y por sociólogos que, como Wallerstein, impulsan los análisis de larga duración en el marco de una «*sociología histórica*».

El historiador Edward Carr escribió que «mientras más sociológica se haga la historia, y más histórica se vuelva la sociología, mejor para ambas» y aconsejó dejar completamente abiertas sus fronteras para permitir un «tráfico de doble dirección».<sup>115</sup> Braudel

---

114. Baste aquí mencionar la rica reflexión que la ciencia histórica ha hecho sobre su objeto de estudio y que ha derivado en un acercamiento estrecho a lo que se ha denominado *sociología histórica*, Braudel, M. Bloch, Lucien Febvre y en general los miembros de la *Escuela de los Annales*, así como algunos de sus seguidores más influyentes como Wallerstein, y en México Carlos Aguirre, han contribuido al reconocimiento de una «pluralidad de tiempos sociales». Desde otras perspectivas, Anderson, Arendt, Aries, Heller, Kosellek, Le Goff, Lowenthal, Withrow, son algunos de los autores que incursionan en el tema del tiempo histórico, de la historicidad y de las relaciones entre el pasado, el presente y el futuro, contribuyendo con ello de manera importante a la reflexión sobre el tema.

115. De Sousa, *op. cit.*, p. 7.

encuentra más problemático el vínculo pero cree que, en la dimensión de la larga duración, historia y sociología no sólo se respaldan mutuamente sino que se confunden.<sup>116</sup> Sociología e historia, dice, no representan el «envés y el revés de un mismo paño, sino este paño mismo en todo el espesor de sus hilos».<sup>117</sup>

Otros autores más creen que el vínculo no sólo es fecundo sino necesario, pero analizan los motivos de la incompreensión mutua entre sociología e historia, que han conducido a lo que Ramos denomina una «disputa de familia».<sup>118</sup> La confrontación tiene su origen, señala este autor, en la institucionalización académica del discurso científico referencial-analítico que tiende a distinguir entre, por un lado, «la referencialidad objetivista e incontaminada de la historia y, por el otro, la augusta altura analítica de la sociología y sus pretendidas leyes del ser social».<sup>119</sup> La idea de una historia-narración que tiende a la individualización, frente al análisis sociológico partidario de la generalización, hace aparecer la contradicción entre sociología e historia como una condición insalvable.

El debate está permeado, sin duda, por una ya vieja distinción entre el método de análisis idiográfico —al que pertenecería la historia— y el nomotético —propio de la sociología—, que han sido considerados como antitéticos. La versión rígida de esta antítesis, dice Wallerstein, concluye que sólo uno de los métodos es legítimo e incluso posible. La versión flexible, en cambio, concibe dichos métodos como maneras de «abrirse paso en la realidad social».<sup>120</sup>

Ahora bien, los diagnósticos arriba presentados corresponden al momento fundacional de las disciplinas y en gran parte ya han sido superados. Ramos analiza algunas diferencias, otrora

---

116. Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, op. cit., p. 125.

117. *Ibid.*, p. 115.

118. Ramón Ramos, «En los márgenes de la sociología histórica: una aproximación a la disputa entre la sociología y la historia», *Política y Sociedad*, n.º 18, 1995, p. 29. Sobre el mismo tema véase también Franco Ferraroti, *La historia y lo cotidiano*, Ediciones Península, Barcelona, 1991.

119. *Ibidem*.

120. La escuela idiográfica se funda en la antigua doctrina de que «todo es cambio»; de ahí su incapacidad de generalización y su preferencia por la comprensión empática de una serie de sucesos. La tradición nomotética, en cambio, considera que el mundo real —incluido el mundo social— no consiste en una serie de sucesos al azar y debe ser explicado mediante reglas que describan sus «regularidades» (cfr. Wallerstein, *Impensar las ciencias...*, op. cit.).

relevantes, entre sociología e historia para concluir que ya no constituyen impedimentos para su vinculación. La primera es la idea de que la historia se ocupa del pasado mientras la sociología lo hace del presente. Idea que, seguramente, ya ningún historiador podría sostener; después de que diversas tradiciones históricas han reconocido que todo pasado lo es de un presente particular. Una segunda diferencia venía dada por el criterio de relevancia entre lo singular (propio de la historia) y lo general (característico de la sociología) que hoy, dice Ramos, resulta una demarcación obsoleta por ser «acrítica y anacrónica», lo mismo que la diferenciación entre técnicas de indagación propias de cada disciplina, que se ha mostrado como una distinción endeble al paso del tiempo.<sup>121</sup>

Pero la superación de estas distancias no elimina otras dificultades para el vínculo entre las disciplinas. En un ejercicio de aguda mirada, Ramos propone la hipótesis de que, en la actualidad, narración y tiempo constituyen los principios diferenciadores fundamentales de ambas disciplinas; esto es, que la diferencia «se muestra básicamente como discursiva o textual, pero que, encarnada en ella, aparece otra de semejante relevancia que hay que conceptualizar en términos temporales».<sup>122</sup>

Por el lado de la narración, sociología e historia recurren a estrategias textuales y sus textos son susceptibles de ser analizados «poética, hermenéutica y retóricamente». Pero mientras la de la historia es «irrenunciablemente narrativa», la de la sociología es de «orden analítico», por lo que se torna difícil su «mutuo acomodo».

Por el lado del tiempo, dice el autor, «el tradicional matrimonio de la historia con el tiempo ha sido alegado como prueba inequívoca de su diferencia y de su [...] superioridad».<sup>123</sup> Pero más allá de esta disputa, el tiempo de la historia, que se muestra a la vez como tiempo del relato y como pasado historiográfico, puede considerarse como «intrínseco a la narración», como un «tiempo narrado», mientras que su «territorio temporal paradigmático» es el «pasado histórico, o más exactamente historiográfico».<sup>124</sup> El tiempo de la sociología, por su parte, está sujeto a «la arquitectu-

---

121. Ramos, «En los márgenes...», *op. cit.*, pp. 32-33.

122. *Ibíd.*, p. 31.

123. *Ibíd.*, pp. 33 y ss.

124. *Ibíd.*, p. 37.

ra preferentemente analítica de sus textos» que la ha conducido a «una atemporalización de su universo discursivo». Lo anterior no es de extrañar: si lo que se ha propuesto es «llegar a fijar leyes o, más modestamente, modelos explicativos, entonces es lógico que las coordenadas temporales de los fenómenos estudiados carezcan de relevancia y se tenga la pretensión de enunciar regularidades invariantes con relación al tiempo». A esto se agrega una perspectiva metodológica denominada «metodología de la sospecha», «que supone que la significación del humano actual es opaca para sus mismos protagonistas y que, por lo tanto, no alcanzaríamos ventaja cognitiva alguna reconstruyendo el acontecer pasado tal como fue y resultó vivido».<sup>125</sup>

Ahora bien, y considerando acertada la diagnosis de Ramos, creo que también podríamos preguntar —a partir de una versión flexible y no antitética de la división entre tradiciones idiográficas y nomotéticas— cuáles de entre las tradiciones sociológicas, y cuáles de entre las historiográficas, serían las más adecuadas para continuar intentando un vínculo fértil entre ambas disciplinas. Aquí habría que considerar, por ejemplo, que el tiempo histórico está muy presente tanto en la tradición durkheimniana como en la sociología comprensiva de Weber, y que en el papel otorgado a las estructuras de larga duración hay una clara coincidencia entre los braudelianos y los marxistas.

De hecho, es indudable que la ciencia de la historia ha sufrido una gran transformación a partir de la escuela de los *Annales* y de su concepción de ésta como historia-problema, hasta lo que hoy puede considerarse como un «giro histórico» de la sociología hacia lo que se ha denominado *sociología histórica*. Dicha sociología, en la práctica, hace estallar las barreras entre las disciplinas para enarbolar a la historia, al modo de M. Bloch, como «ciencia de los hombres en el tiempo», y el presente como el campo temporal paradigmático de todo análisis social, incluido el análisis del pasado-presente.

Seguidor de Braudel, Wallerstein ofrece un argumento heurístico para vincular tres áreas —la económica, la política, la social— que no gozan de lógicas separadas, sino que forman parte de la actividad social. El argumento reside en el análisis de los sistemas-mundo, «vía media entre las generalizaciones transhistóricas

---

125. *Ibid.*, p. 39.

y las narraciones particularistas». Aquí, sólo hay científicos sociales que analizan las «leyes generales de los sistemas particulares, y las secuencias particulares que han experimentado estos sistemas». <sup>126</sup> Así, de acuerdo con el «giro histórico en las ciencias sociales», más que de una fusión entre sociología e historia, estamos ante un nuevo paradigma que reconoce la centralidad del tiempo en el análisis social. Finalmente las dos tradiciones se refieren a los aspectos temporales de la realidad social, ambas vuelven inteligible dicha realidad a partir de sus estructuras temporales y comparten un abanico temático común: el referido a las relaciones entre la sucesión y la simultaneidad, entre el presente, el pasado y el futuro, entre la memoria y el olvido.

Para lo que aquí interesa, creo que una buena estrategia para el avance de una sociología que se temporalice a sí misma es continuar en la búsqueda de una coincidencia fructífera tanto entre disciplinas, como dentro de los distintos campos que quedan inscritos dentro de alguna disciplina en particular. En el primer caso, se puede pensar en una alianza fructífera entre la historia sociológica y la sociología histórica; en el segundo, entre esta última y la sociología del tiempo. En este último caso, la sociología del tiempo lograría aclarar, ante la sociología histórica, la naturaleza compleja y múltiple de las temporalidades que atañen a la manera cómo se condensan, en un momento dado, sus múltiples historias pasadas, presentes y posibles. Dicho en otras palabras, las configuraciones topológicas de esas historias: con todos los relieves que permiten añadir —al fluir horizontal del tiempo cronológico— las memorias profundas y los elevados horizontes de futuro de sus protagonistas. La historia sociológica, por su parte, acrecentaría la capacidad de la sociología del tiempo para dar cuenta de los resultados sociales de la construcción colectiva del tiempo social; esto es, de la relación entre las temporalidades sociales y los tipos de procesos históricos que éstas contribuyen a mantener y/o a transformar. La sociología histórica, en suma, podría dotar a la sociología del tiempo de una dimensión de análisis que esta última no siempre ha considerado: nos referimos a la dimensión de la larga duración, del tiempo estructural, sobre el cual pueden reconocerse las alternativas de transformación de un sistema-mundo-histórico.

---

126. Wallerstein, *Impensar...*, *op. cit.*, pp. 264-265.

He propuesto ya en el primer apartado de esta sección acercarnos a una transdisciplinariedad entendida como un conjunto de puentes que sin intentar eliminar las fronteras entre disciplinas permita un fructífero intercambio entre ellas. Con mayor razón creo que debe defenderse la transdisciplinariedad entre dos tradiciones que, más allá de sus orígenes institucionales, comparten la empresa común de hacer comprensible el tiempo histórico del mundo social. Al fin y al cabo, como dice Wallerstein, las diferencias entre temas, métodos, teorías o teorizaciones permisibles dentro de cualquiera de las disciplinas sociales son mucho mayores que las diferencias entre ellas.<sup>127</sup>

#### **4.6. La sociología de la historicidad o el tiempo como alternativa**

A partir de esta última vertiente que he denominado «sociología de la historicidad» y que se caracterizaría por su transdisciplinariedad, considero que se han descifrado algunos de los componentes del tiempo sociohistórico o bien ideas acerca de lo humano y de lo social, de las que pueden derivarse importantes consecuencias para pensar el tiempo desde la óptica que nos interesa. Aquí el abanico es muy variado. Sin ninguna pretensión de exhaustividad, y sólo citando autores a manera de ejemplo, debemos reconocer la trascendencia que han tenido para una sociología que reconoce y complejiza el tiempo autores como Zygmunt Bauman, Walter Benjamin, Cornelius Castoriadis, Vladimir Jankelevitch, Merleau-Ponty, George Simmel, así como la importancia de algunos planteamientos sobre el pasado, el presente y el futuro, desarrollados por Hannah Arendt, Josep Berriain, Boaventura de Sousa Santos, Agnes Heller, Reyes Mate, Immanuel Wallerstein y Hugo Zemelman, o bien las incursiones que sobre la memoria y el olvido han hecho autores como G.H. Mead, Maurice Halbwachs, Frederic Bartlett o Pierre Bertrand. Incluyo también a algunos autores que, desde la perspectiva cultural del mundo, han defendido la noción de pluralidad de mundos y, con ella, la de pluralidad de tiempos sociales. Entre estos últimos, Fernando Coronil, Eduardo Mendieta, Walter Mignolo

---

127. *Ibid.*, p. 261.

y, en general, los intelectuales pertenecientes a la tradición de los *estudios culturales* y de la poscolonialidad.

Como he venido haciendo a lo largo de esta reflexión, en vez de detenerme en cada uno de los autores destacaré dentro de su riqueza de pensamientos tres problemas cruciales que tienen que ver con la tesis de hacer del tiempo un criterio fundamental de inteligibilidad de lo social y, por tanto, un recurso para temporalizar a la sociología.

### a) *El problema de la contingencia*

Merleau-Ponty dice que el tiempo es «el medio ofrecido a lo que será para ser a fin de que ya no sea más». <sup>128</sup> Pero, ¿en qué consiste dicho medio, de qué está hecho? Yo creo que el tiempo está hecho, en gran medida, de un ingrediente en el que funda su propia naturaleza: la contingencia. Contingente, dice Beriaín, es «aquello que no es necesario ni imposible, aquello que puede ser como es, pero que también puede ser de otro modo». <sup>129</sup> Una noción que, como algunos otros conceptos temporales, tiene la virtud de la ambigüedad y de la multiplicidad de sentidos.

La contingencia, un valor propio de la modernidad, fue exorcizada por sociedades religiosas (antiguas y modernas), que transforman lo indeterminado —contingente— en determinado, por la vía de la sacralización de todos los problemas. En la época moderna, en la cual el dualismo trascendental entre el mundo terrenal y el divino se rompe, la contingencia viene a llenar el vacío entre el pasado y el futuro. Los riesgos ya no pueden ser conjurados por ninguna salvación, ni calculados en toda su extensión. La sociedad del riesgo, dice Beriaín, «comienza allá donde el sistema de normas sociales de previsión de seguridad falla ante los peligros desplegados por determinadas decisiones». Lo contingente, lo no calculado y lo incalculable producen nuevas incertidumbres, pero ahora socialmente fabricadas. <sup>130</sup>

---

128. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1977, p. 427.

129. Josexo Beriaín, *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Anthropos, Universidad Pública de Navarra, Barcelona, 2000, p. 25.

130. *Ibíd.*, pp. 60-61.

Se trata, al decir de Ulrich Beck, de sociedades altamente contingentes, de riesgo global, para las cuales la pregunta central de la sociología es cómo abordar las incertidumbres autogeneradas por las propias sociedades.<sup>131</sup>

Sin duda, la contingencia suele ser vista como expresión de la precariedad de nuestras vidas, de la incertidumbre que nos rodea y que torna inseguro el destino deseado. Definitivamente, vivimos en el mundo de manera contingente y el propio mundo puede ser visto como un territorio marcado por la contingencia. Pero también radica en ésta la posibilidad de elegir un camino y de crear un nuevo destino, siempre que la oportunidad se presente. La contingencia, como apertura de la historia, está potencialmente presente para hacer virar el rumbo en el sentido que anhelamos, o bien, para nuestro infortunio, en el que consideramos más indeseable. La contingencia nos sitúa, así, ante esa extraña relación de la vida con las cosas y sucesos, mediante la cual estos últimos son disueltos, asimilados en la vida misma.<sup>132</sup>

La protagonista de una película alemana, cuyo título fue traducido como *Corre, Lola, corre*, representa un mismo episodio de su vida en varias ocasiones y con desenlaces diferentes e incluso opuestos: en un caso Lola se encuentra con su enamorado para vivir con él, feliz y adinerada; en otro, se reúne con él pero sin un centavo en la bolsa; en otro más, encuentra la muerte. Las historias varían sólo porque Lola salió de casa un segundo antes o un segundo después; porque en su carrera se topó con un obstáculo, o bien porque tuvo libre el camino. Es una película sobre la contingencia, que nos recuerda cómo los instantes decisivos y azarosos pueden hacer la diferencia incluso entre la vida y la muerte.

Pero la contingencia admite algunos matices, como los que Vladimir Jankelevitch establece cuando distingue entre el destino y el vocablo femenino *destinée*. El primero corresponde a las fatalidades económicas y sociales, fisiológicas y biológicas: todas ellas forman parte del destino de una persona. La *destinée*, en cambio, consiste en la libertad por la cual un hombre modi-

---

131. Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo global*, Madrid, Siglo XXI, 2002.

132. Cfr. George Simmel, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Península, Colección Historia, Ciencia, Sociedad, n.º 198, Barcelona, 1986, p. 35.

fica su propia suerte. Mientras que el destino es cerrado, la *destinée* es abierta.<sup>133</sup>

Por ejemplo, este problema que arriba hemos ilustrado con el desenlace de la vida individual de la protagonista de una película alcanza también la dimensión histórica: los instantes cruciales que cambiaron el rumbo de una nación o la vida de una colectividad; lo inesperado, lo que irrumpe e interrumpe la monótona cronología histórica para variar su orientación o, incluso, para dotarla de relativa continuidad; las historias que fueron posibles mas no necesarias; los pasados que no han caducado porque todavía se consideran necesarios. La contingencia, entonces, puede ser vista en el centro de la tensión permanente entre determinismo y libertad que convierte la dualidad en el destino humano. Como bien expresa Zygmunt Bauman:

Por esta propiedad de la que no puede desprenderse, la humanidad está atada a ponerse en práctica a sí misma en el perpetuo esfuerzo por salir de su predicamento [...] La dualidad es el destino humano [...] seguirá [...] atada a reconocerse simultáneamente en dos imágenes manifiestamente disímiles, la sistemicidad y la contingencia [...] Cada orden es al fin una selección, pero cada selección, por el hecho de ser tal, derivará en angustia y rebelión, aunque la rebelión en contra de la selección pueda ser hecha en nombre de otra selección.<sup>134</sup>

Los acontecimientos que transforman la historia, la elección de una opción o de otra, nos conducen también a reformular los términos en que pensamos en los «tiempos del tiempo» y, sobre todo, a una revalorización del pasado. Dicha estrategia es puesta de relieve por Boaventura de Sousa a partir de la diferencia entre raíces —lo profundo, permanente, único: el pasado— y opciones —lo efímero, sustituable, posible e indeterminado: el futuro. Se trata, dice, de una distinción fundadora y constituyente de la que bien puede derivar la tarea de «reinventar el pasado para que asuma la capacidad de figuración, irrupción y reden-

---

133. Seguramente no formaba parte del destino de Gauvain, dice Jankelevitch, vivir en Tahití, casarse con una maorí y morir miserable en una choza de Oceanía. Pero lo que no formaba parte de su destino, sí era parte en un sentido profundo de su *destinée* (cfr. Jankelevitch, *La aventura...*, *op. cit.*, pp. 30-31).

134. Zygmunt Bauman, «En busca de un centro», *Acta Sociológica*, n.º 35, mayo-agosto 2002.

ción que imaginó Benjamin con clarividencia». <sup>135</sup> Ya no un «pasado neutralizado, un pasado como pérdida irreparable [sino] un pasado reanimado en nuestra dirección por el sufrimiento y por la opresión que fueron causados por la presencia de alternativas que se podían haber evitado». <sup>136</sup>

Hablando del pasado, incluso las leyes pueden incumplirse, incluidas las de una naturaleza que se violenta para poner al descubierto su furia repentina. Transgreden el devenir y ponen en evidencia la contingencia de nuestras vidas, muestran su propia caducidad. La transgresión que trae consigo una ley incumplida evidencia, además, el hecho de que «la ley es violable a la misma escala a la que rige». No todo lo que ha ocurrido equivale a su conversión en ley: el azar no sólo pertenece al futuro, fue tal en algún pasado. <sup>137</sup>

## b) *El problema de lo indeterminado*

El problema de la contingencia nos abre, sin duda, al reino de lo indeterminado, de lo incierto, de lo ambivalente, del riesgo. Pero no se piense en un territorio aparte, paralelo al mundo de la determinación, de lo que sobrevive en la continuidad. Lo indeterminado habita en los procesos y en las estructuras, radica en sus contornos como oportunidad, como kairós, como posibilidad o como riesgo. Al igual que el orden, la ambivalencia, lo indeterminado del mundo, son productos de la práctica moderna. La ambivalencia, dice Bauman, es el deshecho de la modernidad, su *alter ego*, pero también su enemigo. A causa de nuestra capacidad de aprendizaje/memorización, dice este autor, tenemos afanes en mantener el orden del mundo. Por la misma razón, añade: «experimentamos la ambivalencia como una dificultad y una amenaza. La ambivalencia distorsiona el cálculo de eventos y la pertinencia de los patrones de acción memorizados». <sup>138</sup>

En el plano epistemológico más que oponer el orden al caos, lo absolutamente clasificable a lo ambivalente, o lo indetermina-

---

135. Boaventura de Sousa, «La caída del *Angelus Novus*...», *op. cit.*, p. 48.

136. *Ibid.*, p. 49.

137. Cruz, «Narrativismo», en Reyes Mate, *op. cit.*, p. 259.

138. Zygmunt Bauman, *Modernidad y ambivalencia*, Anthropos, Barcelona, 2005, p. 20.

do a su contrario, debe pensarse en lo que de ambivalente, azaroso e indeterminado existe en cada determinación.<sup>139</sup>

Sin duda, el problema de la relación entre determinismo e indeterminismo ha marcado centurias de discusión filosófica y epistemológica. Efectivamente, la asociación entre causalidad, determinismo, orden y explicación del mundo marcaron la ciencia hasta bien entrado el siglo pasado. Después, la distinción jerárquica entre determinismo y causalidad, la crítica al reduccionismo, la suplantación de algunas leyes determinísticas por leyes estadísticas y, en general, la crisis de una epistemología fundada en la centralidad, la legalidad y la certidumbre, alimentaron dichas discusiones. No entraré aquí en las vicisitudes de dicho debate; exhibo el tema, solamente para mostrar que el problema de la contingencia se puede expresar en una epistemología sociológica centrada en la idea de indeterminación.

En un sentido positivo —y no isomórfico—, la indeterminación puede ser vista como una noción de doble propósito: instrumento y objeto del análisis sociológico. Es recurso racional para mirar lo real y —de acuerdo con las descripciones del mundo que provienen de las nuevas ciencias— contenido asignado a la naturaleza de la propia realidad que, de esta manera, exige ser mirado desde una perspectiva indeterminista.

En el ámbito sociológico, sin embargo, la indeterminación conoce sus propias razones. Razones que, incluso, son anteriores a las que llevaron a los científicos de la materia y de la vida a declarar la naturaleza incierta —e indeterminista— de sus propios mundos. Podemos decir que la realidad social se rebasa a sí misma y desborda nuestras maneras de conocimiento cada vez que se muestra como novedad, como creación y como posibilidad de futuro. A menudo, excede nuestras teorías y las categorías del razonamiento con las que hemos pretendido pensarla y nombrarla.

Este carácter excedente de la realidad, con respecto de cualquier abstracción sobre ella, ha sido advertido por muchos autores que aluden al carácter imprevisible, residual, inacabado, discontinuo, incierto o azaroso que caracteriza a una realidad cuya

---

139. Idea ampliamente desarrollada por Hugo Zemelman en *Los horizontes de la razón*, 2 t., Anthropos, Barcelona, 1994.

riqueza radica, justamente, en la consideración de sus indeterminaciones, de sus «datos blandos».<sup>140</sup>

En el marco de la permanente tensión entre el determinismo y la libertad, el análisis de lo real-social exige una visión en la cual «el mundo sea suficientemente aleatorio como para admitirnos en cuanto sujetos libres, y lo bastante estable como para que nuestras empresas tengan ilusión de perennidad. Creer que absolutamente cualquier cosa es posible o que absolutamente todo es ineluctable son cosas que nos inutilizan por igual».<sup>141</sup>

Si el tiempo expresa lo inacabado y lo inacabable, como dice Zemelman, la apertura bien puede concebirse como la decisión intelectual de tender, con el pensamiento, hacia la indeterminación de lo real. Lo indeterminado es expresión de la necesidad de acabamiento o completitud de lo determinado con base en sus propias potencialidades.<sup>142</sup>

### c) *El problema de la pluralidad como problema ético-político*

Los problemas de la contingencia y de la indeterminación conducen al reconocimiento de la multiplicidad de sentidos temporales en que se puede desenvolver la historia. Estas múltiples posibilidades, sin embargo, no pueden separarse de la dimensión ético-política, pues es allí donde radica una de las claves para que, dentro de un campo de opciones posibles, puedan reconocerse aquellas estrategias que pueden dar nuevas direccionalidades a las trayectorias temporales de cualquier fenómeno o proceso social.

El tema viene al caso porque la defensa de la pluralidad y de la diferencia expresa una postura que contrapone otros imaginarios,

---

140. El sobrante de vida social al que alude Maffesoli, o el residuo de realidad del que hablaba Pareto aluden a dicho desbordamiento. Es, también, el desparramamiento temporal al que se refiere Foucault, y para cuyo manejo propone la idea de discontinuidad, y está presente, desde luego, en la pluralidad de tiempos sociales de los que habla Braudel, y para cuyo tratamiento propuso la idea de la totalidad transitada por diversas temporalidades (cfr. M. Maffesoli, *El conocimiento ordinario*, México, FCE, 1993, p. 39; M. Foucault, *Arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 6.ª ed., 1979, p. 14; Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, op. cit., p. 80).

141. Manuel Cruz, «Narrativismo», en Reyes Mate (coord.), op. cit., p. 255.

142. Un amplio desarrollo de esta idea y de sus consecuencias en el plano epistémico pueden verse en Hugo Zemelman, *Los horizontes de la razón*, op. cit.

otros cánones, otras formas de conocimiento y, en fin, otros tiempos, que han sido acallados, invisibilizados, e incluso anulados, por la arrasadora hegemonía del Tiempo del sistema-mundo capitalista. No se trata, por cierto, de una pluralidad reivindicada en nombre de las buenas intenciones que al respecto todos creemos tener, sino enarbolada desde el discurso y las prácticas de aquellos que han sido discriminados por su diferencia. «Sólo desde allí, desde la otredad despreciada y ofendida, se puede acceder a la pluralidad, se puede asumir la tolerancia, no como dádiva generosa del igual por antonomasia sino como conquista del distinto».<sup>143</sup>

Ahora bien, en la sociología ha sido sobre todo el ámbito de la cultura —de la identidad, de la subjetividad, de los imaginarios sociales— el terreno desde el cual se ha puesto al día el problema de la otredad, de la diferencia y la pluralidad. Lo anterior no es raro si consideramos, con Emma León, que la cultura ha funcionado como una suerte de «mala conciencia» que ha llevado a dichas ciencias a autoconfrontarse en términos de su capacidad de análisis, explicación y comprensión de la realidad».<sup>144</sup>

La paulatina aceptación e incorporación al lenguaje de la sociología de saberes provenientes de diversas matrices culturales, la explosión mundial de las luchas por el reconocimiento de las culturas propias, la defensa de identidades particulares —sexuales, étnicas, de género, etc.— han conducido, finalmente, a la crítica de la razón occidental, de su modelo civilizatorio, de su matriz cultural y, sobre todo, de sus pretensiones de universalidad.

El vasto mundo de los procesos culturales, otrora enviado al catálogo del folklore, de lo singular, de lo extraño, de lo primitivo, en suma de lo irracional, hoy es recuperado no sólo con una nueva legitimidad académica, sino con la fuerza epistemológica, teórica y política que el reconocimiento de la otredad otorga a la idea de un mundo «hecho de muchos mundos», como el que proponen los zapatistas.

Sin duda, la posmodernidad crítica, la crítica al orientalismo y también la tradición de los llamados estudios culturales (mejor conocidos por su denominación inglesa como *cultural studies*) cobran relevancia en el análisis y en la reivindicación de la pluralidad.

---

143. Armando Bartra, «Los derechos y los torcidos», *Ojarasca*, Suplemento mensual de *La Jornada*, n.º 51, junio del 2001.

144. Emma León, «Pensar la cultura o volver a descubrir el mundo» (inédito).

Con respecto a la primera, la posmodernidad opositora o «inquietante», término acuñado por Boaventura de Sousa, se opone, en palabras de este autor, a la «posmodernidad tranquilizadora». La primera renuncia a todas las promesas de la modernidad, la segunda asume los desafíos de construir una teoría crítica posmoderna, frente al fracaso de la teoría crítica moderna, que no pudo reconocer que la razón que criticaba era la misma que construía, pensaba y legitimaba lo que era criticable.<sup>145</sup> La teoría crítica posmoderna comienza por una crítica del conocimiento mismo y apuesta por el «conocimiento como emancipación», en el cual conocer es re-conocer al otro como productor de conocimiento. Este tipo de conocimiento tiene dos implicaciones para la sociología. La primera es el paso del monoculturalismo al multiculturalismo, que obliga a reconocer los silencios y las necesidades impronunciadas de aquellas culturas que han sido silenciadas y cuyas formas de conocer se volvieron impronunciadas. También requiere, dice el autor, de una teoría de la traducción, o «hermenéutica diatópica» que permita hacer inteligible, comprensible, la diferencia de una cultura respecto a otra u otras. La segunda es la transformación de la acción conformista a la acción rebelde, que sustituya a la clásica dicotomía estructura/acción propia de la sociología convencional.<sup>146</sup>

Por su parte, en su influyente libro *Orientalismo*, Edward Said analiza las relaciones entre Oriente y Occidente, y devela cómo el orientalismo —tradición occidental del estudio del oriente— ha colocado en un mismo saco a todos los pueblos orientales y los ha clasificado según las categorías que convienen al «civilizador europeo». Ante el etnocentrismo característico de esta tradición, Said propugna un acercamiento a la geografía y a la historia imaginarias; esto es, a las apropiaciones simbólicas de que son objeto el tiempo y el espacio y que, sin duda, varían de una sociedad a otra.<sup>147</sup> En esta misma lógica de pensamiento, Fernando Coronil aboga por una crítica al «occidentalismo», al que

---

145. Boaventura de Sousa Santos, «¿Por qué es tan difícil construir una teoría crítica?», *Zona Abierta*, n.º 82-83, 1998, pp. 219-230.

146. *Ibidem*.

147. Said narra la manera en que Lane, cuando escribió sobre Oriente, definió, editó y suprimió todo aquello que podía perturbar la sensibilidad europea: las excentricidades de la vida oriental, sus raros calendarios, sus exóticas configuraciones espaciales resultaban amenazantes. También lo eran la discontinuidad, la racionalidad del tiempo y del espacio y la identidad personal (cfr. Edward Said, *Orientalismo*, Ed. Libertarias, Colección Ensayo Ibn Jaldun, trad. de María Luisa Fuentes, Madrid, 1990, p. 206).

considera la «expresión de una relación constitutiva entre las representaciones occidentales de las diferentes culturas y la dominación mundial de Occidente».<sup>148</sup>

La tradición de los estudios culturales pretende examinar la cultura en relación con el poder; esto es, indagar cómo las relaciones de poder influyen en la conformación de las prácticas culturales, así como la imbricación entre dichas relaciones y los discursos que se elaboran sobre estas prácticas. La tarea radica en una evaluación moral de la sociedad moderna, en su crítica y en el empeño por la transformación social. Desde allí se asume una identidad común entre el conocedor y el conocimiento, que lleva a sus miembros a plantearse su tarea como una empresa intelectual y política a la vez.<sup>149</sup>

En virtud de dicha definición, esta última postura ha sido reivindicada por otros autores, como Wallerstein, para quien representa una «crítica radical a las epistemologías dominantes, en una forma paralela a la crítica que los estudios complejos han hecho a la mecánica clásica».<sup>150</sup> Tiene razón: los estudios culturales trascienden el mero análisis de algunas expresiones culturales particulares, para autoafirmarse como un modo de conocer que rescata, en la pluralidad de culturas, una pluralidad de razones, de formas de conocer y de mundos, cuya legitimidad radica en una nueva hermenéutica: la de la diferencia y la otredad.

Influenciados por esta perspectiva, en América Latina un conjunto de investigadores se ha planteado el problema del eurocentrismo y ha erigido la poscolonialidad en una óptica de análisis propia, que también incluye la crítica a ciertas versiones de los estudios culturales. Por ejemplo, Fernando Coronil critica algunas de las categorías diseñadas por la academia norteamericana para conceptualizar al otro, y señala su complicidad genealógica con el imperialismo de los Estados Unidos.<sup>151</sup> Por su

---

148. Fernando Coronil, «Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas», en *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, USF/Miguel Ángel Porrúa, México, 1998, p. 131.

149. Cfr. Ziauddin Sardar y Borin Van Loon, *Introducing Cultural Studies*, Icon Books UK/Totem Books USA, Australia, 1998.

150. Cfr. Wallerstein, «El espacio-tiempo como base del conocimiento», *op. cit.*, p. 13.

151. Fernando Coronil, «Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas», en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (coords.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, USF/Miguel Ángel Porrúa, México, 1998, pp. 121-145.

parte, el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, inspirado en un grupo similar de intelectuales sudasiáticos, propone una «lectura en reversa» de la historiografía, para visualizar al subalterno como un sujeto activo que produce efectos sociales y que altera y modifica nuestras estrategias de aprendizaje, investigación y entendimiento.<sup>152</sup>

La «filosofía de la liberación», las críticas a la «colonialidad del saber», y los debates sobre el postoccidentalismo, la poscolonialidad y la globalización han incorporado a menudo el tema de la temporalidad para mostrar la necesidad de repensar nuestros mundos fuera del canon que ha dominado la historia de los pueblos y su registro. Un canon que puede ser visto como un «árbol genealógico occidental capitalista moderno» que se reconstruye en la época moderna que, para la misma genealogía, es correlativa al desarrollo del capitalismo. «De ahí que este complejo exista según sea el horizonte que se mira desde sus propios circuitos».<sup>153</sup>

Se trata, a decir de Eduardo Mendieta, del cronotopo de la cristiandad que «tras el ropaje de sus diferentes cronogramas —evangelización, modernización, secularización y, más recientemente, final de la historia y final de los metarrelatos— se establece como el panóptico de la temporalidad».<sup>154</sup>

La modernidad es un panóptico cuya torre es el ojo omnisciente del tiempo; es un mecanismo para [...] 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.<sup>155</sup>

---

152. Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, «Manifiesto Inaugural», en Castro-Gómez y Mendieta, *op. cit.*, pp. 85-100.

153. Emma León, «El tiempo y el espacio en las teorías modernas sobre la cotidianidad», en Alicia Lindón (coord.), *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, Anthropos/CRIM-UNAM/El Colegio Mexiquense, Barcelona, 2000, p. 63.

154. Eduardo Mendieta, «Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad: una búsqueda esperanzadora del tiempo», en Castro-Gómez y Mendieta, *op. cit.*, p. 159.

155. Un panóptico permite a alguien ver sin ser visto. El panóptico, así, se convierte en un mecanismo que perpetúa el ejercicio del poder, sin requerir siquiera de alguien que lo ejercite y lo despliegue (*cfr.*: Eduardo Mendieta, «La geografía de la utopía: regímenes espacio-temporales de la modernidad», *Cuadernos Americanos*, nueva época, año XII, vol. 1, n.º 67, UNAM, México, enero-febrero de 1998, p. 248).

Para trascender dicho panóptico podríamos postular el tiempo como una idea-límite que nos sitúa en las fronteras entre diversas formas de conocimiento del mundo y entre éstas y la construcción de mundos propios. Ya he dicho que al Mundo global corresponde un Tiempo global y que la globalización, lejos de ser un proceso general y homogéneo, tiende a ser heterogéneo y desigualador porque los usos del tiempo y del espacio son tan diferentes como diferenciadores. Por ello, se puede decir que una hermenéutica pluritópica (Mendieta), una diatópica (De Sousa) o bien la idea de una posmodernidad crítica, entre otras, pueden ser vistas, con optimismo, como formas de propiciar la afirmación de las peculiares dialécticas temporales de aquellos que han sido despojados de sus propios tiempos.

#### **4.7. Un recuento necesario**

A estas alturas de una larga exposición que intentó ser, a una vez, tanto diagnóstico de la multiplicidad de enfoques en los que puede reconocerse la problemática que he venido tratando como propuesta para la incorporación de dichos enfoques en una sociología del tiempo enriquecida, creo conveniente ofrecer una somera recapitulación.

La distinción de seis niveles en los que se puede apreciar la problemática teórica y epistemológica del tiempo intenta ser fiel a la idea del tiempo como un tema de naturaleza desplegable anunciado en la introducción. El pensamiento, en efecto, puede desdoblar los caracteres que se le han asignado al Tiempo, y también puede descifrarlo de nuevas maneras. Esto último ocurre cuando las palabras, libres de clausuras disciplinarias, vuelan para encontrarse con otras y adquieren nuevos sentidos acordes con las intenciones de quien las libera y de quien las dota de una nueva significación. No otra cosa ha ocurrido cuando el Tiempo es pensado como constelación de mundos, a partir de ciertas ideas recobradas de sus albergues originales: como las de complejidad, creación, infinitud, trascendencia, libre albedrío, emancipación, pluralidad.

Así, el esfuerzo por descifrar el Tiempo exige un tipo de pensamiento, y de lenguaje, que sea capaz de desdoblar las dimensiones en las que se nos ofrece. La multiplicación que aquí he

intentado ubicó al tiempo en función de algunas de sus mayores cualidades: las de ser creación, límite y frontera, construcción histórico-social, clave de inteligibilidad del mundo, privilegio del presente y alternativa.

Cada una de estas características, y todas en conjunto, tratan de ser vistas ahora como componentes del tiempo social. Su posibilidad de integración debe partir de una obligada, mas no arbitraria, transdisciplinariedad. Su entrelazamiento es posible gracias a una característica que permea, de cabo a rabo, la problemática del tiempo: la de la historia y la historicidad.

El tiempo como creación es un tiempo histórico en un doble sentido: porque es sustento de la historización de cada momento, y porque concibe la conjunción de futuros y pasados como una arena abierta a la creación, a la novedad histórica. En su dimensión creativa, la naturaleza local de cada tiempo adelanta el camino hacia el reconocimiento de la pluralidad; la incertidumbre se abre hacia la naturaleza indeterminada de la realidad social; lo no lineal apunta en el sentido de la contingencia y las expresiones filosóficas y políticas de esta última conducen al replanteamiento de la relación entre el pasado, el presente y el futuro. La irreversibilidad del mundo, fundada en la inestabilidad dinámica, se ve limitada por un pasado que, si bien no puede desandarse, sí puede contribuir a la transformación del mundo cuando se reconoce su vigencia en la no caducidad de algunas historias, que fueron futuros posibles en algún pasado.

El tiempo como límite admite también un rico juego —liminar— entre los modos del tiempo. Los márgenes son frontera y puerta: entre la filosofía y la ciencia, entre lo necesario y lo contingente, entre el pasado y el futuro. El presente que se abre hacia el futuro se erige como la relación temporal más afín a los filósofos y también de los que, no siendo filósofos, han hecho preguntas de importancia semejante a las de éstos. El futuro define al hombre: lo humaniza tanto desde la perspectiva de la filosofía clásica como desde el pensamiento crítico de raigambre marxista. El hombre está constitutivamente abierto hacia el futuro; es el único animal que hace proyectos, que se anticipa a su presente. Su capacidad de futurición es, también, la de crear nuevas formas de realidad. El *novum* blochiano es, asimismo, acontecimiento epistemológico: el conocimiento sociohistórico, centrado en una relación de determinación que da cuenta de lo

acaecido, debe centrarse, ahora, en la relación entre el presente y el futuro. Lo posible tiene ahora primacía, pero no es un pensamiento voluntarista: el futuro mejor, para Bloch, como para Wallerstein, no está asegurado.

La sociología funda al tiempo y «deshace entuertos»; no se involucra en aporías, paradojas y antinomias irresolubles. Transita su propio camino y logra aclarar, ante los otros, la naturaleza histórica de ese símbolo de altísimo nivel de abstracción. Un Durkheim reivindicado y un Marx olvidado coadyuvan a fundar una tradición a la que aún le queda mucho por recorrer. Durkheim rescata un problema que había estado en manos de filósofos y de físicos y le otorga el derecho de existir socialmente: supeditado a las sociedades que le han dado vida en forma de calendario. Elias desmitifica el tiempo: el reloj y el calendario, dice, han llegado a ser como nuestra segunda naturaleza. Pero no son el tiempo. Marx asoció el tiempo al trabajo y, con ello, inauguró una manera nueva de ver el mundo: la que nos descubre la lógica del valor que desvaloriza por completo a quienes no pueden vender su propio tiempo. Puede rescatarse a un Marx que evidencia la determinación categórica del mundo capitalista a las leyes de la acumulación, pero que no procede de manera determinista cuando vislumbra los desequilibrios del sistema y apuesta por la acción colectiva para cambiar el mundo.

La sociología del tiempo convierte a éste en clave de inteligibilidad de lo social. Pero no ha logrado que la sociología se temporalice: que reconozca las estructuras temporales de la acción social. No importa si la acción se enuncia como praxis, como consenso o como lucha. El tiempo newtoniano nos sigue persiguiendo, aun cuando participemos de debates epistemológicos que dejan claras las limitaciones de dicho paradigma. Pero hay algunos caminos que pueden recorrerse teóricamente y que son prometedores: el de la enunciación y desarrollo conceptual de la centralidad del tiempo; el de la aclaración de sus formas de estructuración; el de la orientación temporal de las sociedades y colectividades sociales.

La dimensión de la historia o la centralidad del presente conducen a la búsqueda de un nuevo vínculo entre sociología e historia. La historia sociológica y la sociología histórica podrían abonar una sociología del tiempo más inclusiva. Se requiere para ello de una sociología que no renuncie al pasado y a las narrati-

vas que sobre ese pasado han construido los historiadores y las sociedades y grupos sociales. Se requiere también de una historia que asuma con plenitud el postulado epistemológico de que todo punto de vista sobre el pasado es presente. De esa manera, sociología histórica e historia sociológica podrían ahondar en las complejas urdimbres temporales de las relaciones entre pasado, presente y futuro, descubriendo que toda la riqueza gramatical que los modos del tiempo admiten, y que nos permiten hablar, por ejemplo, de pasados-futuros, presentes-pasados y futuros-presentes, pertenece también a las sociedades.

Todas las consideraciones anteriores conducen al reconocimiento del Tiempo como Mundo y del mundo como conglomerado de tiempos. Lo anterior puede pensarse si consideramos que la razón, y su proyecto de dominio de la realidad, comienza con el dominio del tiempo.<sup>156</sup>

Es el tiempo el que posibilita que cualquier cosa pueda transformarse y diferenciarse de sí, que las historias viren de rumbo y los seres humanos se sorprendan a sí mismos. El tiempo es lo abierto donde todo puede recomenzar en cualquier instante, la posibilidad de todas las posibilidades; es en él donde aparece lo nuevo e irrumpe lo inesperado, por ello es el que da sentido a las esperanzas. El tiempo es el lugar de aparición de la diferencia, y cuando la razón pretende imponer la identidad sobre lo real para ejercer su dominio, debe comenzar por el tiempo. El dominio es siempre, en primer lugar, dominio del tiempo.<sup>157</sup>

El problema, entonces, adquiere visos éticos y políticos. El principio de no identidad entre Tiempo y Mundo, esto es, la idea de que el tiempo, lejos de ser inmutable y permanecer idéntico a sí mismo, es aquello que posibilita la mutación incesante, ha conducido a la reivindicación de la memoria y de la pluralidad como dispositivos intelectuales para pensar los tiempos y los mundos, en plural, como procesos transitorios y, por lo tanto, construibles.

La memoria, reivindicada por autores como Adorno y Benjamin, puede concebirse como una «fuerza productiva ca-

---

156. Marta Tafalla, *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Herder, Barcelona, 2003, p. 209.

157. *Ibidem*.

paz de transformar el futuro».<sup>158</sup> La memoria puede revelar, justamente, la pluralidad de historias, las que fueron y las que quedaron truncadas, variados tiempos y mundos que fueron susceptibles de existir.

Es cierto que las líneas de pasado que fracasaron están doblemente perdidas: porque ya no son y porque nunca fueron, pero lo no realizado es todavía realizable. Por ello son las ruinas las que conservan el potencial de futuro, y la esperanza nos la transmiten los desesperados. Mientras que el pasado de los vencedores confirma el presente y lo justifica, es el pasado de las víctimas el que alberga la esperanza.<sup>159</sup>

La pluralidad de mundos postulada por corrientes como el pensamiento crítico posmoderno, el orientalismo y los estudios culturales, es también pluralidad de tiempos y así debe ser explorada. El conocimiento que coloniza al otro y le otorga la fisiónomía que conviene a un Tiempo del Mundo, se enfrenta con las «nuevas formas de conocer» que reconocen en la multiplicidad de culturas y de cosmovisiones otras formas legítimas de conocer al mundo construyéndolo.

Quiero terminar esta parte con ayuda de Attali, para plantear que la consideración de todos estos niveles permite asignar «un sentido radicalmente nuevo a la atadura teórica entre la creación y el tiempo, entre la realidad y la existencia».<sup>160</sup>

---

158. *Ibíd.*, p. 247.

159. *Ibíd.*, p. 248.

160. Attali, *op. cit.*, p. 261.

PARTE III  
EL TIEMPO SOCIOHISTÓRICO



## CAPÍTULO V

# EL TIEMPO SOCIAL Y LA DIMENSIÓN DE LA HISTORICIDAD

Un hombre o una mujer cualquiera decide vivir  
y luchar su parte de historia.

EZLN, *Segunda Declaración de la Realidad*

En los dos capítulos anteriores intenté mostrar, someramente, las problemáticas del tiempo social y de la perspectiva sociológica sobre el tiempo, y advertí sobre la conveniencia de tratarlas por separado. En el tercer capítulo expuse los contenidos básicos de la definición de dicho tiempo y propuse un modelo dual que nos permitiera apreciar la dialéctica entre cambio y permanencia entre sucesión y duración, a partir de la noción de ritmo. Dicho modelo desemboca en la idea de la pluralidad de presentes que pueden ser vistos tanto en términos de la densidad temporal (o coexistencia de capas del pasado), como de la contingencia histórica (o simultaneidad de puntas de presente). Mostré también algunas de las métricas sociotemporales que se han sucedido en la historia, y cuyo análisis permite apreciar las formas temporales de diversas sociedades que han desembocado en la preeminencia del tiempo cronológico del reloj y del calendario.

En el capítulo IV ofrecí un somero diagnóstico de la situación que guarda la investigación en dicho campo. Más adelante, expuse la que considero una buena estrategia teórica para la temporalización de la sociología, y que no consiste en otra cosa que en incorporar a ésta una enorme constelación de pensamientos y de enfoques provenientes de las más amplias esferas del conocimiento. El abanico incluye seis niveles que representan nuevos y variados desarrollos científicos, y que coinciden en gran medida en las ideas de lo no lineal, la incertidumbre, la apertura, la contingencia, la defensa de la pluralidad. Pero si lo vemos bien, el sustrato de

cada una de estas ideas se ubica en una dimensión que las atraviesa y que puede permitir una relación fructífera entre ellas: la dimensión de la historia, o más específicamente, de la historicidad.

En efecto, la nueva alianza entre ciencias y humanidades se funda en la historicidad de todo tipo de procesos distinguibles en la realidad y enarbolaba el tiempo como creación. Algunos aportes de la filosofía sobre el tiempo van en el sentido de destacar el vínculo entre futuro y liminariedad, así como el problema de la contingencia y de la libertad humanas. Desde la sociología del tiempo se definen los «modos temporales clásicos» —el pasado, el presente y el futuro— y se destacan problemas netamente históricos como el de la orientación temporal de las sociedades; también se muestran los rasgos temporales típicos de una sociedad que asimila tiempo, trabajo y dinero y que sólo puede ser entendida en su devenir histórico. En la dimensión de la historia se exploran los problemas relativos al vínculo entre sociología e historiografía, y se muestra la preeminencia del presente, en cualquier tipo de análisis, así como las bondades heurísticas del tiempo estructural. La que he denominado sociología de la historicidad postula el tiempo como alternativa a partir de problemas que, de igual forma, sólo pueden entenderse en el plano histórico: la contingencia, la indeterminación y el reconocimiento de la pluralidad de historias, de mundos y de tiempos que han sido subsumidos en un Tiempo-Mundo hegemónico. La historicidad puede ser vista, entonces, como la clave del entendimiento del tiempo social.

Por todo lo anterior este capítulo trata, nuevamente, sobre el tiempo social, pero ahora en su dimensión histórica e historizante, esto es, en su historicidad. Esta última puede ser vista como la conciencia de que vivimos en un mundo histórico que *es* y que *está siendo*; o lo que es lo mismo: que es pasado construido (*factum, res gestae*), y presente en construcción (*faciendum, res gestarum*).

La historicidad se constituye por la praxis que es subjetividad colectiva en acto, y que pone en juego complejas y ricas formas de vinculación entre el pasado, el presente y el futuro. El presente tiene el privilegio de la historicidad: por su función de bisagra entre el ayer y el mañana, entre los predecesores y los sucesores, funda una contemporaneidad que incluye tanto la historia devenida como los futuros posibles, y tanto las memorias colectivas como las utopías.

En este capítulo, entonces, habré de explorar en primer lugar el problema de la relación entre tiempo e historia, para proponer, en una segunda parte, una bi-dimensionalidad temporal como la que se ha venido defendiendo antes, pero ahora de mayor alcance heurístico. Después discutiré lo que considero el núcleo de cualquier reflexión encaminada hacia la temporalización de lo social-histórico: el vínculo entre el pasado, el presente y el futuro. Dicho vínculo sólo puede darse en tanto alguien lo represente y en tanto, colectivamente, oriente sus prácticas en función de dicha representación. Por ello abordaré, someramente, la problemática de los sujetos sociales y la construcción histórica. Después me detendré en la relación entre los «modos del tiempo», pero ahora a partir de ciertas figuras temporales que ponen en relación el pasado y la tradición recuperada, el futuro posible y los mundos por construir: dichas figuras son la memoria y la utopía, y su vínculo puede darse siempre y cuando un proyecto en el presente las ponga en relación. Finalmente, y a manera de epílogo de este capítulo, exploraré el problema de la finitud, como un tema que si bien ha sido abordado preferentemente por la filosofía y por la teología, puede ser recuperado en el plano histórico en dos sentidos: por cuanto constituye el origen mismo de la concepción humana del tiempo y en tanto componente de los imaginarios sociales que nutren la memoria colectiva y el mundo de la tradición. Las ideas anteriores se sintetizan en el siguiente esquema (véase esquema VIII *infra*).

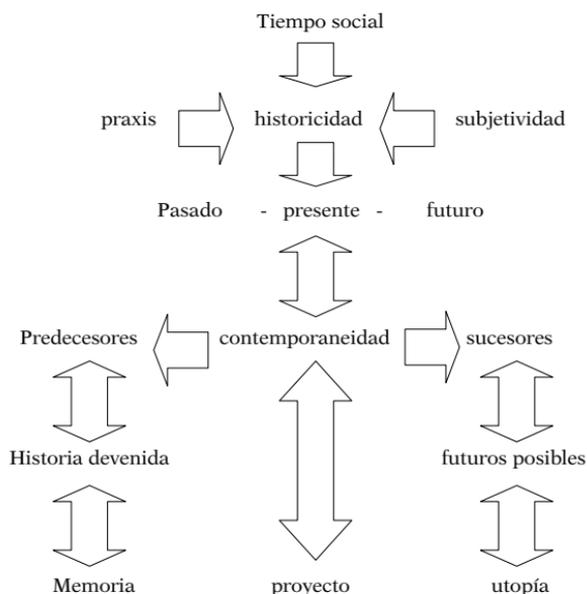
### 5.1. Tiempo e historia

De tiempo somos.  
Somos sus pies y sus bocas.  
Los pies del tiempo caminan en nuestros pies.  
A la corta o a la larga, ya se sabe, los vientos del  
tiempo borrarán las huellas.  
¿Travesía de la nada, pasos de nadie? Las bocas  
del tiempo cuentan el viaje.

EDUARDO GALEANO

En el capítulo anterior mostré la problemática del vínculo entre historiografía y sociología y señalé que esta última no existe como una ciencia unificada sino como un conjunto formado

## ESQUEMA VIII. El tiempo social en su dimensión histórica



por diversas tradiciones y escuelas. Entre éstas destacan, por su vigencia y su prolífica producción, la escuela francesa de los *Annales*, la historiografía de raigambre marxista y, en lo que hace a la teorización sobre la temporalidad histórica, la hermenéutica histórica de Reinhart Kosellek.

Rebasa los límites de este libro el análisis de la crisis de algunas tradiciones y de la renovación de otras, o de las polémicas entre representantes de diversas escuelas historiográficas.<sup>1</sup> Me ocuparé, en cambio, de aquello que caracteriza al tiempo histórico, con independencia de la diversidad de escuelas desde las cuales éste se aborde. En primer lugar, destaca la generalizada aceptación de la sentencia de Marc Bloch, acerca de que la «his-

1. Solamente mencionaré, para dar cuenta del gran vigor de la discusión histórica reciente, el gran auge de la asociación mundial de «Historia a debate» (HAD), cuyo manifiesto inaugural, discusiones, congresos y publicaciones, marcados profundamente por el compromiso ético-político del historiador; deberían ser emulados por los científicos sociales de otras disciplinas. Todo lo relativo a las actividades de dicho grupo puede consultarse en [www.historia-debate.com](http://www.historia-debate.com)

toria es la ciencia de los hombres en el tiempo»,<sup>2</sup> y que a partir de Kosellek puede variarse para decir que la «historia no se efectúa en el tiempo sino a través del tiempo».<sup>3</sup> En segundo lugar, la asunción de que toda historia fue, es y será historia del tiempo presente. De hecho, aunque la relación entre sociología e historia no está del todo resuelta, puede decirse que su tradicional división a partir de su supuesta adscripción a un territorio temporal diferenciado —la sociología al presente, la historia al pasado—, ha sido plenamente superada. Hoy en día, los historiadores, en general, ubican el presente como el territorio temporal privilegiado de sus indagaciones y, sin duda, han reflexionado sobre dicha dimensión temporal mucho más que los sociólogos.

En efecto, el pasado que los historiadores investigan y narran es reconstruido desde el presente, y este último marca indeleblemente la selección y el uso de los vestigios, huellas y testimonios. Han superado con ello el historicismo que, a la manera de Ranke, postulaba que la finalidad de la historia consistía en exponer cómo han sido en realidad los hechos, y han renunciado a ese lugar que, durante tantos años, elevó su disciplina a *historia magistra vitae*.

Siguiendo a José Palti, pueden señalarse cuatro criterios aceptados comúnmente por la historiografía actual y que son de gran utilidad para complejizar el tiempo sociohistórico. Estos son: *a*) la idea de Historia como un «sistema» que incluye y unifica a las historias particulares; *b*) la idea de relatividad en la historia que se origina en el hecho de que el pasado pueda ser visto siempre de una manera distinta y renovada; *c*) la idea de la coexistencia de «una infinidad de temporalidades relativas, la *contemporaneidad de lo no contemporáneo*», y *d*) la incorporación, gracias a las ricas aportaciones de Kosellek, de categorías que definen las «formas propiamente históricas de la temporalidad: espacio de experiencia y horizonte de expectativas».<sup>4</sup>

---

2. Es difícil, dice Bloch, que una ciencia pueda hacer abstracción del tiempo. Sin embargo, «para muchas ciencias que, por convención, dividen el tiempo en fragmentos artificialmente homogéneos, éste apenas representa algo más que una medida. Por el contrario, el tiempo de la historia, realidad concreta y viva abandonada a su impulso irreversible, es el plasma mismo en el que se bañan los fenómenos y algo así como el lugar de su inteligibilidad» (cfr. Marc Bloch, *Introducción a la historia*, FCE, México, 1992, p. 26).

3. Eduardo Mendieta, «La geografía de la utopía: regímenes espacio-temporales de la modernidad», *Cuadernos Americanos*, nueva época, año XII, vol. 1, n.º 67, UNAM, México, enero-febrero de 1998, p. 238.

4. Palti, «Introducción», en Reinhart Kosellek, *Los estratos del tiempo...*, *op. cit.*, pp. 21-22.

Además, desde el territorio privilegiado del presente los historiadores han utilizado algunos criterios para abordar el tiempo sociohistórico, que pueden servir para una empresa como la que aquí me he propuesto: la de temporalizar la sociología. Entre los principales, destacan: el que postula la constructibilidad de la historia, o la historia como creación; el que caracteriza al mundo histórico a partir de la tensión entre lo permanente y lo aleatorio; el que combina el pasado, el presente y el futuro, a partir de sus modulaciones iterativas para reconstruir en toda su variedad y riqueza las diversas determinaciones temporales de la historia.

Si el tiempo como creación tiene sentido en alguna esfera de la realidad ésta es, sin duda, la del tiempo de la historia. Cabe recordar que es justamente porque reconoce una historia del mundo que Prigogine puede postular la naturaleza creativa, y siempre sorprendente, del tiempo.

Pero la creación del tiempo sociohistórico no obedece solamente al hecho de que nuestros sistemas históricos tengan un origen y, marcados por la inestabilidad dinámica, tiendan a la bifurcación y a la transformación. Entre el origen y el fin de todo sistema-mundo histórico, la dinámica temporal se muestra, de manera constante, en la tensión entre las estabilidades y las inestabilidades, entre lo permanente y lo azaroso. La concepción del mundo social como sistema histórico, tal y como lo propone Wallerstein, puede ser útil para aclarar lo anterior. En la medida en que son sistemas «persisten mediante los procesos coyunturales que los rigen y, mientras persistan, poseen algunas características que son inmutables [...] Pero en la medida en que son históricos, cambian con mucha frecuencia; nunca son iguales un instante y el siguiente; cambian en todo detalle, incluyendo sus parámetros espaciales». Y es esta tensión entre los ritmos cíclicos y las tendencias seculares, «la característica definitoria de un sistema social geohistórico».<sup>5</sup>

Para la sociología histórica, sin duda, las estructuras sociales, el período y la larga duración, podrían situarse en el eje de cronos. La coyuntura, el acontecimiento y la corta duración pertenecerían a los momentos transformacionales de kairós, que representa, a decir de Wallerstein, «un momento que rara vez se produce, el tiempo [...] de la elección humana y el libre albedrío,

---

5. Immanuel Wallerstein, *Impensar las ciencias sociales*, op. cit., p. 161.

que exige una elección moral fundamental, la que puede producir el tiempo del renacimiento del sistema-mundo histórico». <sup>6</sup>

La idea anterior tiene consecuencias epistemológicas y políticas profundas que ya he analizado antes. Para el caso del tiempo sociohistórico cabe resaltar que, por ser el terreno de la creación, la historia no puede ser pensada de manera determinista. Como bien lo señaló Cornelius Castoriadis, la creación histórica supone un imaginario radical que «adquiere un poder instituyente y que cabe contraponer a lo ya creado, a lo ya instituido, al sentido que los seres humanos encuentran dado en una sociedad dada». <sup>7</sup>

Por ello, puede decirse que «la historia es la mirada que dirigimos al pasado desde un futuro imaginado». <sup>8</sup> La historia entonces es siempre nueva y siempre diversa: necesidad y azar; historia estructural y acontecimiento. Lo imprevisible, sin embargo, lo es siempre con respecto a lo estructural, a la historia de la «larga duración». Con respecto a un conjunto de datos, dice Kosellek, un acontecimiento puede aparecer como azaroso, con respecto a otro conjunto como forzoso. El azar, una «categoría pura del presente», no puede deducirse desde el horizonte de esperanza para el futuro; tampoco se puede experimentar como resultado del pasado: si lo fuera ya no sería azar. En el fondo, el azar no indica sino una «consistencia deficitaria de los datos y una inconmensurabilidad de sus consecuencias». Y precisamente ahí, en dicha tensión, dice Kosellek, «puede estar contenido lo específicamente histórico». <sup>9</sup>

Toda coyuntura histórica, y esto constituye una característica estructural de toda historia, «contiene más y a la vez menos de lo que se había establecido en datos previos. En eso está establecida su sorprendente unicidad, su variabilidad y su transformabilidad». <sup>10</sup> Lo específicamente histórico, entonces, sólo existe en la relación entre la Historia (Historie) y las historias. Porque incluso el plano de mayor regularidad y constancia, el de cualquier estructura social, dice Philippe Ariès, «se caracteriza por lo que la diversifica en el tiempo y en el espacio». <sup>11</sup>

---

6. *Ibid.*, pp. 149-163.

7. Juan Manuel Vera, «Cornelius Castoriadis (1922-1997): la interrogación permanente», *Iniciativa Socialista*, n.º 48, marzo de 1998.

8. Luis Ignacio Sáinz, «Poder, memoria y utopía», documento fotocopiado, p. 4.

9. Reinhart Kosellek, *Futuro-pasado...*, *op. cit.*, pp. 155-156.

10. *Ibid.*, p. 284.

11. Philippe Ariès, *El tiempo de la historia*, Paidós Studio, Buenos Aires, 1988, p. 257.

La historia como categoría del presente, que remite tanto a lo dado como a lo dándose, cobra una importancia capital en la construcción sociológica del tiempo social. Los hombres, hijos y padres de su propio tiempo, son históricos e historizadores. De allí que el presente cobre importancia como gozne entre un pasado activo y un futuro abierto.

[...] había una vez un hombre. Era cuando nosotros no éramos. Y nosotros no seremos cuando otros cuenten nuestra historia que tuvo lugar «una vez». Nuestro principio y nuestro fin, igual que nuestro pasado y nuestro futuro, se relacionan siempre con los demás. Nuestro pasado es el futuro de otros, y nuestro presente es el pasado de otros. Somos los otros. La historicidad es la historia.<sup>12</sup>

Como construcción, la realidad sociohistórica es siempre cambiante y, también, siempre inconclusa. Constituye una síntesis que conjuga el pasado y el futuro que se contiene en el presente como posibilidad de construcción. Entendida como proceso, la realidad puede ser vista como «la ramificada mediación entre el presente, el pasado no exhausto y, ante todo, el futuro».<sup>13</sup> Es, entonces, una realidad abierta, que nos obliga a repensar la relación entre los «modos del tiempo», como una relación en la cual el presente, como gozne que es entre lo anterior y lo posterior; no debe clausurar la efectividad del pasado, ni determinar de manera absoluta el futuro. Por ello, puede decirse que el tiempo es la unidad de los cambios, antes que la continuidad progresiva de una evolución. El tiempo histórico «tiene como base el presente, la actualidad que, al durar, manifiesta el pasado y se muda en futuro, sin dejar de ser actual».<sup>14</sup>

La historicidad, dice Jacques Le Goff, permite rechazar en el plano teórico la noción de «sociedades sin historia», y obliga a insertar a la historia misma en una perspectiva histórica. Dicha perspectiva implica el movimiento que vincula una práctica interpretativa con una praxis social.<sup>15</sup> La historia como sistema abierto no anticipa lo que acontecerá; antes bien, deposita en los sujetos la capacidad de anticipar el futuro. La esperanza es un acto afectivo pero también un acto orientador de carácter cognitivo.

---

12. Agnes Heller, *Teoría de la historia*, Fonatamara, México, 1977, p. 40.

13. Gimbernat, *op. cit.*, p. 66.

14. Gurméndez, *op. cit.*, p. 263.

15. Cfr. Jacques Le Goff, *Pensar la historia*, Paidós Básica, Barcelona, 1997, p. 22.

Lo anterior porque, como dice Szilasi, «las constelaciones futuras de la humanidad no son previsibles por método alguno». Pero ello no obedece, añade, a que lo venidero sea inesperable, sino a que es la consecuencia lógica de constelaciones actuales que se desenvuelven dentro de un gran ámbito de posibilidades. «Podemos decir entonces que lo incalculable es lo lógicamente fortuito de la historia fáctica porque está entretejido con lo fortuito del ámbito de posibilidades; en cambio, lo necesario en el sentido de la historia real es lo siempre inesperable».<sup>16</sup>

Ahora bien, para captar toda la riqueza de este tiempo que se desenvuelve en la tensión entre la larga y la corta duración, entre lo que permanece y lo que cambia, nada mejor que la estrategia teórica de las modulaciones iterativas de los modos del tiempo, que nos permiten hablar de tantas combinaciones como relaciones entre dichos modos puedan reconocerse.

Con ayuda de dichas modulaciones, dice Kosellek, «se pueden concebir formalmente todas las determinaciones históricas del tiempo [...] La duración, el cambio y la unicidad de los acontecimientos y sus consecuencias pueden determinarse de este modo».<sup>17</sup>

Kosellek propone que, en correspondencia con las tres dimensiones del tiempo, hay —temporalizadas— tres series de posibles combinaciones. Éstas son: pasado-pasado, pasado-presente, pasado-futuro; presente-presente, presente-pasado, presente-futuro; futuro-futuro, futuro-pasado, futuro-presente.

En primer lugar hay un pasado presente y un futuro presente que corresponden a un presente pensado como algo que desaparece puntualmente o como abarcador de todas las dimensiones. En segundo lugar hay, si todo presente se tensa hacia delante y hacia atrás, un presente pasado con sus pasados pasados y sus futuros futuros. En tercer lugar hay [...] un presente futuro con su pasado futuro y su futuro futuro.<sup>18</sup>

Así, por ejemplo, añade, «lo que tiene duración alcanza [...] desde un presente pasado hasta el futuro presente» y tal vez hasta el futuro futuro. El cambio puede determinarse como el «tránsito

---

16. Wilhelm Szilasi, *Fantasia y conocimiento*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1989, pp. 21-22.

17. Kosellek, *Los estratos...*, *op. cit.*, p. 118.

18. *Ibidem*.

de un pasado pasado a un presente pasado» (como ocurrió con las instituciones feudales y su disolución en el curso de la secularización) o desde «el futuro pasado de mundos anteriores hasta nuestro pasado presente» (como ocurre con las utopías de la revolución francesa cuyas esperanzas todavía están presentes).<sup>19</sup>

La idea anterior es coincidente también con otra distinción que, en términos estrictamente formales, formula Kosellek cuando diferencia tres modalidades temporales de la experiencia. Éstas son: *a*) la irreversibilidad de acontecimientos que se sitúan en el antes; *b*) la repetibilidad de los acontecimientos, que se expresan como el retorno de coyunturas o como la coordinación tipológica de los acontecimientos, y *c*) la simultaneidad de lo anacrónico, que refiere propiamente la pluralidad temporal, esto es, la coexistencia, en un fraccionamiento temporal, de diferentes estratos y de distintas extensiones de tiempo.

De una combinación de estos tres criterios formales, dice:

[...] se puede deducir conceptualmente el progreso, la decadencia, la aceleración o el retardo, el aún-no y el no-más, el antes-de o el después-de, el demasiado-pronto o el demasiado-tarde, la situación y la permanencia y cuantas determinaciones diferenciales sea necesario añadir para poder hacer visibles los movimientos históricos concretos.<sup>20</sup>

## 5.2. El tiempo sociohistórico como bi-dimensionalidad jerarquizada

Estos tres contenidos del tiempo sociohistórico: su constructibilidad, su bi-dimensionalidad constitutiva entre lo permanente y lo aleatorio y las modalidades iterativas entre sus dimensiones temporales, me permiten plantear, de nueva cuenta, la estrategia de la doble faz del tiempo, pero ahora en una versión modificada.

En efecto, para hablar de la especificidad del tiempo sociohistórico se puede recurrir, nuevamente, a la bi-dimensionalidad temporal: a la imbricación entre el eje de la intención —del pasado-presente-futuro— que contiene el tiempo del kairós, y el eje de la sucesión —de lo anterior y lo posterior— que contiene el

---

19. *Ibid.*, pp. 118-119.

20. Kosellek, *Futuro-pasado...*, *op. cit.*, pp. 129-130.

tiempo de cronos. Dichas dimensiones corresponden, respectivamente, a las series temporales A y B de McTaggart, quien, como se recordará, planteó una contradicción irresoluble entre ellas, lo que le llevó a declarar la inexistencia del tiempo.<sup>21</sup> Resolver la «paradoja de McTaggart» obliga a mantener ambas series, en tanto reflejan dos modos distintos, y ambos legítimos, de considerar al mundo. La serie A atiende a la transitoriedad, la percepción de una serie en movimiento, y nuestra representación del pasado, el presente y el futuro. La serie B corresponde a «nuestra tendencia a fijarnos a ciertos puntos, a percibir cosas en sucesión como anteriores y posteriores».<sup>22</sup>

Ahora bien, desde el punto de vista bi-dimensional del tiempo, el nudo formado por el presente, el pasado y el futuro corresponden al eje de la intención. Lo mismo sucede con las ideas de transcurso y dirección, de cambio, duración y continuidad. En contrapartida, las ideas de anterior y posterior, discontinuidad, atomismo, constancia y permanencia se asocian con el eje temporal de la sucesión. Estas últimas «expresan la experiencia que consiste en tomar un corte transversal, una abstracción espacial del suceder; reflejan nuestra capacidad de detener mentalmente el tiempo [...] a la vez que registramos, como en una fotografía, lo acontecido en ese momento».<sup>23</sup>

Como bien expresa Elias: a diferencia de las nociones de antes y después, que refieren la síntesis de posiciones de una secuencia y son aplicables a las relaciones de causa-efecto, las de pasado-presente-futuro, aunque remitan también a lo anterior y a lo posterior, son «símbolos conceptuales de una forma de relación no causal [...] de una determinada manera de vivir los procesos».<sup>24</sup>

Visto en el plano de la narrativa histórica, en el primer caso, el del tiempo sucesivo, la estructura de cada una de las dimensiones de la tríada temporal es fija y está dada por la sucesión lineal de los instantes; en el segundo, el de kairós, son los intereses de cada presente los que aglutinan, de una manera o de otra, las tres dimensiones temporales. Estamos, en este último caso, ante «relaciones internas» en las que cada parte sólo es comprensible como fragmento de un relato y toma sentido en su

---

21. *Cfr.* cap. II de este libro.

22. Jaques, *op. cit.*, pp. 48-49.

23. *Ibid.*, p. 19.

24. Elias, *op. cit.*, p. 93.

contribución a la constitución de cierta historia. De esta forma, «lo que en un presente fue un acontecimiento o un personaje poco importante, acaso en otro presente se convierta en personajes o acontecimientos centrales [...] y así sucesivamente».<sup>25</sup>

Transformo mi futuro en mi presente, dice Hannah Arendt, en tanto prefiguro para mí un futuro sobre la base del presente. Transformo mi presente en mi futuro mediante la voluntad de reenviarlo a la memoria. Igualmente, puedo transformar mi pasado en futuro en la deliberación y decisión de mi futuro y mi futuro en pasado en tanto mis decisiones hacia el futuro quedan en el pasado. Pero esta trascendencia, afirma, tiene ciertos límites.

No podemos recordar lo que va a suceder, y no se pueden dirigir acciones intencionadas hacia tiempos ya pasados. Y sin embargo, el hecho de que no nos conformemos con aceptar estas limitaciones es, precisamente, la expresión de nuestra historicidad: queremos conocer nuestro futuro y transformar nuestro pasado.<sup>26</sup>

Así, podemos mantener la distinción entre estas series y, sin embargo, defender nuevamente la duplicidad temporal. Ahora bien, a diferencia de las bi-dimensionalidades defendidas en los capítulos anteriores, aquí voy a postular una de naturaleza jerárquica, en la cual la cronología quede supeditada al campo temporal formado por los «modos del tiempo». La idea que propongo es la siguiente: en el campo del pasado-presente-futuro radica lo específicamente histórico y, por ello, dicho campo debe subsumir a la métrica temporal de lo anterior y lo posterior. Dicho de otra manera, la cronología temporal es irrenunciable en tanto nos permite fechar una secuencia de hechos y, así, hacer inteligible el mundo como sucesión. Sin embargo, dicha secuencia, aunque necesaria, no es suficiente. La cronología tiene que ser, entonces, reconstruida en el campo más amplio de las relaciones entre los modos temporales, pues es allí donde esos hechos adquieren el estatuto de su propia historicidad; esto es, se convierten en «hechos históricos».

Lo anterior, claro está, a condición de que el eje del pasado-presente-futuro no sea visto como una línea sucesiva —que terminaría por igualarlo a la cronología del antes-después—, sino

---

25. Carlos Pereda, «Conceptos inestables», *Sociológica, Subjetividad en lo social*, año 5, n.º 14, septiembre-diciembre 1990, p. 254.

26. Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, Paidós/ICE/UAB, Barcelona, 1995, p. 38.

que se conciba como un «campo temporal» con todas sus modalidades iterativas: pasado-presente, pasado-futuro, futuro-pasado, presente-futuro, etc.

Voy a proponer, siguiendo a Deleuze, que la bi-dimensionalidad es como una *ratio cognoscendi* del tiempo. Lo que la bi-dimensionalidad revela es su fundamento oculto, es decir, su diferenciación en dos vertientes, la de los presentes que pasan, en la sucesión, y la de los pasados que se conservan, en la duración. En la primera, el presente se distingue de las otras dimensiones temporales por ser expresión de algo que deja de ser presente cuando es reemplazado por «otra cosa». Pasamos así «a lo largo de acontecimientos diferentes, conforme un tiempo explícito o una forma de sucesión que hace que cosas diversas ocupen, una tras otra, el presente». En la segunda vertiente, la de los pasados que se conservan, radica propiamente la dinámica temporal de la historia. Aquí, el presente ensanchado, desprendido de su propia actualidad, permite una lectura vertical o en profundidad de un solo y mismo acontecimiento que «se prepara, llega y se disipa», y que «ya no se confunde con el espacio que le sirve de lugar, ni con el actual presente que pasa».<sup>27</sup> Esta vez, dice Deleuze, «ya no hay un futuro, un presente y un pasado sucesivos, conforme el paso explícito de los presentes que discernimos». Hay más bien, como lo quería Agustín, tiempo interior al acontecimiento en la implicación simultánea de tres tipos de presentes —el del futuro, el del pasado y el del propio presente— que permiten que las «puntas de presente» se asomen en el campo formado por los pasados acumulados en cada ahora.

La noción de campo temporal, propuesta en el capítulo II, cobra aquí toda su vigencia. La actualidad ya no es un punto sino una encrucijada: cada presente actualiza la totalidad del pasado y potencializa la totalidad del futuro.<sup>28</sup>

Tal vez un ejemplo de la historia reciente de México logre aclarar lo anterior. Como bien se sabe, el levantamiento indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se produjo en la madrugada del 1 de enero de 1994. De allí podemos ir hacia atrás y hacia adelante para reconstruir la «historia de los hechos»,

---

27. Gilles Deleuze, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine*, 2, Paidós Comunicación, Barcelona, 1987, pp. 137-138.

28. Cf. Benoist de Alain, «La historia como despropósito», documento fotocopiado.

esto es, de las causas y antecedentes inmediatos y ancestrales del levantamiento, así como su desenvolvimiento posterior. Dicha narración cronológica, sin embargo, dejaría fuera la rica dinámica temporal del movimiento: sus múltiples presentes-pasados y futuros-presentes, las memorias convocadas y las diversas utopías puestas en juego. Omitiría, pues, la prolífica riqueza de la multiplicación de tiempos —convergentes, divergentes, lineales, circulares, etc.— y que sólo pueden ser vistos a partir de una mirada histórica que no pretenda reducir el mundo a la cronología.

### **5.3. Los vínculos entre el pasado, el presente y el futuro: el núcleo del tiempo sociohistórico**

El mundo es, no cabe duda, todo lo que sucede [...] pero para un sociólogo lo es a la manera del mundo de Tlön de Borges: con su pasado y su futuro siempre escritos y reescritos en presente.

ALAIN GRAS

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado.

KARL MARX

En los complejos y variados vínculos que los hombres establecen entre los componentes de la tríada temporal, radica el meollo de toda dinámica temporal, de toda construcción histórica. Es cierto que cada una de nuestras vidas se circunscribe en los límites del nacimiento y de la muerte; sin embargo, en esos mismos límites, el recuerdo y la expectativa cubren cada momento presente.

Como bien señala Reinhart Kosellek, «en la determinación de la diferencia entre el pasado y el futuro o, dicho antropológicamente, entre experiencia y expectativa se puede concebir algo así como el “tiempo histórico”». <sup>29</sup> Por ello, para Kosellek, el

---

29. Kosellek, *Futuro-pasado...*, *op. cit.*, p. 15.

significado de dichas nociones, experiencia y expectativa, es metahistórico y, por tanto, antropológico. La experiencia, dice, «es un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados... Además, en la propia experiencia de cada uno, transmitida por generaciones o instituciones, siempre está contenida y conservada una experiencia ajena». La expectativa, por su parte, «...se efectúa en el hoy, es futuro hecho presente, apunta al todavía-no, a lo no experimentado, a lo que sólo se puede descubrir».<sup>30</sup>

En este sentido, el ayer, el hoy y el mañana, además de ser territorios inamovibles que permiten fechar lo que sucedió antes y lo que ocurrió después, pueden ser vistos como componentes del campo temporal en el que coexisten pasados-presentes, presentes-pasados, presentes-futuros, futuros-presentes así como, siempre mediados por el presente, futuros-pasados y pasados-futuros. Así, aunque en sentido estricto toda temporalidad es presente, pues pasado y futuro no pueden ser pensados ni imaginados sino desde el *ahora* del que los nombra y sueña, es posible reconocer tantas combinaciones posibles como formas de apropiación del mundo puedan existir.

Presente, pasado y futuro son transmutables por la experiencia. Podemos reconocer pasados no caducos, allí donde hubo historias posibles de convertirse en presentes y que, hoy, pugnan por existir en el futuro. Podemos transformar el futuro en presente, cuando sujetamos el primero al segundo. O bien, en sentido contrario, podemos transformar el presente en futuro mediante decisiones y proyectos. De la misma manera, podemos transmutar el pasado en futuro y el futuro en pasado. Es preciso reconocer que el pasado, en tanto causa activa del presente, es un tiempo vivo al que el presente le puede dar utilidad, y que aquel pasado pendiente de realización podrá ser presente en un futuro. Por ello, podemos hablar del pasado del futuro y de la realidad futura del pasado. Todo pasado fue futuro en algún momento, y todo futuro será pasado en otro. De esta manera, en la relación entre los modos del tiempo, los hombres expresan su experiencia temporal y ponen en juego los dispositivos simbólicos de la memoria y el olvido para construir configuraciones temporales de enorme riqueza y complejidad.

---

30. *Ibíd.*, p. 338.

Presente, pasado y futuro, en sus complejas relaciones, fundan la doble fecundidad del tiempo social, su carácter jánico. Éste atañe a la doble naturaleza de toda puerta y de todo presente: estar abierto siempre hacia el ayer y hacia el mañana. La conjunción de los tres modos del tiempo devela su carácter de límite en donde hay cerrojo y llave, memoria y olvido. Pero no es el presente el que salvaguarda la unidad del tiempo, sino que es la conjugación y disyunción entre ellos lo que le otorga unidad. Por ello, cada acontecimiento histórico, cada coyuntura, son tales en tanto producen situaciones límite que redefinen la relación entre los modos del tiempo. En efecto, el tipo de relación entre pasado-presente-futuro expresa las formas en las que percibimos y vivimos históricamente. Tiempos fecundos o estériles, raudos o lentos, tiempos que parecen dilatados por un presente ensanchado, pleno de acontecimientos, o bien presentes adelgazados por el congelamiento de un pasado y el aparente inmovilismo de una actualidad que se re-crea siempre igual a sí misma. Tiempos, en fin, débiles o densos que siguen un cauce o parecen estar a punto del desparramamiento.

Pero dichas situaciones no siempre han sido reconocidas. Comunes a las diversas teorías de la historia, señala Boaventura de Sousa Santos, fueron la desvalorización del pasado y las hipóstasis del futuro. «El pasado fue visto como pasado y, por ello, incapaz de hacer su aparición, de irrumpir en el presente. Por el contrario, el poder de revelación y fulguración se trasladó al futuro».<sup>31</sup> Tal situación puede ser analizada como un problema epistemológico. Las categorías del conocimiento pueden contemplar la historia sólo en la relación de determinación lineal entre el pasado y el presente —tal y como sucede bajo la égida de la determinación—, o bien, pueden concebir al presente como un gozne entre un pasado no exhausto y un futuro abierto. Bloch se lamentaba de la función notarial que en algún momento tuvo el pensamiento social al restringirse a «levantar acta de lo acontecido».<sup>32</sup> Y proponía, entonces, utilizar otras categorías racionales, como las de potencia y posibilidad, para dar cuenta de una relación dinámica. Categorías que pueden ser vistas como «concentrados de muchos contenidos significativos», en la me-

---

31. De Sousa, «La caída del *Angelus novus...*», *op. cit.*, p. 36.

32. Gimbernat, *op. cit.*, p. 45.

da en que aluden a las múltiples posibilidades del devenir social y no sólo a aquéllas definibles a partir de una direccionalidad reconocida como ineluctable.<sup>33</sup>

Creo que la ponderación del pasado y del futuro como «tiempos activos», como generadores de presente, debe ser tomada como exigencia del análisis sociohistórico. Pero pasado y futuro nunca llegan a coincidir, porque la presencia de uno y otro es de naturaleza distinta. La experiencia del pasado forma una totalidad no aditiva cronológicamente, en la que existen, simultáneamente, muchos estratos de tiempo anteriores, sin importar su encadenamiento temporal. La experiencia de futuro, anticipada como expectativa, en cambio, «se descompone en una infinidad de trayectos temporales diferentes».<sup>34</sup> Y cada uno de éstos puede enmarcarse en la sucesión histórica. Por ello, aunque presente, pasado y futuro no adquieran sentido sino en sus mutuas relaciones, siempre mediadas por el primero, cada una de estas modalidades temporales puede ser vista en su propia especificidad, tal y como mostraré a continuación.

#### a) *El presente*

Si no hay presente histórico, no hay tampoco pasado histórico ni futuro, sino sólo el vacío del tiempo. Es este vacío [...] lo que ha sido, es y será la jaula de hierro de la historicidad.

HANNAH ARENDT

¿Cuál es la índole de esta dimensión, que ha sido reconocida como la clave del entendimiento de toda dinámica temporal? En principio, puede decirse que la naturaleza del presente varía dependiendo de la perspectiva en la cual se le ubique: como el núcleo central del campo que conjuga pasados y futuros, o bien como el elemento situado en el «medio» en la línea de sucesión que va del antes (pasado) al después (futuro). En cualquiera de los dos casos, sin embargo, su definición es paradójica y ambigua.

---

33. Nietzsche señalaba que «sólo es definible lo que no tiene historia», aludiendo al necesario carácter abierto de las nociones útiles para nombrar lo histórico (*cf.* Kosellek, *Futuro-pasado...*, *op. cit.*, p. 117).

34. *Ibid.*, p. 339.

Puede decirse que el presente es la realidad más tangible y certera del tiempo y, a la vez, la más escurridiza y precaria. En efecto, entre un pasado que al irse parece remoto y hasta inexistente, y un futuro incierto y dudoso, el presente parece gozar de la certidumbre de ser la única dimensión «real» y «objetiva», la que le otorga unidad al tiempo. Pero el presente también está marcado por la fugacidad de sus momentos, que se superan uno a otro en un transcurso sin fin, y que vuelven efímero todo lo que ha sido, al reenviarlo constantemente hacia el pasado.

Siguiendo a Kosellek, se puede afirmar que el significado del presente encuentra dos respuestas extremas. En la primera, el presente indica aquella encrucijada en la que el futuro se convierte en pasado, y el presente está condenado a desaparecer en un «punto cero imaginario sobre un eje temporal imaginario». Estamos ante un presente minimizado hasta su extinción. En la segunda todo tiempo es presente, pues el futuro todavía no es, mientras que el pasado ya no es. La distensión del presente elimina al futuro y al pasado que sólo existen, entonces, como futuro presente y como pasado presente.<sup>35</sup> A diferencia del anterior, estamos frente a un «presente omnipresente», ensanchado y dialectizado, como el que pensó el propio Agustín cuando lo postuló como el núcleo de toda temporalidad al distinguir tres tipos de horas: el del pasado, del que es propia la memoria; el del propio presente, al que corresponde la percepción directa; el del futuro, que se realiza en la expectativa.<sup>36</sup>

Pero no se crea que este presente ensanchado elimina el tiempo horizontal de la cronología, para situarse en las profundidades de la conciencia. Tampoco debe pensarse que la extensión del presente hacia el pasado arrastra, como un fardo, todo lo que ha sucedido. El presente, dice George H. Mead, «transita hacia otro presente con los resultados del pasado en sus texturas, no con la carga de sus acontecimientos sobre su espalda».<sup>37</sup>

Ya he dicho antes que en la forma distendida del presente radica la clave del tiempo sociohistórico, por cuanto la bidimensionalidad temporal —la dinámica entre cambio y per-

---

35. Kosellek, *Los estratos...*, *op. cit.*, pp. 116-117.

36. Paul Ricoeur, *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo XXI, México, p. 51.

37. George Herbert Mead, «La naturaleza del pasado», en Ramos, *Tiempo y sociedad*, *op. cit.*, p. 66.

manencia, entre cronos y kairós— encuentra allí su plena realización.

Ese gran teórico del presente que es Mead, explica con detalle la distensión temporal del ahora. Según este autor, el transcurrir efectivo de la realidad radica en el paso de un presente a otro. Pero un presente que se funde en otro no se convierte en pasado; las imágenes-recuerdos típicas de la representación del pasado son, ellas mismas, presentes. El «encabalgamiento» de un presente espicioso sobre otro no corresponde sólo a la sucesión, sino a una sucesión de contenidos: es siempre el transcurso de algo que conecta la fase anterior con la fase ulterior de un acontecer. De otra forma no habría transcurso, sino acaso una «mera yuxtaposición de acontecimientos». La continuidad, afirma, «está implicada como un presupuesto en el transcurrir de la experiencia».<sup>38</sup> Es justamente dicha continuidad lo que entendemos por inevitable y, sin embargo, «hay un sabor de novedad en cada momento de la experiencia». Cada vez que un presente «pasa hacia otro presente» se produce alguna ruptura en la continuidad —mas no de la continuidad—; la ruptura revela la continuidad, mientras que esta última es el marco para toda novedad.<sup>39</sup>

Ahora bien, entre un presente que se tensa en la existencia objetiva o la fugacidad, o bien que se debate entre su mínima o su máxima expresión, creo que podemos descifrar al presente si recurrimos a la distinción entre «clases de presentes» que se diferencian por el tipo de realidad que encierran. Jaques distingue entre tres significados: *a*) el presente inmediato, dinámico o perpetuo, que «designa un ámbito del campo vivencial que comprende las regiones, en interpenetración continua, de pasado-presente-futuro en la simultaneidad de recuerdo, percepción, propósito»; *b*) el presente activo o continuo que corresponde al de las «cosas en que estoy actualmente empeñado», con independencia de su plazo de cumplimiento, y *c*) el presente existencial, aquel en el cual «cada quien realiza sus tareas» en la coexistencia de ser y devenir.<sup>40</sup>

En esta última vertiente también es posible distinguir entre las diversas calidades de los presentes de la historia. Hannah

---

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*, pp. 67-68.

40. Jaques, *op. cit.*, pp. 103-104.

Arendt establece una separación entre historia presente, presente histórico y época presente. La historia presente corresponde a la suma de acontecimientos y sucesos cuyas consecuencias tienen un carácter alternativo, así como los que pueden amenazarnos o esperanzarnos. El presente histórico está constituido por esa estructura cultural en cuyo «interior» nos encontramos. Finalmente, la época presente sería la suma total de las objetivaciones significativas, los sistemas de creencias y los valores esenciales a nuestro sistema de vida.<sup>41</sup>

## b) *El pasado*

Se mostrará que el mundo desde hace tiempo posee el sueño de una cosa, de la que sólo debe poseer la conciencia de ella, para poseerla realmente. Se mostrará que no se trata de una gran raya entre el pasado y el futuro, sino de la realización de los pensamientos del pasado.

KARL MARX, en carta a Rouge

Al igual que en el caso del presente, del pasado pueden predicarse características paradójicas. Si bien podemos afirmar que somos, como individuos y como colectividades, el fruto de lo que hemos sido; también podemos decir que ya no somos lo que hemos sido. Hay un pasado que nos ancla en la inmovilidad del tiempo; otro, punta del presente, nos proyecta hacia el futuro.

Ya se ha dicho que el presente parece gozar de la certidumbre de ser lo único que realmente existe en tanto el pasado se ha ido y el futuro todavía no es. Pero la fugacidad del presente neutraliza dicha certeza y, entonces, el pasado acumulado cobra la mayor densidad entre los modos del tiempo. El hombre, dice Ortega y Gasset, es antes que nada heredero, y esto es lo que le diferencia radicalmente del animal: «tener conciencia de que se es heredero es tener conciencia histórica».<sup>42</sup> Es gracias a esa condición que el pasado funda, en general, los mitos temporales de las sociedades y que la distinción entre tipos de pasados puede

41. Arendt, *op. cit.*, p. 43.

42. José Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica*, Ed. Revista de Occidente en Alianza editorial, Madrid, 2.ª ed., 1980, p. 75.

hacerse con mucha mayor facilidad que en el caso de los otros modos temporales.<sup>43</sup>

El principio de irreversibilidad cobra, en el pasado, toda su realidad y vigencia. El pasado no puede ser cambiado: no podemos desandar lo andado, ni puede des-acontecer lo que ha acontecido. Pero también es ese territorio desde el cual pueden irrumpir, como relámpagos, esos pasados inconclusos que pugnan por existir. La irreversibilidad, entonces, no es total. Se convierte en una condición supeditada a la subjetividad y al sentido, que operan tanto en el plano individual como en el colectivo, y que vuelve, revocables algunos pasajes de la Historia, que irrumpen en el presente impidiendo la clausura del pasado. Dichos pasajes pueden ser vistos como esos «instantes perfectos», aquellos que, lejos de «pasar», se «depositan en el tiempo» y asaltan el camino del futuro. Pero no todo pasado es susceptible de tal operación. Hay una Historia pasada que es suma de acontecimientos y sucesos que ya no representan ni alternativa ni esperanza; existe asimismo un pasado histórico al que somos ajenos en tanto no experimentamos ningún tipo de identidad con él. Solo de la época presente-pasada, la que tiene un sentido actual porque sus símbolos y valores son significativos para nosotros, puede irrumpir ese «instante revelador».<sup>44</sup>

Así, un presente que se ciñe al pasado, o que se abre al futuro; un pasado que «pesa como loza sobre el presente», o que puede ser rectificado en un presente abierto hacia el futuro son mani-

---

43. Así, por ejemplo, el análisis de las lenguas y de los mitos proporciona, según Attali, la confirmación de la formidable complejidad del pasado, tiempo de los dioses mismos, y de la muy débil sofisticación del futuro, tiempo de los hombres. Por ejemplo, la lengua de los boruya distingue cuatro formas de pasado, que se pueden encontrar en otras numerosas lenguas del mundo antiguo: «un pasado lejano, el de los fundadores, tiempo del ensueño y del mito, de los orígenes en que se estableció el orden del mundo; es el tiempo de los dioses, en cuyo transcurso ellos han vivido los mitos que los hombres no hacen sino repetir torpe y rudimentariamente en sus gesticulaciones. Una segunda forma del pasado designa los acontecimientos gloriosos de la historia del pueblo mismo: el pasado social, el de los mitos en la escala de la historia. Una tercera forma indica el pasado ordinario, el de la memoria de cada quien, sin acontecimientos de importancia histórica. En fin, los boruya distinguen una cuarta forma de pasado, el pasado próximo, que describe los acontecimientos de la noche que precede al día en que se habla, en cuyo curso todos los espíritus abandonan los cuerpos y el territorio de la tribu. Como contraste con esta diversidad de formas de pasado, el futuro no tiene profundidad; no existe sino en lo que permite organizar la repetición de los tiempos del pasado», *op. cit.*, pp. 19-20.

44. Sobre la distinción entre historia pasada, pasado histórico y época presente-pasada, véase Arendt, *op. cit.*

festaciones del tipo de subjetividad temporal que nutre a la conciencia histórica. De la misma manera, un futuro concebido como prolongación del presente es incompatible con un porvenir abierto hacia la construcción posible que reconoce pasados susceptibles de ser activados en el presente.<sup>45</sup> No es otro el sentido de la frase de Schiller: «la historia del mundo es el juicio del mundo. Lo que desecha el minuto no lo restituye ninguna eternidad».<sup>46</sup>

Ya hemos visto, con Mead, que el presente no contiene la totalidad de los pasados, sino a aquellos que le otorgan «cierta textura»; se trata de un pasado «seleccionado», de aquel que la memoria trae al presente en imágenes-recuerdos, y que situamos en un orden temporal. Según Mead, el pasado es un «desbordamiento del presente». Es, propiamente, «aquello que tiene que haber sido antes de ser presente en la experiencia como pasado». De manera más específica, «el pasado es la extensión segura que las continuidades del presente demandan».<sup>47</sup> De ahí que su existencia, como la del futuro, dependa siempre del presente que, de nuevo, se sitúa como el núcleo de la temporalidad.

Podemos, también en este caso, y para seguir con el tipo de distinción propuesta antes, distinguir entre un pasado atado a la cronología y, con ello, a la permanencia que requiere que ciertas estructuras se reproduzcan, aun con variaciones, de una cierta manera: de aquella que garantice la continuidad. El sistema-mundo capitalista es un caso ejemplar de este tipo de proceso. Pero hay otros pasados, que podríamos situar en el kairós: aquellos en los que irrumpe la novedad, la posibilidad de que la historia sea diferente.

La reintegración del pasado nunca puede volver a traer lo inesperado. En eso consiste la característica del pasado que lo distingue del transcurrir de unos presentes a otros. La originaria ruptura de lo que es nuevo es ida y se afronta mentalmente el problema de establecer conexiones entre los factores contingentes, aun cuando no pueda irse más allá de la sensación opresiva del acaso o el destino. La característica del pasado es que conecta lo que no está conectado en la fusión de un presente con otro.<sup>48</sup>

---

45. Reyes Mate, «La historia como interrupción del tiempo», en Reyes Mate, *Filosofía de la historia...*, op. cit., p. 275.

46. *Ibid.*, p. 142.

47. Mead, «La naturaleza del pasado», en Ramos, *Tiempo y sociedad*, op. cit., p. 66.

48. *Ibid.*, p. 68.

Así, la visión del pasado como aquello que irremediablemente ha ocurrido y que de ninguna forma puede ser cambiado, debe matizarse. Primero porque, como lo reconocen comúnmente los historiadores, el pasado siempre es visto a través del cristal del presente y, en esa medida, está sujeto a reinterpretación. Pero también porque las historias pasadas, las que ya han sido, coexistieron con todas aquellas que, en su momento, pudieron haberse construido. El pasado fue posibilidad de futuro en algún presente ya pretérito. El presente actual, nuestro presente, será pasado en algún presente futuro.

Este carácter «activo» y «activador» del pasado, en el presente, evidencia la relatividad de nuestra actualidad mediante «la reflexión sobre otras historias que fueron efectivamente posibles y que no se produjeron». <sup>49</sup> Y ello opera en un doble sentido: en la construcción del futuro a partir de cierto pasado que asoma en el presente; y en el juicio a una historia que, como dice Castoriadis, «no está santificada —y más bien podría ser condenada— por el hecho de que haya desechado tantas otras historias efectivamente posibles». <sup>50</sup>

Tal vez uno de los autores que resultan más sugerentes para el rescate del pasado sea Walter Benjamin. En sus célebres *Discursos interrumpidos*, este filósofo reivindica la capacidad de fulguración del pasado y su utilidad para el presente. Se trata de un pasado vivo que todavía puede permitir al hombre cambiar su historia. Varios autores contemporáneos han recuperado esa idea y la han desarrollado para plantear nuevas formas de mirar la historia. Entre otros Boaventura de Sousa, quien propone un uso del pasado que permita su corrección en aras de la emancipación social, y Manuel Reyes Mate, cuando apela a la utilización del pasado para el despertar de la conciencia. También Antonio García de León cuando, a partir de Benjamin, recupera la «historia [que] se ocupa del presente y proyecta al futuro su constante y renovada visión del pasado». <sup>51</sup>

---

49. Castoriadis, *El mundo fragmentado*, op. cit., pp. 61-62.

50. *Ibid.*, p. 67.

51. Cfr. De Sousa, «La caída del *Angelus novus*...», op. cit.; Reyes Mate, «La historia como interrupción del tiempo», op. cit., y Antonio García de León, «Walter Benjamin: los prodigios del tiempo», *Fractal*, n.º 5, 1997, Fundación Fractal, México, pp. 119-138.

Para Benjamin «cada instante puede convertirse en el juicio final de la historia». <sup>52</sup> Cada momento presente puede sentenciar a la historia, si el presente «se deja asaltar por esa parte inédita del pasado que pugna por hacer valer sus derechos». <sup>53</sup> Para que el tiempo aparezca como histórico hace falta que su desarrollo sea interrumpido. El acontecimiento que, pleno de sentido, irrumpe en la historia, transforma la configuración del presente, reinterpreta el pasado y proyecta nuevos horizontes sobre el futuro. Es, entonces, «instante preciso en que el tiempo no transcurre sino que se dilata». <sup>54</sup>

Este autor reivindica el papel activo del pasado en tres rasgos característicos de su idea de historia: *a)* el pasado es autónomo. No es un dato inmóvil a disposición de un conocimiento riguroso que quiera apoderarse de lo que realmente ocurrió. Al contrario, tiene vida propia y es capaz de sorprender a la conciencia presente, asaltándola; *b)* más que la ciencia, la memoria es la que aprehende dicho pasado. Aunque existe una ciencia histórica que puede reconstruirlo a partir de sus vestigios, hay un pasado del que no existe rastro material y que sólo por el recuerdo llega a hacerse presente; *c)* el pasado, lo histórico, no interesa entonces como reconstrucción sino como construcción. Esto es, por su capacidad de cambiar el presente, el pasado tiene una dimensión política insoslayable. <sup>55</sup>

A Benjamin le interesa el pasado posible, el que aún no ha acaecido pero que puede tener lugar si el presente se deja asaltar por esa parte inédita de lo ya ocurrido, que pugna por hacer valer sus derechos. Así, cada momento presente puede sentenciar la historia, puede hacer justicia a las injusticias pasadas. Cada momento histórico es, en potencia, el juicio final de la historia. <sup>56</sup>

Desde la perspectiva benjaminiana, el sujeto histórico se constituye a sí mismo gracias a su necesidad de futuro: al hacerse con un conocimiento que no tenía, aquel que le permite captar un ayer que no ha concluido para construir un mañana a partir

---

52. Walter Benjamin, «Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos*, Planeta-Agostini, Madrid, 1993, p. 179.

53. Reyes Mate, «La historia como interrupción del tiempo», *op. cit.*, p. 275.

54. García de León, *op. cit.*, p. 125.

55. *Cfr.* Reyes Mate, *op. cit.*, pp. 271-272.

56. *Ibid.*, p. 275.

de las historias truncadas que permanecen en la memoria como saldos que hay que cobrar a la historia.

Pero, ¿quién o quiénes pueden hacer que la memoria traiga al presente la historia inconclusa? No son, por supuesto, los satisfechos, «los que no necesitan interpretar de nuevo la historia porque les va bien con la que ya tienen». <sup>57</sup> Son los insatisfechos, los que tienen necesidad de otra historia porque con ésta no se sienten identificados y que son capaces de «interrumpir» la historia actualizando un pasado no caduco. La memoria y el olvido, ambos necesarios para la ocupación completa del tiempo, obran como mecanismos de la actualización del pasado: para sobrevivir a la memoria de los horrores de la historia, pero también para cobrar las facturas de la insatisfacción con lo no realizado y, aún, posible. <sup>58</sup>

Mediante una noción del pasado como posibilidad de interrupción del presente, Benjamin se opone a un marxismo teleológico que desplaza fuera del tiempo (al final de los tiempos) el logro del desarrollo histórico (la sociedad sin clases). Porque la «sociedad sin clases no es el punto final del progreso en la historia sino su lograda interrupción». <sup>59</sup> Si para Marx las revoluciones son la locomotora de la historia, para Benjamin son el «freno de mano de la humanidad que viaja en ese tren. La revolución no tiene, pues, tanto que ver con acelerar la marcha cuanto con detenerla [...] En otras palabras, la sociedad sin clases no es el punto final del progreso en la historia sino su lograda interrupción». <sup>60</sup>

Por lo anterior, a diferencia de Marx, no erige una clase en el sujeto de la historia. Antes bien, reconoce que dicho sujeto no es sino «la clase que lucha» y que al luchar se autoconstituye en sujeto histórico, al hacerse con un conocimiento que no tenía, un conocimiento que le permite captar al pasado que no ha concluido. En la aprehensión de ese pasado olvidado el sujeto accede a la subjetividad histórica; una conquista que supone un nuevo conocimiento de sí, pues si hasta ahora el sujeto necesitado vivía la necesidad como mera privación, ahora es la necesidad lo que le permite captar ese pasado que escapa a la razón y a la ciencia del satisfecho. <sup>61</sup>

---

57. *Ibíd.*, p. 277.

58. *Cfr.* Marc Augé, *Las formas del olvido*, Gedisa, Barcelona, 1998.

59. Reyes Mate, *op. cit.*, p. 281.

60. *Ibidem.*

61. *Ibíd.*, p. 277.

### c) *El futuro*

Me moriré en París, con aguacero.  
Un día del cual tengo ya el recuerdo.

CÉSAR VALLEJO

Sin duda, el futuro está signado por la condición ilusoria e incierta que deriva del hecho de ser lo que todavía no acontece, el aún-no blochiano. Con su apariencia de fuego fatuo, el futuro es «lo que planeamos hacer para expresar nuestros intereses actuales, para satisfacer una carencia actual o para llevar adelante lo que hemos resuelto. El futuro es el enunciado no de un evento real al que le faltaría producirse, sino de nuestra voluntad o intención». <sup>62</sup> Como Vallejo, de tanto pensar en lo que vendrá hasta pareciera que poseemos ya, de ello, su recuerdo.

Ahora bien, y siguiendo con la lógica dual que venimos utilizando, puede decirse que, en el plano estrictamente cronológico, el futuro puede derivarse, como proyección o predicción, de un eje que va del pasado al presente y de ahí hacia la formulación de lo que acontecerá. Tal es el fundamento de las proyecciones estadísticas utilizadas para determinar el comportamiento de una población o de ciertas variables económicas, y que son tan comunes a nuestro medio. Pero hay aspectos de la realidad histórica que no son predecibles por método alguno; se trata, justamente, de esos fenómenos y acontecimientos que nos toman por sorpresa, de los que parecen gestarse en dimensiones subterráneas para irrumpir con fuerza en el presente, los que transforman la historia.

En este último plano, el de kairós, el futuro adquiere toda su plenitud. De hecho, tanto en el plano individual como en el colectivo, el hombre vive volcado hacia el mañana; en su capacidad de futurición radica toda acción intencionada, toda praxis. Hacer algo hoy mismo, planear algo para mañana, prefigurar el futuro son, todas, capacidades de precesión del hombre como ser histórico. El futuro es el reino de la novedad, de lo insólito, de la creación, de lo indeterminado. Por ello solemos asignarle un resplandor propio. Pero no nos engañemos, en sí mismo el futuro no es sino un espejismo, sólo brilla en los pasados que

---

62. Jaques, *op. cit.*, p. 91.

irrumpan cual relámpagos y en los presentes que se dejan asaltar por dicha irrupción.

Como dice Mead, lo nuevo ya está en el presente, y ha introducido rupturas que hay que enmendar para aproximarnos al futuro. Pero el futuro emergente tiene un carácter hipotético. Podemos, dice, «trazar en su seno las continuidades espacio-temporales y las continuidades menos rigurosas que proporcionan otras uniformidades, pero los aspectos particulares que asumirán dependen de los ajustes que el presente, con sus novedades, exigirá [...] Las continuidades inevitables pertenecen a la estructura de los planes hipotéticos de acción que afrontamos».<sup>63</sup>

La conclusión es que no hay historia de los presentes que vaya fundiéndolos los unos en los otros con sus novedades emergentes. El pasado que construimos desde el punto de vista del nuevo problema de hoy se basa en continuidades que descubrimos en lo que ha surgido y nos sirve hasta que la novedad que surja mañana precise una nueva historia que interprete el nuevo futuro. Todo lo que emerge tiene continuidad pero sólo tras emerger [...] En el interior de nuestros estrechos presentes nuestras historias nos proporcionan el espacio para hacer frente a la corriente cambiante de la realidad.<sup>64</sup>

Por lo anterior, puede decirse que la historia como futuro posible es, a una sola vez, menos que el pasado y más que él. Lo primero porque el pasado no puede ser recuperado ni interesa ya como «realmente fue». Lo segundo porque la interpretación del pasado, sólo posible desde el presente, incorpora más realidad que aquella que pudo contenerse en la primera narración de los hechos.<sup>65</sup> La sorprendente unicidad, variabilidad y transformabilidad de toda historia deriva del hecho de que «toda coyuntura histórica contenga más y a la vez menos de lo que se había establecido en datos previos».<sup>66</sup>

---

63. Mead, «La naturaleza del pasado», en Ramos, *Tiempo y sociedad*, *op. cit.*, p. 68.

64. *Ibid.*, p. 70.

65. Cfr. David Lowenthal, *El pasado es un país extraño*, Akal, Serie Interdisciplinar, Madrid, 1998.

66. Kosellek, *Futuro-pasado...*, *op. cit.*, p. 284.

#### 5.4. La construcción colectiva de la experiencia temporal: memorias y utopías

En la relación entre la continuidad y el cambio, las grandes y pequeñas transformaciones son, siempre, expresiones de la subjetividad de los sujetos, quienes resisten, disputan, luchan, evocan el pasado y prefiguran el futuro, contribuyendo a construir la fisonomía particular de sus propios mundos. Por ello, las relaciones entre pasado, presente y futuro, tanto como las características particulares de cada uno de estos tres territorios temporales, sólo pueden entenderse cabalmente si recurrimos a los dispositivos simbólicos que les dan vida. Es éste el plano de mayor riqueza del tiempo sociohistórico. Aquí el tiempo cronológico queda absolutamente desplazado por el tiempo cualitativo y socialmente significativo, propio de las modulaciones iterativas. No hay pasado sin memoria como tampoco futuro sin expectativa. Veamos, ahora, cuáles son las características de cada uno de estos dispositivos.

##### a) *La memoria*

Las formas del olvido  
Edifican el laberinto de la memoria  
En el que se perdió el pasado.

RICARDO POZAS HORCASITAS

Desafiando al tirano Cronos,  
se desdoblán los recuerdos.

MARIANA ROMERO

Como todos sabemos, tanto un hombre como un pueblo que carezcan de memoria pierden su identidad y dejan de ser quienes son. Pero demasiada memoria puede ser tan perjudicial como la falta de ésta: atiborra la mente, impide pensar y no guarda relación con ningún fin. El célebre personaje de Borges, *Funes el memorioso*, un hombre incapaz de olvidar, acumulaba sin jerarquía todos los recuerdos, los triviales y los importantes, los remotos y los recientes, sin objetivo alguno, solamente porque no podía ser de otra manera.<sup>67</sup> De igual forma, la dinámica tempo-

---

67. Jorge Luis Borges, «Funes el memorioso», en *Ficciones*, Alianza/EMECE, México, 9.ª reimp., 1996.

ral entre pasado, presente y futuro analizada arriba no podría realizarse sin la memoria, pero perdería toda utilidad sin la selección a la que obliga el olvido, y sin el tamiz que representa el hecho de «recordar para algo».

Pero, ¿qué es la memoria y de dónde proviene? Se atribuye a Simónides de Ceos, poeta griego que vivió hace unos 2.500 años, la invención del «arte de la memoria» o mnemotecnia, mediante el método de los «loci» (o emplazamientos), que no consiste en otra cosa sino en rememorar algo —personas, acontecimientos, cosas— de acuerdo con su ordenamiento en el espacio.<sup>68</sup> Puede tratarse, simplemente, de un procedimiento memorístico que bien puede terminar en el síndrome de *Funes*, o bien, de un dispositivo de activación de la memoria en función de algún fin particular.

De acuerdo con el fundamento de la mnemotecnia, la memoria es definida por Alain Lieury como «la capacidad de restituir la información contenida en un mensaje en ausencia de este último, o de reconocer dicha información entre otros mensajes». Dicha definición, en su versión moderna, procede de la cibernética y describe a la memoria como una «función útil para la comunicación».<sup>69</sup> Función que, si lo vemos bien, sirve más para organizar el futuro inmediato —para recordar lo que hay que hacer— que para actualizar el pasado.

Pero hay un plano que rebasa a la «memorística», se trata de la memoria como una facultad que no es simplemente «rememoradora» o «evocadora», y que no se limita a replicar lo que ya fue, sino que es, en profundidad, «facultad vital de sugerencia, de iniciativa histórica [...] facultad creadora de futuro».<sup>70</sup> Es ésta la memoria que aquí interesa.

No hay memoria sin olvido. Estas dos, más que oponerse una a la otra, guardan una relación de simbiosis productiva. No hay memoria sin selección, y no hay selección posible sin capacidad de olvido. Por ello, frente al «olvido destructor» se alza el «olvido que preserva», el que posibilita la memoria.<sup>71</sup> Porque demasiada

---

68. Alain Lieury, *La memoria*, Biblioteca de Psicología, n.º 38, Herder, Barcelona, 1978, p. 9.

69. *Ibid.*, p. 11.

70. Eugenio Trias, *Filosofía del futuro*, Ed. Destino, Colección Destino libro, n.º 368, Barcelona, 1995, pp. 105-106.

71. Paul Ricoeur, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Arrecife, Madrid, 1999, p. 56.

memoria ya no ilumina al presente sino que lo inunda. Por ello, «la función principal de la memoria [...] no es conservar el pasado sino adaptarlo para enriquecer el presente».<sup>72</sup>

El gran teórico de la memoria colectiva, Maurice Halbwachs, fue, sin duda, el primer sociólogo que mostró que ésta es, esencialmente, una reconstrucción del pasado a la luz del presente; y que la memoria individual se nutre, en todo momento, de los recuerdos colectivos.<sup>73</sup> Como dice Lowenthal: «a diferencia de los sueños, que son del todo privados, los recuerdos se ven continuamente incrementados por los de otros».<sup>74</sup>

Para Halbwachs toda memoria se funda en un presente desde el cual el pasado es reconstruido en función de los intereses y de los grupos y nociones que resulten actuales en cada momento. La coexistencia del pasado con el presente revela la coexistencia de «marcos sociales de la memoria», de «estructuras unificadoras del pensamiento y portadoras de representaciones generales de la sociedad, de sistemas de lógica, de sentido, de cronología, de topografía, que anticipan el recuerdo».<sup>75</sup>

El pasado, dice este autor, tiene un peso mucho mayor que el presente en el pensamiento colectivo. Por ello, lo que un grupo opone a su pasado no es su presente sino el pasado de aquellos grupos con los que tiende a identificarse. Cuando tratamos de localizar viejas memorias, debemos recurrir al conjunto de memorias comunes a otros grupos. De esta manera, el marco de referencia de la memoria colectiva confina y une cada uno de nuestros recuerdos más íntimos.<sup>76</sup>

---

72. David Lowenthal, *El pasado es un país extraño*, Akal, Madrid, 1998, p. 306.

73. La concepción de Halbwachs es compatible con las teorías neurológicas recientes que consideran errónea la creencia en la localización cerebral de los recuerdos. Los recuerdos no subsisten como huellas grabadas en el cerebro, sino que éste crea categorías, marcos, apoyándose en la experiencia pasada y en las necesidades y deseos actuales. Esta operación de clasificación constituye el principio de la percepción, del reconocimiento y de la memoria, que forman parte del mismo proceso. El cerebro no conserva imágenes, sino que distintos procesos realizan reconstituciones del pasado adaptadas al momento presente. La evocación del recuerdo es un tipo de percepción, pues cada contexto cambia el recuerdo, lo que se evoca. Estas nociones, estos marcos, son «virtualidades familiares», pues son accesibles en cada instante y proporcionan la certeza de encontrar el recuerdo ausente (cf: Lasén, *op. cit.*, p. 125).

74. *Ibid.*, p. 287.

75. Maurice Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria*, Anthropos-Universidad de Concepción-Universidad Central de Venezuela, Barcelona, 2004.

76. Maurice Halbwachs, *On collective memorie*, Heritage of Sociology, University of Chicago Press, 1987, p. 53.

Lo que subsiste como imágenes de eventos pasados no se encuentra en ninguna galería subterránea de nuestro pensamiento. En la sociedad radican, más bien, todas las indicaciones necesarias para reconstruir tales partes de nuestro pasado que nos representamos de manera incompleta o indistinta, y que también creíamos completamente fuera de nuestra memoria. Para que la memoria de otros venga a reforzar y completar la nuestra, falta que los recuerdos de estos grupos no sean un punto sin relación entre los eventos que constituyen nuestro pasado.<sup>77</sup> Son éstos los cuadros colectivos de la memoria, que no se reducen a meras fechas, números o fórmulas, sino que representan las corrientes de pensamiento y de experiencias donde nosotros reencontramos nuestro pasado atravesado por éstas.<sup>78</sup>

La distinción entre memoria e historia o entre memoria colectiva y memoria histórica, postulada por el autor que venimos siguiendo, cobra gran vigencia en el discurso político centrado en la memoria. La expresión «memoria histórica», dice Halbwachs, no está bien utilizada ya que asocia dos términos que se oponen. La historia es el recuento de los hechos que han ocupado el mayor espacio en la memoria de los hombres, pero se trata de una selección y clasificación acorde a las necesidades de quien elige, clasifica y propone una cierta historia que pasa a ser la historia oficial. Las memorias colectivas, en cambio, tienen como soporte a grupos limitados en el espacio y en el tiempo y no son susceptibles de representarse en un cuadro único, más que a condición de desprender el pasado de la memoria de los grupos que guardan el recuerdo.<sup>79</sup> En realidad, aquellos que escriben la historia y que remarcan sobre todo los cambios, las diferencias, comprenden que para pasar de una a otra hace falta que se desarrollen una serie de transformaciones cuya historia no sea sino el resultado final. Tal es el punto de vista de la historia, ya que examina a los grupos desde afuera. La memoria colectiva, al contrario, es del grupo visto desde adentro y durante un período que no pasa de la duración me-

---

77. *Ibid.*, pp. 64 y ss.

78. Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Presses Universitaires de France, París, 1968, pp. 51-52.

79. *Ibid.*, p. 75.

dia de la vida humana. «Presenta al grupo un retrato de él mismo que, sin duda, se desarrolla en el tiempo, ya que se trata de su pasado pero de tal manera que siempre se reconoce dentro de imágenes sucesivas».<sup>80</sup>

De lo anterior puede desprenderse el derecho de seleccionar lo que se recuerda, y lo que se olvida, y que no puede ser ejercido sino como un derecho individual o de grupos que comparten ciertos «marcos sociales» de códigos culturales compartidos, dentro de los cuales los recuerdos comunes les otorgan identidad y capacidad de reproducción. La historia oficial, la «memoria histórica», operaría en el sentido de proscribir dicho derecho. Pero los marcos sociales de la memoria operan a pesar de ésta.

Un ejemplo de lo anterior es el hecho de que la memoria haya sido el dispositivo colectivo con mayor grado de reivindicación durante y después de dictaduras militares. En la región latinoamericana, el tema de la memoria ha sido especialmente enarbolado como un problema ético-político en países como Argentina, Chile, Guatemala y otros en los cuales las víctimas de los regímenes militares, y sus descendientes, han querido conjurar una desmemoria que vuelve a la sociedad cómplice del genocidio y el terror. En el caso de Chile, dice Gabriel Salazar, la disputa por la memoria ha tenido lugar a partir de tres «memoristas principales», la clase política militar y civil, los profesionales de la memoria (historiadores y científicos sociales) y la sociedad civil popular. Los primeros tienen poco que recordar pero los medios suficientes para imponer lo que debe recordarse; los segundos han tendido a trabajar en línea con la memoria oficial. Sólo los memoristas de la sociedad civil popular han logrado sustraerse del olvido a partir de dos vertientes principales: un memorial popular que se nutre de mitos, héroes y símbolos de la Unidad Popular, y otra, más reciente, ligada a la resistencia social a la dictadura neoliberal y que cristaliza en torno a actores sociales anónimos, en la autogestión y el protagonismo participativo.<sup>81</sup>

---

80. *Ibid.*, p. 78.

81. Gabriel Salazar, «Memoria social y movimiento popular: pasado y proyección», en Raquel Olea y Olga Grau (comps.), *Volver a la memoria*, LOM, La Morada, Santiago de Chile, 2001, pp. 61-67.

## b) *La utopía*

Utopía es un término polisémico. Designa tanto a los diseños de sociedad ideal bosquejados por los utopistas, desde Tomás Moro hasta las comunas de los años sesenta del siglo pasado; cuanto, en términos despectivos, al carácter irreal, idealizado o voluntarista de ciertas ideas y pensamientos. Una tercera acepción, la que aquí interesa, se centra más bien en el horizonte de futuro u horizonte utópico que se reconoce como parte fundamental de la construcción de la historia. En esta última, a diferencia de la primera acepción, la utopía —en tanto horizonte al que tender— no radica en un mundo imaginario e inexistente, sino que pertenece plenamente al presente del mundo, de cada mundo.

La utopía como horizonte de futuro requiere incluso de la crítica a la razón utópica, entendida como conceptualización de lo imposible frente a lo que es posible. De ahí que, como dice Hinkelammert, la historia devenga tanto una historia de las posibilidades como de las imposibilidades humanas. En este sentido, la crítica a la razón utópica desemboca en la «discusión de los marcos categoriales dentro de los cuales se elaboran los pensamientos sociales».<sup>82</sup>

La utopía como horizonte que se tensa hacia el futuro fue puesta al día por Ernst Bloch —el mayor defensor del pensamiento utópico en esta acepción—, para quien la esperanza es el mecanismo afectivo e intelectual de la utopía. En cuatro rasgos de su pensamiento pueden ubicarse sus aportaciones. En primer lugar, en su reivindicación del lugar fundamental que debe ocupar la filosofía en el pensamiento marxista cuando éste es visto como posibilidad de transformar el mundo; en segundo término, en el carácter no necesario —y reversible— del socialismo; en tercer lugar, en la incorporación de la dimensión de la historia como un sistema abierto y no teleológico; finalmente, en la capacidad de la filosofía marxista de anticipar el futuro por la vía de la esperanza, pero no entendido como un vaticinio, sino a partir de la praxis.<sup>83</sup>

---

82. Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José Costa Rica, Colección Economía-Teología, 1984, p. 29.

83. César Cansino, «Ernst Bloch y el marxismo. Los avatares de un proyecto filosófico», en Sergio Pérez Cortés, Víctor Alarcón, César Cansino (coords.), *Ernst Bloch. Sociedad, política y filosofía*, UAM, México, 1988, pp. 19-29.

La utopía se convierte, entonces, en una «función» del pensamiento y de la praxis. La incorporación de la idea del futuro —de lo aún no devenido—, junto con la noción central de la esperanza como pulsión fundamental del hombre, plantean, desde Bloch, la exigencia de abrir el conocimiento hacia lo no acaecido. La función utópica del pensamiento es, así, una «función trascendente sin transcendencia». Dicha función, en tanto «inteligida del afecto de la espera, del presentimiento de la esperanza, se halla en alianza con todas las auroras en el mundo».<sup>84</sup>

La historia como sistema abierto no anticipa lo que acontecerá, antes bien deposita en los sujetos la capacidad de anticipar el futuro. La esperanza es un acto afectivo pero también un acto orientador de carácter cognitivo. «Toda obra es inacabada, se queda corta ante lo proyectado y también ante lo que su realización ha hecho aparecer, en su misma belleza, de incompleto [...] Siempre hay un plus ultra no alcanzado [...] En lo truncado, caduco, hay un superávit que debe ser rescatado de la caducidad. Así la filosofía de la esperanza, de lo todavía no sabido, es una actitud con conciencia del pasado».<sup>85</sup>

Para el «filósofo de la esperanza», el tiempo no-acaecido, el aún-no, constituye el fundamento mismo de una forma de conocimiento radicalmente diferente. La relación entre pensamiento y realidad no se funda más en la identidad entre lo real y lo pensado (S es P), sino que se transmuta en la búsqueda del siendo (S no es aún P) del objeto.<sup>86</sup> El *novum* se define como «lo que se asienta y acontece en las posibilidades reales de lo aún-no realizado. En el *novum* se inicia y mantiene abierta esa dimensión de la historia, donde la esperanza activa tiene su primer campo de acción».<sup>87</sup> Se trata de un futuro que se funda en el pasado pero no se ancla en él. Recurre a la tradición para rescatar un pasado no exhausto, un «superávit que debe ser rescatado de la caducidad».<sup>88</sup>

Hugo Zemelman desarrolla ampliamente las consecuencias epistemológicas de las posturas arriba expuestas, en particular,

---

84. Ernst Bloch, *El principio esperanza*, 2 t., Ed. Aguilar, Madrid, 1979, t. I, p. 135.

85. Gimbernat, *op. cit.*, p. 95.

86. Ernst Bloch, «La ontología del aún-no», en *Ernst Bloch: la utopía como dimensión y horizonte de su pensamiento*, Suplementos. Materiales de trabajo intelectual, n.º 41, noviembre de 1993, Anthropos, Barcelona, p. 11.

87. *Ibid.*, p. 15.

88. Cfr. Gimbernat, *op. cit.*, p. 95.

de las que fundan la posibilidad del análisis del presente, en la incorporación del futuro como exigencia del conocimiento sociohistórico. La concepción de la realidad social como «siempre inacabada» y, como tal, construible, plantea exigencias particulares al conocimiento sociohistórico. Entre las más importantes, aquéllas encaminadas a lograr que el pensamiento se apropie del movimiento de lo real. Movimiento que escapa a la lógica de las determinaciones, obligándonos a «pasar de aquellas categorías cuya lógica es determinar a otras centradas en su capacidad de apertura». El cambio es radical por cuanto implica un pensamiento «no encuadrado en límites sino en horizontes de posibilidades».<sup>89</sup>

El estudio del presente, así, no puede restringirse al conocimiento, en su acepción formal. El conocimiento del presente no puede sino ser, también, un acto de autoconocimiento y de conciencia. De allí su carácter gnoseológico.

## 5.5. La pluralidad temporal

Hay una realidad que podemos dar por sentada: el tiempo es múltiple en sus manifestaciones y nadie puede negar que existen diversas escalas que se corresponden con tiempos más o menos inconmensurables, como el biológico, el psicológico, el histórico, el cósmico, etc. De hecho, luchamos día a día por no perdernos en esas múltiples manifestaciones y para lograr una «unificación relativa de las escalas del tiempo».<sup>90</sup> Ahora bien, si la multiplicidad temporal existe en las ciencias naturales —hay tiempos diferentes para la microfísica, para la macrofísica, para la dinámica y para la termodinámica—, con mayor razón debe reconocerse dicha multiplicidad en el campo de la relación entre pasados, presentes y futuros, que es en donde la multiplicidad adquiere su mayor riqueza.<sup>91</sup>

---

89. Zemelman, «Necesidad de pensar y sus desafíos éticos», en *op. cit.*, p. 115.

90. George Gurvitch, *The spectrum of social time*, Reidel, Holanda, 1964, p. 21.

91. Ya en el cap. I, cuando abordé el problema de la unidad conceptual del tiempo, intenté mostrar que era más adecuado hablar de tiempos, de «aquí-ahoras», que de tiempo en singular. Esta conclusión, que se afina en la existencia genuinamente real del tiempo cósmico de los físicos, adquiere toda su plenitud, toda su capacidad expresiva, en el plano social.

En primer término, puede reconocerse que cada sociedad tiene su propio tiempo y su propia historia, tanto como cada acontecimiento tiene su propio ritmo, su origen y su duración.<sup>92</sup> Pero la apuesta teórica por la multiplicidad de espacio-tiempos tiene otras expresiones más: aquellas que permitan dar cuenta de la historia de una manera no lineal sino, en todo caso, multilineal.

Un primer acercamiento, a este tenor, puede derivarse del pensamiento de Marx, cuando éste señala que «también el sujeto en el Mundo es Mundo» y supone que el hombre es el sismógrafo del tiempo. El tiempo no aparece porque el hombre proyecte el movimiento de las cosas, sino que el Mundo tiene movilidad y el hombre recibe y siente este movimiento. Dicho tiempo es «real e indeterminado» porque su suceder es múltiple y no tiene una finalidad fijada de antemano. Es, más bien, una suma de tiempos de los cuales sólo uno se realiza.<sup>93</sup> La pluralidad existe, entonces, como condición de un mundo que no tiene significación intrínseca y al que, como dice Castoriadis, «sólo los humanos deben y pueden dotarlo de esta extraordinaria variedad de significaciones fuertemente heterogéneas».<sup>94</sup>

Variedad de significaciones o temporalidad multidimensional que, con Braudel, permite distinguir entre los tiempos de la historia: el muy largo en los grandes períodos, el largo de la historia estructural, el ciclo corto en la coyuntura y el tiempo fugaz en la historia episódica.<sup>95</sup> O bien, a la manera de Ernst Bloch, la concepción de la historia como un «conjunto polirrítmico» o, como propone Hugo Zemelman, la apertura hacia lo inacabado, y la reconstrucción de ritmos que no pueden ser exteriores a la materia de la historia, a su temporalidad.<sup>96</sup>

Pero la pluralidad de tiempos no debe conducirnos a postular el cambio y la transición por encima de todo, sino más bien a reconocer la trama de temporalidades y de ritmos —inerciales y transformadores, lentos y rápidos, circulares o lineales— que se conjugan en una realidad concreta. La idea del tiempo requiere

---

92. Cfr. Attali, *op. cit.*, p. 18.

93. Gurméndez, *op. cit.*, pp. 240-241.

94. Cfr. Castoriadis, *El mundo fragmentado*, *op. cit.*, pp. 149-150.

95. Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, *op. cit.*, p. 63. Sobre los tiempos distinguidos por Braudel, véase también Wallerstein, *Impensar las ciencias sociales...*, *op. cit.*

96. Hugo Zemelman, *Utopía*, CEIICH-UNAM, Colección Conceptos, México, 1998.

del cambio y de la permanencia, siempre y cuando esta última no se conciba como inamovible.

La concepción del mundo social como sistema histórico, tal y como la propone Wallerstein, puede ser útil para aclarar lo anterior. En la medida en que son sistemas «persisten mediante los procesos coyunturales que los rigen, y mientras persistan, poseen algunas características que son inmutables [...] Pero en la medida en que son históricos, cambian con mucha frecuencia; nunca son iguales un instante y el siguiente; cambian en todo detalle, incluyendo sus parámetros espaciales». Y es esta tensión, entre los ritmos cíclicos y las tendencias seculares, «la característica definitoria de un sistema social geohistórico».<sup>97</sup>

Este autor concibe los sistemas geohistóricos como «las estructuras más complejas del universo».<sup>98</sup> Y propone la categoría de los *sistema-mundo*, como «*vía media* entre las generalizaciones transhistóricas y las narraciones particularistas». Categoría útil para cualquier científico social histórico «que analiza las leyes generales de los sistemas particulares, y las secuencias particulares que han experimentado estos sistemas».<sup>99</sup>

Además de su valor heurístico, el concepto de sistema-mundo tiene, también, una honda significación política. Se trata de un concepto útil para la inclusión de la heterogeneidad de intereses, historias y mundos coexistentes en un sistema caracterizado por procesos de desestructuración y reestructuración, de desclasificaciones y reclasificaciones. Y permite plantear, tal y como hace Pablo González Casanova, una «heurística del interés general», que contemple la posibilidad de una democracia alternativa, de «un mundo hecho de muchos mundos».<sup>100</sup>

Otra buena manera de abordar la multiplicidad temporal, en el marco de la tensión permanente entre lo determinado y lo posible, es la concepción de la realidad social como una *articulación en movimiento*. Dicha concepción permite distinguir entre lo producido y lo potencial, entre lo dado y lo posible, y obliga a la construcción de una nueva relación entre el sujeto y el objeto

---

97. Wallerstein, *Impensar las...*, *op. cit.*, p. 161.

98. *Ibid.*, p. 163.

99. *Ibid.*, pp. 264-265.

100. Pablo González Casanova, *Reestructuración de las ciencias sociales: hacia un nuevo paradigma*, CEIICH-UNAM, Colección Las Ciencias y las Humanidades en los Umbrales del Siglo XXI, México, 1999.

de conocimiento. Si la realidad se reconoce como producto y productora de nuevas realidades, debe incluir, también, lo determinable, y no puede eludir, entonces, interrogarse por el sentido mismo del conocimiento: ¿desde dónde y para qué conocemos? ¿Quiénes, y para qué, deben reconocer las opciones posibles de viabilizarse históricamente? El «afecto de la esperanza» del que hablara Bloch puede convertirse, en Zemelman, en ampliación de los planos en los que se despliega el hombre y ampliación de la conciencia que el hombre tiene de ellos. Y ser, entonces, además de un acto afectivo, un acto orientador de carácter cognitivo, una esperanza inteligente.

Una forma más de entender la pluralidad es la que puede establecerse a partir de la relación entre las principales categorías referidas a los fragmentos del tiempo—el acontecimiento, la coyuntura y el período— y a sus diversas cualidades: largos, medianos y cortos; persistentes, cambiantes y efímeros; necesarios o azarosos. De alguna manera, dichas categorías confieren a las extensiones temporales (larga, mediana o corta duración) de diversas condiciones temporales: tiempos de reproducción o de transformación, de persistencia o de novedad. Categorías sin contenido previo, excepto por su referencia a ciertas experiencias temporales, período, coyuntura y acontecimiento son, también, relativas a los sentidos otorgados al tiempo histórico y a las formas mediante las cuales las ubicamos en el fluir del espacio-tiempo.

Aunque es posible reconocer hechos históricos que, nacidos como coyunturas, afectaron al sistema-mundo de manera global, también es preciso reconocer cómo un conjunto de acontecimientos puede ser reconocido como coyuntura en cierta escala tiempo-espacial, y no serlo en otra. Desde una concepción de la historia como construcción, la coyuntura, momento de irrupción de la novedad, de lo insólito, cobra especial importancia. Al igual que la idea de crisis, la de coyuntura alude a la oportunidad histórica de interrumpir el devenir, independientemente de cuál sea, finalmente, su resultado. De hecho, la historia puede ser vista, dice Zemelman, como una «secuencia de coyunturas». Porque si bien es cierto que la historia «se despliega en las grandes escalas de tiempo, se construye, en cambio, en las escalas del tiempo breve o coyuntural».<sup>101</sup>

---

101. Zemelman, *Los horizontes de la razón...*, t. II, *op. cit.*, p. 62.

En este sentido, es posible pensar en el período como fruto de coyunturas pasadas —aunque interpretadas desde el presente—, cuya sedimentación temporal las ha vuelto parte de la larga historia, del período. Período que sirve, en el presente, para otorgar un sentido coyuntural a un conjunto de acontecimientos, en la medida en la que, en su interrelación, logran interponerse, momentáneamente, en las estructuras del largo tiempo.

Los acontecimientos, materia prima de la historia, nutren a la coyuntura y al período de datos temporales que, sólo en su conjugación específica, pueden ser vistos como coyunturas, o bien como simples episodios, pruebas fehacientes del continuo movimiento verificado en ese plano temporal que ha sido denominado como «historia acontecimental». Miles de acontecimientos nos invaden como información diaria, han sucedido y son irreversibles. De hecho, son fabricados cotidianamente y deben su existencia a la posibilidad de ser conocidos.<sup>102</sup> Pero no todos los acontecimientos son confeccionados para saciar el apetito histórico de las masas. Miles de acontecimientos se desarrollan cada día en mundos de sombras y de silencios. Muchos de éstos, cuando logran vincular significados hasta entonces dispersos, pueden irrumpir en la historia y ser, entonces, concebidos como coyunturas abiertas hacia un haz de direccionalidades posibles.

Ahora bien, en la tensión entre lo constituido y lo constituyente, la multiplicidad del tiempo social puede ser concebida a partir del entrecruzamiento de aquellos territorios poblados por las grandes, pequeñas y diminutas historias creadas y soñadas por hombres que han compartido el camino de una larguísima historia. Dichos territorios bien podrían describirse como historias que sólo cobran sentido en su entrecruzamiento con todas las otras «historias» —preexistentes, simultáneas o potenciales— que contribuyeron a hacerla posible. Tal y como ocurre en el cuento de Italo Calvino, *El castillo de los destinos cruzados*, en el que se narra la historia de algunos viajeros que, después de atravesar un bosque, se hospedan en un castillo y, habiendo perdido la voz, utilizan una baraja de tarot para narrar el recorrido realizado. Uno tras otro, los personajes reunidos alrededor de una mesa cuentan su propia historia desplegando las cartas que conside-

---

102. Cfr. Pierre Nora, «La vuelta del acontecimiento», en Jacques Le Goff y Pierre Nora (coords.), *Hacer la historia*, vol. I, Laia, Barcelona, Colección Nuevos Problemas, 1978.

ran pertinentes para ello. Cada carta cobra significado gracias a la posición que ocupa con respecto a las otras cartas, y cada historia adquiere sentido en su entrelazamiento con las otras historias. Las diferentes posibilidades de entrecruzamiento permiten imaginar muchas historias posibles. Pero esta posibilidad no conduce al caos ni al sinsentido. Si bien es cierto que cada uno narra su propia travesía por el bosque, y de alguna manera su propia historia personal, todos están obligados a narrar su tránsito por el mismo bosque y sólo pueden hacerlo utilizando los sentidos de las travesías de los otros.<sup>103</sup>

Si lo pensamos bien, la reconstrucción de cualquier fenómeno social pasado o presente puede ser pensada de esta manera: como una historia susceptible de múltiples narraciones, dependiendo de las otras historias (niveles y dimensiones de análisis) que se articulen con ella. Pero entre las narraciones posibles, cabe distinguir aquellas que pretenden erigirse como el relato de la «única historia posible», de aquellas que reconocen a las otras historias —al mayor número de elementos posible de ser articulado desde cierta intencionalidad del conocimiento. Esto es, a las reconstrucciones que logran incorporar al conjunto de «mediaciones sociales» (discursivas y prácticas) para enriquecer el análisis de un fenómeno en particular.

Sigamos con el mismo ejemplo utilizado antes: el movimiento zapatista que se hizo visible a la nación a partir de la sublevación indígena-campesina del 1 de enero de 1994. Como en todo conflicto sociopolítico, han existido diversas versiones de sus orígenes, de su desarrollo, de sus posibles desenlaces. Pero si elegimos reconstruir articuladamente el fenómeno, esto es, contar una historia entrecruzada, no bastará con la «descripción de los hechos tal y como acontecieron». Será necesario distinguir, para después articularlas, las diversas historias que se sumaron para provocar que un suceso particular deviniera en una coyuntura. Lo que implica, entonces, dar cuenta de los inicios y el desarrollo de dicho conflicto abordando las historias y tiempos, los «códigos ocultos», los imaginarios y las potencialidades que allí se juegan. Esto es, para abordar la simultaneidad de discursos, de dispositivos simbólicos, de prácticas políticas, de tiempos y de

---

103. Cfr. Italo Calvino, *El castillo de los destinos cruzados*, Siruela/Bolsillo, 2.ª ed., Madrid, 1995.

espacios, que se sintetizan en un espacio-tiempo inaugurado por un sujeto particular. El movimiento zapatista sería inconcebible sin aludir a los múltiples tiempos que articula, cuando actualiza antiguas cosmovisiones míticas y viejas demandas incumplidas, y las reúne con una novedosa propuesta de hacer política que logra sintetizar lo viejo y lo nuevo. De la misma manera, sería sumamente empobrecedor aludir al zapatismo como un fenómeno espacialmente delimitado a un puñado de municipios chiapanecos. A estas alturas su espacio sólo puede entenderse, como su tiempo, en el entrecruzamiento de lo local, lo nacional y lo global, y en las redefiniciones espaciotemporales que su síntesis provoca. Suceso cargado de historia, puso al descubierto la compleja trama de tiempos y espacios que iban de lo local a lo nacional y a lo globalizado. Fue, dice Antonio García de León, como una «red de flechas del tiempo y horizontes de sucesos: acontecimientos que configuran eso que llamamos historia y que en su interior contienen, a su vez, otros universos y realidades pasadas, que tal vez algún día, a la luz de otros sucesos de ruptura, se proyecten sobre el futuro».<sup>104</sup>

## 5.6. Epílogo: Los orígenes del tiempo: la conciencia de la finitud

Habremos perdido hasta la memoria de nuestro reencuentro [...] Sin embargo, nos reuniremos, para separarnos y reunirnos de nuevo. Allá donde se reúnen los hombres difuntos: sobre los labios de los vivos.

SAMUEL BUTLER

En un nivel profundo, ontogenético, permanece la pregunta por el origen del tiempo. Aunque cada ciencia ha intentado su propia respuesta, la perspectiva que aquí interesa es la socio-histórica. En ésta la génesis del tiempo se entrama con la muerte y con la trascendencia, temas que, si bien han sido tratados profusamente por el pensamiento metafísico, no se agotan en éste. Este último apartado, a manera de epílogo, estará dedicado a este problema y a mostrar la íntima conexión que existe entre

---

104. Antonio García de León, «Walter Benjamin...», *op. cit.*, pp. 119-138.

un tema tan abstruso como ése y las luchas que apuestan por transformar el mundo.

Si bien es cierto que la filosofía, las ciencias de la materia, de la vida y la propia psicología han abordado el problema de la génesis del tiempo, sus propósitos están lejos de agotar el cúmulo de sentidos que el tiempo adquiere en el plano social.

Para nuestro propósito, cobra especial relevancia esa perspectiva histórico-antropológica que muestra que el origen del tiempo radica en la conciencia de la finitud. Gracias a esa conciencia, querámoslo o no, estamos marcados por las ideas de infinitud, eternidad y trascendencia. No es necesario participar de religión alguna para ubicarnos como seres trascendentes: colectivamente somos herederos, nacimos a una cierta cultura y a una cierta tradición y aportaremos nuevos legados a nuestros sucesores. Bien dice Luis Cardoza y Aragón que «cada hombre que nace es y engendra la vida y cada hombre que muere es y engendra la eternidad».<sup>105</sup>

En efecto, en una retrospectiva histórica el Tiempo aparece como la primera y mayor preocupación de una especie, el *Homo sapiens*, que es la única sobre el planeta que sabe que va a morir. Saberse mortal ha sido para el hombre, dice H. Plessner, su privilegio y su fatalidad: «las plantas se marchitan, los animales expiran, sólo el hombre muere porque conoce su naturaleza finita».<sup>106</sup> Y en esta conciencia radica la base misma de la hominización.

Según el historiador Pierre Chaunu: «la arqueología del tiempo empieza con el primer guijarro intencionalmente afilado, pero el tiempo metafísico empieza con la primera tumba intencionada acompañada inmediatamente por un rito funerario completo». La ceremonia de entierro de un semejante será el prelude de la conversión del *Homo sapiens sapiens* en *Homo metaphysicus* o *religiosus*.<sup>107</sup>

Pero la relación entre el tiempo y la muerte, fundamento de la hominización y de la cultura, tiene otras consecuencias que intere-

---

105. Luis Cardoza y Aragón, *Miguel Ángel Asturias, casi novela*, p. 33, cit. por Ramón Vera, «El infinito devenir de lo nuevo», *Revista Chiapas*, n.º 4, IIEC-UNAM/Era, México, 1997.

106. Helmuth Plessner, «Sobre la relación del tiempo con la muerte», en Adolf Portmann, Erich Neumann *et alii*, *El hombre ante el tiempo*, Monte Ávila, Venezuela, 1970, p. 75.

107. Pierre Chaunu, *Historia y decadencia*, Ed. Juan Granica, Barcelona, 1983, pp. 24 y 40.

san para un trabajo como éste. La conciencia de la finitud también puede ser vista como el origen de nuestras capacidades colectivas para anticipar y crear el futuro, en el marco de la distinción que sólo el hombre puede establecer, entre el ayer, el hoy y el mañana.

Es gracias a esa facultad que podemos referirnos a la memoria y a la utopía, y a los proyectos que vinculan a los muertos con los vivos y con los que vivirán después. En el fondo la vida «es el conjunto de posibilidades que nos sustraen diariamente a la muerte».<sup>108</sup> Y esto es cierto tanto para la vida individual como para la colectiva.

Por ello, el enlazamiento tiempo-muerte rebasa los discursos filosóficos y/o teológicos, y bien puede ubicarse en el corazón mismo de las luchas que diversos grupos y movimientos han librado para cambiar el mundo. Luchas cuya arena es el campo temporal, abierto hacia atrás y hacia delante, y en el cual los muertos y los que todavía no han nacido, la memoria y el futuro, pueden jugar un papel preponderante.

¿No se lucha, acaso, en nombre de los que nos precedieron y/o por bien de las generaciones que nos seguirán? ¿No es necesario, a menudo, arrebatar del seno de la historia oficial a los héroes y gestas populares que la han monopolizado para su provecho? ¿No se ha rescatado la memoria histórica, que alude a los muertos comunes de cada grupo y de cada sociedad, en las luchas de emancipación antiguas y actuales? Los hombres se reúnen y se organizan para actuar y en ese mismo acto convocan a los muertos, a sus propios muertos.

Pero también están los que se reúnen con motivo de los que no han llegado: de los hombres venideros. El movimiento ecologista, por ejemplo, en todas sus expresiones y tendencias, se encamina al cuidado de un mundo que se preserve para seres aún inexistentes, esa abstracción llamada las «generaciones futuras». Esas mismas que conforman la trama discursiva del cine futurista de ficción, género que logra exorcizar el peligro de la muerte colectiva ante cualquier tipo de debacle mundial, al ofrecer salidas a la permanencia de la humanidad sobre la Tierra.<sup>109</sup>

---

108. Jankelevitch, *La aventura...*, *op. cit.*, p. 20.

109. Véase Pablo Francescutti, «El cine y la génesis de las generaciones futuras», ponencia presentada en la mesa Sociología del Tiempo, en el *VII Congreso Español de Sociología*, Federación Española de Sociología, Salamanca, España, 20 al 22 de septiembre de 2001, documento fotocopiado.

En contraste, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional nace para luchar por los «muertos de siempre», los omitidos permanentes de la patria, y alude en casi cada uno de sus comunicados a los muertos que aún viven en la lucha y a los vivos que ha matado el olvido: a los «muertos de siempre». A diferencia del género de ficción, para este movimiento la debacle ya está aquí: la tercera guerra mundial se llamó «guerra fría» y la cuarta está sucediendo en este momento, se trata de la guerra del neoliberalismo contra la humanidad.<sup>110</sup>

---

110. Véanse documentos y comunicados del EZLN, en [www.ezln.org](http://www.ezln.org); también: Subcomandante Marcos, «7 Piezas sueltas del rompecabezas mundial», en [www.ezln.org/documentos/1997](http://www.ezln.org/documentos/1997)

## A MANERA DE CONCLUSIÓN

Como toda investigación, ésta puede ser vista como el resultado de una travesía intelectual. Para su recorrido no intenté un camino recto que me condujera con seguridad a puerto seguro; antes bien fue uno lleno de bifurcaciones y senderos entreverados, algunos conocidos, otros más arriesgados. En todo caso, el viaje fue apenas de reconocimiento, una exploración primera para divisar y mostrar algunas vías transitables que puedan contribuir, en el futuro, a un proyecto de gran envergadura: el de *temporalizar la sociología*.

El viaje fue iniciado por un camino tan ancho como accidentado: el del Tiempo en general y de los principales problemas asociados a su definición. Allí descubrí la primera paradoja: un tema que ha inundado el pensamiento humano tiene apenas una «mínima realidad». Dicha realidad se expresa, además, en las formas fetichizadas a las que obliga el lenguaje, y que lo hacen aparecer como algo que existiese con independencia de los procesos en que habita. El problema de la escala, esto es, de distinción entre el Tiempo en general y los tiempos «locales», no adelanta nada sobre la índole del tiempo. Para avanzar en su conceptualización es preciso definir el punto de vista, los objetivos, desde los cuales se indaga sobre el tema. Un problema más, el de la relación entre dos dimensiones inseparables mas no indiscernibles como lo son el tiempo y el espacio, forma parte también de este campo plagado de obstáculos que, antes que ser removidos, precisan ser reconocidos como parte de la complejidad de un problema que literalmente ha inundado el pensamiento humano: el problema del Tiempo.

Una vereda más acotada y de doble vía condujo mis indagaciones posteriores. Se trata de la perspectiva del tiempo como unidad en la diferencia, como bi-dimensionalidad. Dicha vía permaneció abierta desde el ancho camino inicial. Desde la perspectiva del Tiempo en general, fue explorada como una duplicidad no disyuntiva que permite plantear la unidad del tiempo como una «unidad en la duplicidad». Esta última se finca en la dialéctica permanente entre el instante y la duración, entre cronos y kairós, y me permitió plantear el tiempo como un *campo temporal* bajo un *modelo hexadimensional*. Unidad y bi-dimensionalidad del tiempo pueden fundarse en algunas distinciones preliminares: entre el tiempo como construcción social y la construcción social del tiempo; entre sus dimensiones objetivas y subjetivas, entre el plano ontológico y el epistemológico. De las posibles combinaciones entre estos elementos puede avanzarse en la comprensión de la unidad conceptual del tiempo, que se afinca en el plano físico, y su necesaria percepción y elaboración social e histórica. No un tiempo sino una multiplicidad de tiempos, de aquí-ahoras, marcarán, junto con la idea de inestabilidad dinámica e irreversibilidad, la comprensión de la unidad del tiempo como sincronía de los diversos tiempos. La unidad del tiempo vista como duplicidad admite, sin embargo, mucha mayor riqueza: tiempo objetivo y subjetivo, cuantitativo y cualitativo, instante y duración, tiempo sucesivo del antes-después y tiempo coexistente del pasado-presente-futuro, tiempo newtoniano y tiempo relativo, simétrico y asimétrico, son algunas de las expresiones que dan cuenta de la duplicidad temporal. Una duplicidad irresoluble, según algunos autores, pero que aquí se ha postulado como una que puede ser no disyuntiva, e incluso que puede ser dialéctica. La apuesta teórica por la superioridad del movimiento sobre el reposo representa una primera estrategia para lograr lo anterior. El campo temporal hexadimensional complejiza al tiempo y al espacio en un entramado simbólico que da cuenta del tiempo como un territorio polinodal de lugares-momentos que se entrecruzan.

Desde la óptica del tiempo social, la bi-dimensionalidad temporal fue reformulada a partir de algunas distinciones fundadas en la visión del tiempo como sucesión, como duración o como dialéctica temporal. La dialéctica temporal propuesta aquí se funda en la noción de ritmo, por ser éste expresivo de la riqueza

de tiempos sociales que pueden desprenderse de una visión del tiempo social como «pluralidad de presentes». El tiempo social puede ser visto, también, a partir de las métricas sociotemporales en las que se expresa. Las «historias del tiempo» son evidencia, en su propia naturaleza, de ser tiempos social y simbólicamente contruidos. Reloj y calendario se imponen en un mundo que asocia tiempo, dinero y trabajo, que convierte al tiempo en oro y que hoy pretende desaparecerlo en aras de la simultaneidad total. La eliminación del tiempo incluye, también, la de todo futuro como alteridad radical.

La exploración de otros varios caminos, entrecruzados, lleva el problema del tiempo social a una encrucijada en la que, por suerte, no hay que elegir un camino sino descubrir los puentes que comunican unos con otros, con un ánimo proclive a la transdisciplinariedad. El objetivo es el de explorar algunas verdades para complejizar la sociología del tiempo, a partir del reconocimiento de que los problemas asociados a la temporalidad habitan en una gran cantidad de saberes que van de la física a la filosofía, a la historia, a la propia sociología y, en fin, a un conjunto de pensamientos sistemáticos que, aun sin mencionar la palabra tiempo, tienen mucho que decir sobre los tiempos sociales e históricos. La incertidumbre, la liminariedad, la historicidad, la contingencia, tienden puentes para unir lo que estaba separado y separar lo que estaba unido. Desde la física se nos ofrece un régimen de imaginación teórica para repensar al tiempo social en el marco de una «nueva alianza» entre ciencias y humanidades. Mundos de escalas diversas, e inconmensurables, comparten el vocabulario común de la historia: tienen un origen y tendrán un fin, están marcados por la inestabilidad dinámica, por la creación. Todos los mundos son temporales, todos son irreversibles. Pero el mundo social-histórico, el más complejo de todos, matiza la irreversibilidad de sus propios procesos cuando sus pasados se activan para actualizarse en un presente que tiene ante sí varios caminos posibles de desenvolvimiento. La filosofía se vislumbra como un camino prometedor para explorar ese problema tan cercano a la temporalidad social: el de la apertura del sujeto hacia el tiempo, hacia su propio pasado y hacia su propio futuro. La sociología muestra su gran alcance a la hora de desentrañar a un tiempo que, a menudo, aparece como indescifrable e indescriptible. En un doble movimiento, la disciplina desmitifica

el tiempo al definirlo como una construcción social e histórica de naturaleza simbólica y con gran eficacia social, y al complejizarlo como un tiempo dotado de sentido. La sociología del tiempo aparece como una subdisciplina acotada al estrecho campo del estudio del tiempo social como un objeto entre otros. En su autorrestricción, esconde sus propios alcances para otorgar centralidad al tiempo en las diversas manifestaciones de la vida social. Pero su falta se acrecienta cuando entroniza a Durkheim como fundador de la subdisciplina y tiende a olvidar a otros clásicos que también han aportado al tema, como Marx y Weber, o bien cuando ignora los desarrollos teóricos que, prácticamente desde todos los campos del conocimiento, pueden abonar a la temporalización de la sociología. Al respecto, la relación con la ciencia histórica aparece como un vínculo tan prometedo como accidentado. Sin duda, los desarrollos teóricos sobre la temporalidad social e histórica han sido mayores dentro de la ciencia histórica. Todo parece indicar que, de ignorarlos, perderíamos una gran oportunidad para enriquecer nuestras propias indagaciones. Un último campo abordado, denominado «sociología de la historicidad», explora algunos problemas vinculados a la concepción del tiempo como alternativa. La contingencia, la indeterminación y la pluralidad aparecen como elementos de gran trascendencia para un ejercicio como el propuesto.

La vertiente del tiempo social-histórico fue recorrida, nuevamente, por el camino de su bi-dimensionalidad. Se trata de una formulación diferente y de mayor alcance que las anteriores. Allí, el campo temporal formado por la clásica tríada temporal del pasado-presente-futuro subsume al eje del antes-después, le otorga significado. Las modulaciones iterativas de la tríada temporal enriquecen las miradas sobre los acontecimientos; las convierten en sucesos históricos e historizantes. En los vínculos entre las dimensiones de la clásica tríada temporal formada por el pasado, el presente y el futuro, el presente fue enarbolado como territorio temporal privilegiado de la historicidad. Sólo en éste existen los pasados que se reinterpretan o se reactualizan, y los futuros que se sueñan o se construyen. Un pasado activo y activador del presente y un futuro capaz de reactualizar, en el presente, a los pasados no concluidos, fueron privilegiados sobre aquellos que, en el eje de la sucesión, aparecen como pasados caducos e incapaces de irrumpir en el presente, o como futuros

predeterminados por un presente que se torna incapaz de variaciones cualitativas. Pero pasados, presentes y futuros sólo pueden ser activados a partir de ciertos dispositivos colectivos, éstos son la memoria y la utopía. Ambos aparecen como los mecanismos simbólicos y prácticos para poner en acción toda dinámica temporal.

La estrategia de la duplicidad, en el caso del mundo social e histórico, nos permite hablar del tiempo en dos sentidos no excluyentes: el tiempo es dimensión constitutiva de lo social-histórico y es, también, un recurso que puede utilizarse con la continencia restrictiva del tiempo cronológico o con la fecundidad inagotable del tiempo distendido de un presente que se tensa hacia sus propios pasados y hacia sus propios futuros. Al respecto, y para terminar estas reflexiones, quiero dejar plasmado un hermoso ejemplo acerca de estas dos modalidades de uso del precioso recurso. Un año después del levantamiento indígena en Chiapas, en 1995, los representantes del Estado insistían en solicitar respuestas rápidas de los zapatistas. Éstos les respondieron que no entendían el reloj indígena: nosotros, dijo el comandante David, tenemos ritmos, formas de entender, decidir y tomar acuerdos. Los del gobierno —en son de burla— dijeron que seguramente su tiempo era japonés, como los relojes que portaban. «No han aprendido», señaló el comandante Tacho, «nos entienden al revés: *nosotros usamos el tiempo y no el reloj*».<sup>1</sup>

Siguiendo las palabras del comandante Tacho, podemos pensar que, hijos y padres de nuestra propia historia, somos, también, productos y productores de tiempo. El tiempo, entonces, se torna un bien precioso que se nos dona, como dice Heidegger, desde su «esclarecedora regalía de estar presente desde el presente, el pasado y el futuro».<sup>2</sup>

---

1. Citado en John Holloway, «El concepto de poder y los zapatistas», en [www.icf.de/yabasta/hollows.htm](http://www.icf.de/yabasta/hollows.htm)

2. Martín Heidegger, *Tiempo y ser* (trad. de Manuel Garrido), Tecnos, Madrid, 2000, p. 23.



## BIBLIOHEMEROGRAFÍA

- ABAD CARRETERO, Luis, *Una filosofía de instante*, El Colegio de México, México, 1954.
- ADAM, Barbara, *Timescapes of modernity: the environment and invisible hazards*, Routledge, Londres-Nueva York, 1998.
- ADORNO, Theodor W., *Dialéctica negativa*, Taurus Humanidades, Madrid, 1992.
- AGUIRRE ROJAS, Carlos A., «De *Annales*, marxismo y otras historias», *Secuencia*, n.º 19, México, 1991.
- *et alii*, *Primeras jornadas braudelianas*, Instituto Mora, México, 1993.
- , «El legado de los *Annales* braudelianos: 1956-1968», *Iztapalapa*, año 15, enero-junio de 1995, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, pp. 51-72.
- , *La escuela de los «Anales». Ayer, hoy, mañana*, Biblioteca de divulgación temática n.º 69, Montesinos, España, 1999.
- AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, Ediciones Paulinas S.A., 23.ª ed., México, 1991.
- AINSA, Fernando, «Tiempo individual y tiempo colectivo: entre historia y esperanza», en Fernando Ainsa, Moncho Alpuente *et alii*, *Los tiempos de la libertad* (ed. de Emilio García Wiedemann), Ediciones del Serbal, Colección Delos, n.º 10, Barcelona, 1998, pp. 19-50.
- ALTHUSSER, Louis y Etienne BALIBAR, *Para leer el capital*, 7.ª ed., Siglo XX, México, 1974.
- ANDERSON, Perry, *Los fines de la historia*, Anagrama, Barcelona, 1997.
- ARENDT, Hannah, *De la historia a la acción*, Paidós/ICE/UAB, Barcelona, 1995.
- ARGULLOL, Rafael y Eugenio TRÍAS, *El cansancio de Occidente*, Ed. Destino, Ancora y Delfín, México, 1992.
- ARIÈS, Philippe, *El tiempo de la historia*, Paidós, México, 1988.
- ARIÑO VILLARROYA, Antonio, «Más allá de la sociología histórica», *Política y Sociedad (Sociología histórica)*, *Revista de la Universidad Complutense*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, enero-abril de 1995, Madrid, pp. 15-28.

- ARISTÓTELES, *Física*, Coordinación de Humanidades, UNAM, México, 2001.
- ARON, Raymond, *Historia y dialéctica de la violencia*, Monte Ávila, Venezuela, 1975.
- ARRIARÁN, Samuel, *La fábula de la identidad perdida. Una crítica a la hermenéutica contemporánea*, Ítaca, México, 1999.
- ATTALI, Jacques, *Historias del tiempo*, FCE, México, 1985.
- , *Milenio*, Seix-Barral, México, 1990.
- AUGÉ, Marc, *Las formas del olvido*, Gedisa, Barcelona, 1998.
- , *Los no lugares. Espacios del anonimato (una antropología de la sobremodernidad)*, Gedisa, Barcelona, 1998.
- AYA, Rod, «La protesta como política: generalización y explicación de la sociología histórica», *Política y Sociedad (Sociología histórica)*, *Revista de la Universidad Complutense*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, enero-abril de 1995, Madrid, pp. 107-114.
- BACZKO, Bronislaw, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1984.
- BAGÚ, Sergio, *Tiempo, realidad social y conocimiento*, 6.<sup>a</sup> ed., Siglo XXI, México, 1979.
- , Gregorio WEINBERG *et alii*, *De historia e historiadores. Homenaje a José Luis Romero*, Siglo XXI, México, 1982.
- BALANDIER, Georges, *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Gedisa, Barcelona, 1994.
- BARLETT, F.C., *Remembering. A Study in Experimental and Social Psychology*, Cambridge University Press, UK, 1977.
- BARNET, Jo Ellen, *El péndulo del tiempo. En pos del tiempo: de los relojes de sol a los atómicos*, Península, Barcelona, 1998.
- BARROS GUIMERANS, Carlos, «La contribución de los terceros *Annales* y la historia de las mentalidades, 1969-1989», *Iztapalapa*, año 15, enero-junio de 1995, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, pp. 73-102.
- BARTRA, Armando, «Los derechos y los torcidos», *Ojarasca*, suplemento mensual de *La Jornada*, n.º 51, junio de 2001.
- BAUMAN, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, FCE, México, 1999.
- , *En busca de la política*, FCE, México, 2001.
- , «En busca de un centro», *Acta Sociológica*, n.º 35, mayo-agosto 2002.
- , *Modernidad y ambivalencia*, Anthropos, México, 2005.
- BECK, Ulrich, *La sociedad del riesgo global*, Siglo XXI, Madrid, 2002.
- BÉDARIDA, François, «Práxis histórica y responsabilidad», *Diógenes*, n.º 168, Coordinación de Humanidades, UNAM, 1998, pp. 5-9.
- BELLONI, M.<sup>a</sup> del Carmen, «Social time dimensions as indicators of class distinction in Italy», *Time and society*, 107, *International Social Science Journal*, Basil Blackwell/UNESCO, 1986, pp. 65-74.

- BENÍTEZ, Laura y José A. ROBLES (coords.), *EL problema del infinito: filosofía y matemáticas*, UNAM, México, 1997.
- BENJAMIN, Walter, *Discursos interrumpidos*, Planeta-Agostini, Madrid, 1994.
- , *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Taurus, Madrid, 1998.
- , *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (trad. y presentación de Bolívar Echeverría), Contrahistorias, México, 2005.
- BERGER, Peter y Thomas LUCKMANN, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Paidós, Barcelona, 1995.
- BERGSON, Henri, *La evolución creadora*, Ed. Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1973.
- , *El pensamiento y lo moviente*, Ed. Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1976.
- BERIAIN, Josetxo, «El triunfo del tiempo (representaciones culturales de temporalidades sociales)», *Política y Sociedad, Revista de la Universidad Complutense*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, n.º 25, mayo-agosto de 1997, Madrid, pp. 101-118.
- , *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monotheísmo religioso al politeísmo cultural*, Anthropos/Universidad Central de Venezuela/Universidad Pública de Navarra, Barcelona, 2000.
- , «La construcción social de la discontinuidad histórica», en Guadalupe Valencia (coord.), *Tiempo y espacio. Miradas múltiples*, CEIICH-UNAM, Plaza y Valdés, México, 2005.
- BERMEJO BARRERA, José Carlos, *Entre historia y filosofía*, Akal, Madrid, 1994.
- BERTRAND, Pierre, *El olvido. Revolución o muerte de la historia*, Siglo XXI, México, 1997.
- BLANCK DE CERREJIDO, Fanny, *Del tiempo. Cronos, Freud, Einstein y los genes*, Folios, México, 1985.
- y Marcelino CERREJIDO, *La vida, el tiempo y la muerte*, FCE, México, 1996.
- BLOCH, Ernst, *El principio esperanza*, 2 t., Aguilar, Madrid, 1979.
- , *Entremundos en la historia de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1984.
- BLOCH, Marc, *Introducción a la historia*, FCE, México, 1987.
- , *Apología para la historia o el oficio de historiador*, FCE/INAH, México, 1996.
- BOCCHI, Gianluca y Mauro CERUTI, *El sentido de la historia. La historia como encadenamiento de historias*, Debate, Madrid, 1994.
- BORGES, Jorge Luis, *Historia de la eternidad*, Emecé, Buenos Aires, 1953.
- , *El aleph*, Alianza-Emecé, Madrid, 1996.
- , *El hacedor*, Emecé, Buenos Aires, 1996.
- , «El jardín de los senderos que se bifurcan», en *Ficciones*, Alianza-Emecé, México, 9.ª reimp., 1996.

- BRAUDEL, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial, México, 1989.
- , *Escritos sobre historia*, FCE, México, 1991.
- BURKE, Peter, *Historia y teoría social*, Instituto Mora, México, 1992.
- , *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los «Annales»: 1929-1989*, Gedisa, Barcelona, 1996.
- BURY, John, *La idea del progreso*, Alianza, Madrid, 1971.
- CALVINO, Italo, *El castillo de los destinos cruzados*, Siruela/Bolsillo, Madrid, 1995.
- CAMPILLO, Antonio, *Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia*, Anagrama, Barcelona, 1995.
- CAMPOS, Ignacio y Luis DE LA PEÑA, *Evolución de los conceptos de la física hasta el siglo XIX*, CEIICH-UNAM, Colección Aprender a aprender, Serie Ciencias de la Materia: Génesis y Evolución de sus Conceptos Fundamentales, México, 1998.
- CANSINO, César, «Ernst Bloch y el marxismo. Los avatares de un proyecto filosófico», en Sergio Pérez Cortés, Víctor Alarcón, César Cansino (coords.), *Ernst Bloch. Sociedad, política y filosofía*, UAM, México, 1988, pp. 19-29.
- CAPEK, Milic, «Tiempo-espacio en lugar de espacio-tiempo», *Diógenes*, Coordinación de Humanidades, UNAM, 123-124, pp. 31-48.
- CASTORIADIS, Cornelius, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 1988.
- , *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución*, Tusquets, Barcelona, 1989.
- , *El mundo fragmentado*, Caronte, Colección Ensayos, Ed. Altamira/Nordan comunidad, Montevideo, 1993.
- , *El avance de la insignificancia*, Eudeba, Buenos Aires, 1997.
- , «La creación del tiempo», en Fernando Ainsa, Moncho Alpuente *et alii*, *Los tiempos de la libertad* (ed. de Emilio García Wiedemann), Ediciones del Serbal, Col. Delos n.º 10, Barcelona, 1998, pp. 77-98.
- CASTRO NOGUEIRA, Luis, *La risa del espacio. El imaginario espacio-temporal en la cultura contemporánea: una reflexión sociológica*, Tecnos, España, 1997.
- CERUTTI, Horacio, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, UNAM/Miguel Ángel Porrúa, México, 1997.
- CHACÓN, Pedro, *Bergson o el tiempo del espíritu*, Cincel-Kapeluz, Bogotá, 1988.
- CHAKRABARTY, Dipesh, «Historias de las minorías, pasados subalternos», *Historia y Grafía*, n.º 12, Universidad Iberoamericana, México, 1999, pp. 87-112.
- CHARTIER, R., A. MENDIOLA e I. SEMO, «El malestar en la historia», *Fractal*, n.º 3, octubre-diciembre de 1996, México.
- CIORAN, E.M., *Historia y utopía*, Tusquets, 3.ª ed., Barcelona, 1981.

- COHEN, Ira, *Teoría de la estructuración. Anthony Giddens y la constitución de la vida social*, UAM-I, México, 1996.
- COLETTI, Lucio, *La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialéctico*, Grijalbo, Teoría y praxis, México, 1977.
- COLOMBO, Eduardo, «Tiempo revolucionario y tiempo utópico», en Fernando Ainsa, Moncho Alpuente *et alii*, *Los tiempos de la libertad* (ed. de Emilio García Wiedemann), Ediciones del Serbal, Colección Delos n.º 10, Barcelona, 1998, pp. 99-116.
- COMTE-SPONVILLE, André, *¿Qué es el tiempo?: reflexiones sobre el presente, el pasado y el futuro*, Ed. Andrés Bello, Barcelona, 2001.
- CORONIL, Fernando, «Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas», en Santiago Castro Gómez y Eduardo Mendieta (coords.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, USF/Miguel Ángel Porrúa, México, 1998.
- CROCE, Benedetto, *La historia como hazaña de la libertad*, FCE, México, 1971.
- CRUCES VILLALOBOS, Francisco, «Desbordamientos. Cronotopías en la localidad tardomoderna», *Política y Sociedad, Revista de la Universidad Complutense*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, n.º 25, mayo-agosto de 1997, Madrid, pp. 45-58.
- CRUZ, Manuel, *¿A quién pertenece lo ocurrido?*, Taurus, Madrid, 1995. — (comp.), *Tiempo de subjetividad*, Paidós, Barcelona, 1996.
- CURTO, Albert Domingo (ed.), *Manuel Sacristán. El orden y el tiempo*, Ed. Trotta, Colección Mínima, Madrid, 1998.
- DASTUR, Françoise, *Heidegger e a questão do tempo*, Instituto Piaget, Lisboa, 1997.
- DAULIACH, Catherine, «La notion de temps chez M. Merleau-Ponty», en Martine Meheut *et alii*, *Penser le temps*, Ellipses, París, 1996, pp. 106-127.
- DAVIS, Paul, *Sobre el tiempo*, Drakontos-Crítica, Barcelona, 1996.
- , «Ese misterioso flujo», *Scientific American*, año I, n.º 5, México, pp. 22-27.
- DE GAULEJAC, Vincent, «Memoria e historicidad», *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 64, n.º 2, abril-junio 2002, México, pp. 31-46.
- DE LA FUENTE, Ramón y F. Javier ÁLVAREZ, *Biología de la mente*, El Colegio Nacional/FCE, México, 1998.
- DE LANDA, Manuel, *A thousand years of nonlinear history*, Swerve Editions, Nueva York, 1997.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *Um discurso sobre as ciências*, Ed. Afrontamento, 9.ª ed., Portugal, 1997.
- , *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, Uniandes / Univ. de los Andes / Siglo del Hombre, Bogotá, 1998.
- , «¿Por qué es tan difícil construir una teoría crítica?», *Zona Abierta*, n.º 82-83, 1998, pp. 219-230.

- , «La caída del *Angelus novus*: más allá de la ecuación moderna entre raíces y opciones», *Revista Mexicana de Sociología*, año LXI, n.º 2, abril-junio de 1999, IIS-UNAM, México, pp. 35-58.
- DEBRAY, Régis, *El arcaísmo posmoderno. Lo religioso en la aldea global*, Manantial, Buenos Aires, 1996.
- DELEUZE, Gilles, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine*, 1, Paidós Comunicación, Barcelona, 1984.
- , *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine*, 2, Paidós Comunicación, Barcelona, 1987.
- DELLA VOLPE, Galvano, *Crítica de la ideología contemporánea*, Alberto Corazón Editor, Madrid, 1970.
- DEVOTO, Fernando J., *Entre Taine y Braudel*, Biblos, Argentina, 1992.
- DRIEBE, Dean J., *The Wisdom of Uncertainty*, CEIICH-UNAM, Colección Conceptos, México, 2000.
- DUBY, Georges, *El año mil. Una nueva y diferente visión de un momento crucial de la historia*, Gedisa, Barcelona, 1988.
- EAGLETON, Terry, *Walter Benjamin. O hacia una crítica revolucionaria*, Cátedra, Madrid, 1998.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (comp.), *La mirada del ángel. En torno a las tesis sobre la Historia de Walter Benjamin*, FFyL-UNAM/Ed. Era, México, 2005.
- ELIADE, Mircea, *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid, 1989.
- ELIAS, Norbert, *Sobre el tiempo*, FCE, México, 1989.
- , *Compromiso y distanciamiento*, Península, Barcelona, 1990.
- , *Sociología fundamental*, Gedisa, Barcelona, 1999.
- FEBVRE, Lucien, *Combates por la historia*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1986.
- FERNÁNDEZ-GUARDIOLA, Augusto, «El concepto del tiempo», en Ramón de la Fuente y Francisco J. Álvarez, *Biología de la mente*, El Colegio Nacional/FCE, México, 1998, pp. 307-329.
- FERRAROTI, Franco, *La historia y lo cotidiano*, Ed. Península, Barcelona, 1991.
- FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona, 1994.
- FILIPCOVÁ, Blanka y Jindrich FILIPEC, «Society and concepts of time», *Time and society*, 107, *International Social Science Journal*, Basil Blackwell/UNESCO, 1986, pp. 19-32.
- FLEISCHER, Helmut, *Marxismo e historia*, Monte Ávila, Venezuela, 1969.
- FLORES, Víctor, *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, Universidad Iberoamericana, México, 1997.
- FLORESCANO, Enrique, «La función social del historiador», *Diógenes*, n.º 168, Coordinación de Humanidades, UNAM, 1998, pp. 40-47.
- , *Memoria indígena*, Taurus, México, 1999.
- FONTANA, Josep, *La historia después del fin de la historia*, Crítica, Barcelona, 1992.

- FOUCAULT, Michel, *El discurso del poder*, Folios, México, 1983.
- , *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, México, 1984.
- , *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, 24.<sup>a</sup> ed., México, 1996.
- FOWLER, Thomas B., «El gran cambio de paradigma: Xavier Zubiri y la revolución científica, 1890-1990», comunicación para el Congreso Internacional Xavier Zubiri, Madrid, julio de 1993, documento fotocopiado.
- FRASER, J.T., *The genesis and evolution of time*, The Harverest Press, USA, 1982.
- , «El muro de cristal. Ideas representativas sobre el tiempo en el pensamiento occidental», *Revista Archipiélago: Pensar el tiempo. Pensar a tiempo*, Ed. Archipiélago, Barcelona, n.º 10-11, 1992, pp. 17-54.
- GALEANO, Eduardo, *Bocas del tiempo*, Siglo XXI, México, 2004.
- GALIMBERTI, Umberto, «Las metamorfosis de cronos», *Revista Archipiélago: Pensar el tiempo. Pensar a tiempo*, Ed. Archipiélago, Barcelona, n.º 10-11, 1992, pp. 55-58.
- GALLERANO, Nicola, «Historia y uso público de la historia», *Diógenes*, n.º 168, Coordinación de Humanidades, UNAM, 1998, pp. 78-94.
- GALLINO, Luciano, «Tiempo», en *Diccionario de Sociología*, Siglo XXI, México, 1995.
- GAOS, José, *Introducción a «El ser y el tiempo» de Martin Heidegger*, FCE, México, 1996.
- GARCÍA, Rolando, *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos*, Gedisa, Barcelona, 2000.
- GARCÍA BACCA, Juan David, *Infinito, transfinito, finito*, Anthropos, Barcelona, 1984.
- GARCÍA CALVO, Agustín, «Contra el tiempo», en Fernando Ainsa, Moncho Alpuente *et alii*, *Los tiempos de la libertad* (ed. de Emilio García Wiedemann), Ediciones del Serbal, Colección Delos n.º 10, Barcelona, 1998, pp. 155-172.
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio, «Walter Benjamin: los prodigios del tiempo», *Fractal*, n.º 5, verano de 1997, México, pp. 119-138.
- GARCÍA WIEDEMANN, Emilio, «Pro-logos», en Fernando Ainsa, Moncho Alpuente *et alii*, *Los tiempos de la libertad* (ed. de Emilio García Wiedemann), Ediciones del Serbal, Colección Delos n.º 10, Barcelona, 1998, pp. 13-38.
- GELL, Alfred, *The anthropology of time. Cultural constructions of temporal maps and images*, BERG, Washington, 1996.
- GIACAGLIA, Mirta, María Laura MÉNDEZ *et alii*, *Cultura y crisis. La utopía como alternativa*, Universidad Nacional de Entre Ríos, Facultad de Ciencias de la Educación, Serie Investigación, Paraná, 2000.
- GILLY, Adolfo, SUBCOMANDANTE MARCOS, Carlo GINZBURG, *Discusión sobre la historia*, Taurus, México, 1995.

- GIMBERNAT, José, *Ernst Bloch: utopía y esperanza*, Cátedra, Colección Teorema, Madrid, 1983.
- GINZBURG, Carlo, *El queso y los gusanos*, Muchnik Editores, Barcelona, 1997.
- GÓMEZ, José, José A. HANS-MAYER et alii, *En favor de Bloch*, Taurus, Madrid, 1979.
- GÓMEZ, Luis, «Luhmann o el sistema (im)posible. Cinco objeciones», *Sociológica*, año 7, n.º 20, septiembre-diciembre de 1992, pp. 109-123.
- GÓMEZ DE LIAÑO, Ignacio, *El idioma de la imaginación. Ensayos sobre la memoria, la imaginación y el tiempo*, Taurus, España, 1982.
- GONZÁLEZ, Antonio, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Ed. Trotta, Fundación Xavier Zubiri, Valladolid, 1997.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, *Reestructuración de las ciencias sociales: hacia un nuevo paradigma*, CEIICH-UNAM, Colección Aprender a aprender, Serie Ciencias Sociales: algunos conceptos básicos, México, 1998.
- GORZ, André, «El trabajo débil», en Fernando Ainsa, Moncho Alpuente et alii, *Los tiempos de la libertad* (ed. de Emilio García Wiedemann), Ediciones del Serbal, Colección Delos n.º 10, Barcelona, 1998, pp. 219-231.
- GOULD, Stephen Jay, *La vida maravillosa. Burgess Shale y la naturaleza de la historia*, Crítica, Grijalbo-Mondadori, Barcelona, 1995.
- GRAS, Alain, «El misterio del tiempo. Nuevo enfoque sociológico», *Diógenes*, n.º 128, Coordinación de Humanidades, UNAM.
- GUÉNON, René, *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, Paidós, Barcelona, 1997.
- GUREVICH, Aarón I., «La doble responsabilidad del historiador», *Diógenes*, n.º 168, Coordinación de Humanidades, UNAM, 1998, pp. 61-77.
- GURMÉNDEZ, Carlos, *El tiempo y la dialéctica*, Siglo XXI, Madrid, 1971.
- GURVITCH, George, *The spectrum of social time*, Reidel, Holanda, 1964.
- HALBWACHS, Maurice, *La memorie collective*, Presses Universitaires de France, París, 1968.
- , «La memoria colectiva de los músicos», en Ramón Ramos (comp.), *Tiempo y sociedad*, Colección Monografías n.º 129, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI, Madrid, 1992, pp. 35-62.
- , *On collective memory*, Heritage of Sociology, University of Chicago Press, 1992.
- , *Los marcos sociales de la memoria*, Anthropos, Universidad de Concepción, Universidad Central de Venezuela, Barcelona, 2004.
- HALL, Edward T., *El lenguaje silencioso*, CONACULTA/Alianza, México, 1989.
- HARVEY, David, *The condition of postmodernity: an inquire into the origins of cultural change*, Blackwell, Cambridge, 1992.

- HAWKING, Stephen, *Breve historia del tiempo*, Planeta, 8.<sup>a</sup> reimp., México, 2001.
- HAYA DE LA TORRE, Raúl, *Espacio-tiempo-histórico*, Serie Ideología Aprista, Editora Juvenil Trinchera de Mansiche, Lima, 1975.
- , *El universo en una cáscara de nuez*, Crítica-Planeta, 6.<sup>a</sup> ed., Barcelona, 2002.
- HEAU, Catherine y Enrique RAJCHENBERG, «Los usos de los conceptos de tiempo y espacio en las interpretaciones de la Revolución Mexicana», *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 41, n.º 163, enero-marzo de 1996, México, pp. 153-175.
- HEIDDEGER, Martin, *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1993.
- , *El concepto de tiempo*, Ed. Trotta, Col. Mínima, Madrid, 2.<sup>a</sup> ed., 2001.
- HELLER, Agnes, *Teoría de la historia*, Fontamara, México, 1997.
- HINKELAMMERT, Franz J., *Crítica de la razón utópica*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica, Colección Economía-Teología, 1984.
- , *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica, 1996.
- HOBSBAWN, Eric J., «El historiador entre la búsqueda de universalidad y la búsqueda de identidad», *Diógenes*, n.º 168, Coordinación de Humanidades, UNAM, 1998, pp. 48-60.
- HUBERT, Henri, «Estudio sumario sobre la representación del tiempo en la religión y la magia», en Ramón Ramos (comp.), *Tiempo y sociedad*, Colección Monografías n.º 129, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI, Madrid, 1992, pp. 1-34.
- HUIZINGA, Johan, *El concepto de la historia*, FCE, México, 1992.
- I Ching. El libro de las Mutaciones*, Hermes, México, 1983.
- IBÁÑEZ, Jesús, *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*, Siglo XXI, Madrid, 1985.
- , «El centro del caos», *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, n.º 13, Archipiélago, Barcelona, 1993.
- ILLESCAS NÁJERA, M.<sup>a</sup> Dolores (coord.), *Un haz de reflexiones en torno al tiempo, la historia y la modernidad*, Universidad Iberoamericana, México, 1995.
- IPAGUIRRE, Hilda y Mario CAMARENA (coords.), *Tiempo y significados*, Plaza y Valdés, México, 1997.
- JAQUES, E., *La forma del tiempo*, Paidós, Buenos Aires, 1984.
- JANKELEVITCH, Vladimir, *La aventura, el aburrimiento, lo serio*, Taurus, Madrid, 1989.
- JOKISCH, Rodrigo, *Metodología de las distinciones*, Juan Pablos, FCPPyS-UNAM, México, 2002.
- JULIÁ, Santos, *Historia social/sociología histórica*, Siglo XXI, Madrid, 1989.
- KLEIN, Étienne, *Las tácticas de cronos*, Siruela, Biblioteca de Ensayo, Madrid, 2005.

- KOSELLEK, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semiótica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993.
- , *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Paidós/I.C.E./U.A.B., Colección Pensamiento Contemporáneo n.º 66, Barcelona, 2001.
- KOSIK, Karel, *Dialéctica de lo concreto (estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)*, Grijalbo, México, 1976.
- KOYRÉ, Alexandre, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, México, 1996.
- KULA, Witold, *Reflexiones sobre la historia*, Ed. de cultura popular, México, 1984.
- KÜNG, Hans, *Teología para la posmodernidad. Fundamentación ecuménica*, Alianza, Madrid, 1989.
- LALIVE D'ÉPINAY, Christian, «Time, space and socio-cultural identity: the ethos of the proletariat, small owners and peasantry in an aged population», *Time and society*, 107, *International Social Science Journal*, Basil Blackwell/UNESCO, 1986, pp. 898-104.
- LANDER, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO-UNESCO, Buenos Aires, 2000.
- LAPOUJADE, María Noel (comp.), *Tiempos imaginarios: ritmos y ucronías. III Congreso Internacional de Estética*, B. Universidad Autónoma de Puebla, México.
- LASÉN, Amparo, «Ritmos sociales y arritmia de la modernidad», *Política y Sociedad, Revista de la Universidad Complutense*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, n.º 25, mayo-agosto de 1997, Madrid, pp. 185-204.
- , *A contratiempo. Un estudio de las temporalidades juveniles*, CIS-Siglo XXI, Colección Monografías n.º 173, Madrid, 2000.
- LE GOFF, Jacques, *El orden de la memoria, el Tiempo como imaginario*, Paidós, Barcelona, 1992.
- , *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, Paidós, España, 1997.
- y Nora PIERRE, *Hacer la Historia*, vol. 1, Editorial Laia, Colección Nuevos Problemas, Barcelona, 1978.
- LEE, Richard, *Estudios de la complejidad y las ciencias humanas: presiones, iniciativas y consecuencias del predominio de las dos culturas*, CEIICH-UNAM, Colección las Ciencias y las Humanidades en los Umbrales del Siglo XXI, México, 1998.
- LEFEVRE, Henri y Catherine RÉGULIER, «El proyecto ritmoanalítico», en Ramón Ramos (comp.), *Tiempo y sociedad*, Colección Monografías n.º 129, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI, Madrid, 1992, pp. 263-274.
- LEÓN, Emma, «El tiempo y el espacio en las teorías modernas sobre la cotidianeidad», en Lawrence LeShan y Henry Margenau, *El*

- espacio de Einstein y el cielo de Van Gogh*, Gedisa, Colección Límites de la Ciencia, Barcelona, 2.<sup>a</sup> reimp., 2002.
- y Hugo ZEMELMAN (coords.), *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*, CRIM-UNAM/Anthropos, Barcelona, 1997.
- LEPETIT, Bernard, «Los *Annales* hoy», *Iztapalapa*, año 15, enero-junio de 1995, UAM-I, México, pp. 103-122.
- , Carlos AGUIRRE ROJAS *et alii*, *Segundas Jornadas Braudelianas. Historia y Ciencias Sociales*, Instituto Mora, México, 1995.
- LÉVINAS, Emmanuel, *El tiempo y el otro*, Paidós/ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1993.
- LEWIS, David y Andrew J. WEIGERT, «Estructura y significado del tiempo social», en Ramón Ramos (comp.), *Tiempo y sociedad*, Colección Monografías n.º 129, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI, Madrid, 1992, pp. 89-132.
- LINDÓN, Alicia, *Usos y discursos teóricos sobre la vida cotidiana*, Anthropos, CRIM-UNAM, Barcelona, 1999.
- (coord.), *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, Anthropos/CRIM-UNAM/El Colegio Mexiquense, Barcelona, 2000.
- , *De filias y arquetipos. La vida cotidiana en el pensamiento moderno de Occidente*, Anthropos/CRIM-UNAM, Barcelona, 2001.
- LIZCANO, Emmanuel, «El tiempo en el imaginario social chino», *Revista Archipiélago: Pensar el tiempo. Pensar a tiempo*, Ed. Archipiélago, Barcelona, n.º 10-11, 1992, pp. 59-68.
- LOWENTHAL, David, *El pasado es un país extraño*, Akal, Madrid, 1998.
- LUCKMANN, Thomas, *Teoría de la acción social*, cap. V: «La estructura del tiempo y del sentido de los actos», Paidós-Básica, Barcelona, 1996.
- LUHMANN, Niklas, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Universidad Iberoamericana/Alianza Editorial, México, 1991.
- , «El futuro no puede empezar: estructuras temporales en la sociedad moderna», en Ramón Ramos (comp.), *Tiempo y sociedad*, Colección Monografías n.º 129, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI, Madrid, 1992, pp. 161-182.
- LUQUE, Enrique, «Retóricas del tiempo», *Política y Sociedad, Revista de la Universidad Complutense*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, n.º 25, mayo-agosto de 1997, Madrid, pp. 9-20.
- LYOTARD, Jean-François, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987.
- , *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, Manantial, Buenos Aires, 1988.
- MAIELLO, Francesco, «Mitografía al futuro», en Fernando Ainsa, Moncho Alpuente *et alii*, *Los tiempos de la libertad* (ed. de Emilio García Wiedemann), Ediciones del Serbal, Colección Delos n.º 10, Barcelona, 1998, pp. 279-288.
- MALTZ, Daniel N., «El computo primitivo del tiempo como sistema simbólico» y «El proyecto ritmoanalítico», en Ramón Ramos

- (comp.), *Tiempo y sociedad*, Colección Monografías n.º 129, Centro de Investigaciones Sociológicas / Siglo XXI, Madrid, 1992, pp. 325-360.
- MARAÑÓN, Gregorio, *Tiempo viejo y tiempo nuevo*, Espasa-Calpe, 10.<sup>a</sup> ed., Colección Austral n.º 140, Madrid, 1976.
- MARTÍNEZ DORADO, Gloria, «Introducción: temas y problemas de la sociología histórica», *Política y Sociedad (Sociología histórica)*, *Revista de la Universidad Complutense*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, enero-abril de 1995, Madrid, pp. 5-14.
- MARTINS, Herminio, «Tiempo y teoría en sociología», en Ramón Ramos (comp.), *Tiempo y sociedad*, Colección Monografías n.º 129, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI, Madrid, 1992, pp. 183-242.
- MARX, Karl, *El capital*, vol. I, FCE, 8.<sup>a</sup> reimp., México, 1976.
- MASSÉ, Carlos Eduardo, «Gnosis, tiempo y realidad. Tres problemas epistemológicos en el pensamiento latinoamericano», *Sociología y Política*, nueva época, n.º 9, Universidad Iberoamericana, Dpto. de Ciencias Sociales y Políticas, Posgrado en Ciencias Sociales, México, 1997, pp. 42-79.
- MASTROGREGORI, Massimo, «El problema histórico de los primeros *Annales* (1929-1945)», *Iztapalapa*, año 15, enero-junio de 1995, UAM-I, México, pp. 9-22.
- MEAD, George Herbert, *The philosophy of the present*, University of Chicago Press, USA, 1980.
- , «La naturaleza del pasado», en Ramón Ramos (comp.), *Tiempo y sociedad*, Colección Monografías n.º 129, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI, Madrid, 1992, pp. 63-72.
- MEHEUT, Martine (coord.), *Penser le temps*, Ellipses, París, 1996.
- MEIER, Christian, «La función social del historiador», *Diógenes*, n.º 168, Coordinación de Humanidades, UNAM, 1998, pp. 26-39.
- MENDIETA, Eduardo, «Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad: una búsqueda esperanzadora del tiempo», en Santiago Castro Gómez y Eduardo Mendieta (coords.), en *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, USF/Miguel Ángel Porrúa, México, 1998.
- MERTON, Robert K., «Las duraciones esperadas socialmente: un estudio de caso sobre la formación de conceptos en sociología», en Ramón Ramos (comp.), *Tiempo y sociedad*, Colección Monografías n.º 129, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI, Madrid, 1992, pp. 275-306.
- MÉSZÁROS, Istvan (comp.), *Aspectos de la historia y la conciencia de clase*, FCPyS-UNAM, México, 1973.
- MIER, Raymundo, «Ilya Prigogine y las fronteras de la certidumbre», *Metapolítica*, vol. 2, n.º 8, Centro de Estudios de Política Comparada, México, pp. 673-690.

- MIRANDA PACHECO, Mario, «La historiografía, el discurso histórico y la dimensión histórica de América Latina», *Revista Memoria*, n.º 118, México, 1998.
- MOORE, Wilbert E., *Man, time and society*, John Wiley and Sons, EUA, 1963.
- MOSÉS, Stéphane, *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Frónesis, Cátedra, 1997.
- MUSSER, George, «Un agujero en el corazón de la física», *Scientific American México*, año I, n.º 5, pp. 28-29.
- NAVARRO, Pablo, *El holograma social. Una ontología de la socialidad humana*, Siglo XXI, Madrid, 1994.
- NEGRI, Toni y Félix GUATTARI, *Las verdades nómadas. Por nuevos espacios de libertad*, Gakoa, España, 1974.
- NETTEL, Patricia y Sergio ARROYO (eds.), *Aproximaciones a la modernidad. París-Berlín siglos XIX y XX*, UAM-X, México, 1997.
- NOTHNAGEL, Detlev, «El tiempo pide un héroe. Donde el progreso es tradición», *Política y Sociedad, Revista de la Universidad Complutense*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, n.º 25, mayo-agosto de 1997, Madrid, pp. 59-66.
- NOWOTNY, H., «Estructuración y medición del tiempo: sobre la interrelación entre los instrumentos de medición del tiempo y el tiempo social», en Ramón Ramos (comp.), *Tiempo y sociedad*, Colección Monografías n.º 129, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI, Madrid, 1992, pp. 133-160.
- OLEA, Raquel y Olga GRAU (comps.), *Volver a la memoria*, LOM, La Morada, Santiago de Chile, 2001.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Sobre la razón histórica*, Ed. Revista de Occidente en Alianza editorial, Madrid, 2.ª ed., 1980.
- , *El tema de nuestro tiempo*, Espasa-Calpe, Colección Austral n.º 11, 17.ª ed., Madrid, 1987.
- PANIKKAR, Raimon, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Colección Paradigmas, Madrid, 1993.
- PAOLI BOLIO, José Francisco, *Ensayos de sociología y política*, cap. I: «La concepción del tiempo de Mead», UAM-A, Serie Ensayos, México, 1982.
- PAPONI, María Susana, *Michel Foucault: historia, problematización del presente*, Ed. Biblos, Argentina, 1996.
- PARIS, Erato, «La génesis intelectual de la obra de Fernand Braudel, El Mediterráneo, en Argel (1924-1932)», *Iztapalapa*, año 15, enero-junio de 1995, UAM-I, México, pp. 23-50.
- PATRUSHEV, V.D., «Past and future changes in Soviet workers time-budget», *Time and society*, 107, *International Social Science Journal*, Basil Blackwell/UNESCO, 1986, pp. 77-88.
- PEÑALVER, Patricio, *Del espíritu al tiempo. Lecturas de «El ser y el tiempo» de Heidegger*, Anthropos, Barcelona, 1989.

- PEREDA, Carlos, «Conceptos inestables», *Sociológica, Subjetividad en lo social*, año 5, n.º 14, septiembre-diciembre de 1990, pp. 247-257.
- PÉREZ CORTÉS, Sergio, Víctor ALARCÓN y César CANSINO (coords.), *Ernst Bloch. Sociedad, política y filosofía*, UAM-I, CIDE, México, 1988.
- PERUS, Françoise (comp.), *Historia y literatura*, Instituto Mora, México, 1997.
- POZAS HORCASITAS, Ricardo, «El quiebre del siglo: los años sesenta», *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 63, n.º 2, abril-junio de 2001, México, pp. 169-191.
- , *Las voces del tiempo*, FCE, Letras Mexicanas, México, 2004.
- PRÁDENAS, Alfredo, «¿Por qué no al Mundo 4? Indeterminismo y libertad», *Cinta de Moebio, Revista de la Facultad de Ciencias Sociales*, Universidad de Chile, n.º 3, abril de 1998.
- PRADO GALÁN, Gilberto, *El año de Borges*, UIA-Laguna, Miguel Angel Porrúa, México, 1999.
- PRIESTLEY, J.B., *El hombre y el tiempo* (trad. Juan García Puente), Aguilar, 1.ª reimp., 1969.
- PRIGOGINE, Ilya, «El redescubrimiento del tiempo», *Revista Archipiélago: Pensar el tiempo. Pensar a tiempo*, Ed. Archipiélago, Barcelona, n.º 10-11, 1992, pp. 69-82.
- , *El nacimiento del tiempo*, Tusquets, Metatema n.º 23, 3.ª ed., Barcelona, 1998.
- , «¿Qué es lo que no sabemos?», *A parte rei, Revista de Filosofía*, www.aparterei.com
- PRONOVOST, Gilles, «Introduction: Time in a sociological and historical perspective», *Time and society*, 107, *International Social Science Journal*, Basil Blackwell/UNESCO, 1986, pp. 5-18.
- RAMÍREZ CASILLAS, Manuel, «El análisis de coyuntura como metodología de análisis político», *Convergencia*, año 1, n.º 3, junio de 1993, Universidad Autónoma del estado de México, pp. 73-93.
- RAMOS, Ramón, «Maurice Halbwachs y la memoria colectiva», *Revista de Occidente*, n.º 100, 1989.
- , «Introducción», en Ramón Ramos (comp.), *Tiempo y sociedad*, Colección Monografías n.º 129, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI, Madrid, 1992.
- , «En los márgenes de la sociología histórica: una aproximación a la disputa entre la sociología y la historia», *Política y Sociedad (Sociología histórica)*, *Revista de la Universidad Complutense*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, enero-abril de 1995, Madrid, pp. 29-44.
- , «La ciencia social en busca del tiempo», *Revista Internacional de Sociología*, n.º 18, CSIC, Madrid, 1997.
- , *La sociología de Emile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*, Centro de Investigaciones Sociales-Siglo XXI, Madrid, 1999.

- RAMOS CENTENO, Vicente, *Bloch (1885-1977)*, Biblioteca filosófica, Ediciones del Orto, Madrid, 1999.
- RENDUELES, Guillermo, «Memoria histórica contra identidad intimista», en Fernando Ainsa, Moncho Alpuente *et alii*, *Los tiempos de la libertad* (ed. de Emilio García Wiedemann), Ediciones del Serbal, Colección Delos n.º 10, Barcelona, 1998, pp. 312-338.
- RENOUVIER, Charles, *Ucronía. La utopía en la historia*, Losada, Buenos Aires, 1945.
- REYES MATE, Manuel, *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona, 1991.
- (comp.), *Filosofía de la historia*, Ed. Trotta, Madrid, 1993.
- REZSOHAZY, Rudolf, «Recent social developments and changes in attitudes to time», *Time and society*, 107, *International Social Science Journal*, Basil Blackwell/UNESCO, 1986, pp. 33-48.
- RICOEUR, Paul, *Tiempo y narración. El tiempo narrado*, t. III, Siglo XXI, México, 1996.
- , «Historia y retórica», *Diógenes*, n.º 168, Coordinación de Humanidades-UNAM, 1998, pp. 10-25.
- , *Historia y narratividad*, Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1999.
- , *La lectura del tiempo pasado. Memoria y olvido*, Arrecife, Madrid, 1999.
- RODRÍGUEZ, Javier, «La categoría de lo histórico en la sociología de Max Weber», *Política y Sociedad. (Sociología histórica)*, *Revista de la Universidad Complutense*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, enero-abril de 1995, Madrid, pp. 45-68.
- ROMANO, Ruggiero, *Braudel y nosotros. Reflexiones sobre la cultura histórica de nuestro tiempo*, FCE, México, 1997.
- SABLIER, Anastasie, *Une nouvelle approche des phénomènes sociaux: les horloges sociales*, L'Harmattan, Montreal, 1997.
- SÁEZ, Javier, «Caos y tiempo», *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, n.º 13, Archipiélago, Barcelona, 1993.
- SAMUEL, Nicole, «Free time in France: a historical and sociological survey», *Time and society*, 107, *International Social Science Journal*, Basil Blackwell/UNESCO, 1986, pp. 49-64.
- La Santa Biblia*, Ed. San Pablo, Madrid, 1988.
- SARAMAGO, José, *La caverna*, Alfaguara, México, 2001.
- SARDAR, Ziauddin y Borin VAN LOON, *Introducing Cultural Studies*, Icon Books UK/Totem Books USA, Australia, 1998.
- SARMIENTO, Sergio, *El fantasma cuyo andar deja huella. La evolución del tiempo*, FCE, México, 1995.
- SARUKHÁN, José, *Darwin*, CEIICH-UNAM, Colección Videoteca de Ciencias y Humanidades, Serie Clásicos, México, 1996.
- SCHÜTZ, Alfred, *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, Paidós, Barcelona, 1993.

- SCHWARTZ, Barry, «Colas, prioridades y proceso social», en Ramón Ramos (comp.), *Tiempo y sociedad*, Colección Monografías n.º 129, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI, Madrid, 1992, pp. 307-324.
- SEMO, Ilán, «Historia y alteridad», *Fractal*, n.º 5, verano de 1997, México, pp. 139-152.
- SIMMEL, Georg, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Ed. Península, Colección Historia, Ciencia, Sociedad n.º 198, Barcelona, 1986.
- SOLOMON, Marcus, *Vers une approche transdisciplinaire du temps*, Editions Le Mail, 1994.
- SOROKIN, Pitirim A. y Robert MERTON, «El tiempo social: un análisis metodológico y funcional», en Ramón Ramos (comp.), *Tiempo y sociedad*, Colección Monografías n.º 129, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI, Madrid, 1992, pp. 73-88.
- STEINER, George, *Heidegger*, FCE, Breviarios n.º 347, México, 1983.
- STOMPKA, Piotr, *Sociología del cambio social*, Alianza, Madrid, 1993. *Suplementos. Materiales de trabajo intelectual, Ernst Bloch. La utopía como dimensión y horizontes de su pensamiento*, Anthropos, n.º 41, noviembre, 1993, Barcelona.
- , *Círculos de reflexión latinoamericana en ciencias sociales. Cuestiones de teoría y método*, Anthropos, n.º 44, septiembre, 1994, Barcelona.
- SZILASI, Wilhelm, *Fantasia y conocimiento*, Amorrortu, Buenos Aires, 1989.
- TAFALLA, Marta, *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Herder, Barcelona, 2003.
- THEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *Las direcciones del porvenir*, Taurus, Barcelona, 1974.
- THOMPSON, E.P., *La formación de la clase obrera. Inglaterra, 1780-1832*, 2 t., Laia, Barcelona, 1977.
- , «Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial», en E.P. Thompson, *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Ed. Crítica, Grijalbo, Barcelona, 2.ª ed., 1984.
- TOBOSO MARTÍN, Mario, «Tiempo y sujeto: nuevas perspectivas en torno a la experiencia del tiempo», *A Parte Rei, Revista Electrónica*, n.º 27, pp. 1-10.
- , «Tiempo y sujeto II: sobre una noción de “temporalidad” del sujeto», *A Parte Rei, Revista Electrónica*, n.º 28, pp. 1-20.
- , «Tiempo y sujeto III: una revisión acerca del transcurso del tiempo», *A Parte Rei, Revista Electrónica*, n.º 29, pp. 1-21.
- , «Tiempo y sujeto IV: la estructura temporal de la acción», *A Parte Rei, Revista Electrónica*, n.º 30, pp. 1-33.
- , «Tiempo y sujeto V: análisis del espectro de la experiencia temporal», *A Parte Rei, Revista Electrónica*, n.º 31, pp. 1-29.
- , «Tiempo y sujeto VI: la diferencia originaria entre pasado y futuro», *A Parte Rei, Revista Electrónica*, n.º 32, pp. 1-28.

- , «Tiempo y sujeto VII: el pasado, el futuro y la flecha del tiempo», *A Parte Rei, Revista Electrónica*, n.º 33, pp. 1-49.
- TODOROV, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, Paidós, Barcelona, 2000.
- TOESCA, Pietro, «Tiempos modernos», en Fernando Ainsa, Moncho Alpuente *et alii*, *Los tiempos de la libertad* (ed. de Emilio García Wiedemann), Ediciones del Serbal, Colección Delos n.º 10, Barcelona, 1998, pp. 359-380.
- TRÍAS, Eugenio, *Filosofía del futuro*, Ed. Destino, Colección Destinolibro n.º 368, Barcelona, 1995.
- VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1996.
- VERA, Ramón, «La acera es un libro de historia», *Ojarasca*, n.º 25, octubre de 1993, pp. 45-50.
- VILAR, Pierre, *Pensar la historia*, Instituto Mora, México, 1998.
- , Louis ALTHUSSER y Raúl OLMEDO, *El concepto de historia*, Cuadernos de Trabajo del Departamento de Investigaciones Históricas, INAH, México, 1975.
- VIRILIO, Paul, *Vitesse et Politique*, Editions Galilée, París, 1977.
- , *La velocidad de liberación*, Manantial, Buenos Aires, 1995.
- VIRNO, Paolo, *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*, Ed. Paidós, Colección Espacio del Saber, Buenos Aires, 2003.
- VON FRANZ, Marie-Louise, *Misterios del tiempo*, Debate/Ed. del Prado, Madrid, 1994.
- VON HERRMANN, Friedrich Wilhelm, *La segunda mitad de ser y tiempo*, Trotta, Valladolid, 1997.
- WALLERSTEIN, Immanuel, «Braudel, los *Annales* y la historiografía contemporánea», *Historias*, n.º 3, México, 1983.
- , *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XV-XVIII*, Alianza, México, 1983.
- , *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*, REI, México, 1991.
- (coord.), Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las Ciencias Sociales, *Abrir las ciencias sociales*, CEIICH-UNAM, Siglo XXI, México, 1996.
- , «El espaciotiempo como base del conocimiento», *Análisis político*, Universidad Nacional de Colombia, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, septiembre-diciembre de 1997, pp. 3-15.
- , *La historia de las ciencias sociales*, CEIICH-UNAM, Colección las Ciencias y las Humanidades en los Umbrales del Siglo XXI, México, 1997.
- , *Impensar las ciencias sociales*, CEIICH-UNAM/Siglo XXI, México, 1998.
- , *Utopística. O las opciones históricas del siglo XXI*, CEIICH-UNAM/Siglo XXI, México, 1998.
- , *El fin de las certidumbres en ciencias sociales*, CEIICH-UNAM, Colección las Ciencias y las Humanidades en los Umbrales del Siglo XXI, México, 1999.

- , *Conocer el mundo. Saber el mundo. El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, CEIICH-UNAM, Siglo XXI, México, 2001.
- XIRAU, Ramón, *El tiempo vivido. Acerca de estar*, Siglo XXI, 2.<sup>a</sup> ed., México, 1993.
- , *Sentido de la presencia*, FCE, Colección Tezontle, 1.<sup>a</sup> reimp., 1997.
- YERUSHALMI, Y., N. LORAUX *et alii*, *Usos del olvido*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1998.
- YOUNG, Martin y John ZIMAN, «Ciclos en la conducta social», en Ramón Ramos (comp.), *Tiempo y sociedad*, Colección Monografías n.º 129, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI, Madrid, 1992, pp. 243-262.
- YU CAO, Tian, *La posmodernidad en la ciencia y la filosofía*, CEIICH-UNAM, Colección las Ciencias y las Humanidades en los Umbrales del Siglo XXI, México, 1998.
- ZAMBRANO, María, *Persona y democracia*, Siruela, Biblioteca de ensayo, Madrid, 1996.
- ZAVALA, Lauro, *La precisión de la incertidumbre. Posmodernidad, vida cotidiana y escritura*, Universidad Autónoma del estado de México, México, 1998.
- ZECCHI, Stefano, *Ernst Bloch: utopía y esperanza en el comunismo*, Península, Barcelona, 1978.
- ZELLINI, Paolo, *Breve historia del infinito*, Siruela, Madrid, 1980.
- ZEMELMAN, Hugo, *Los horizontes de la razón*, 2 t., Anthropos, Barcelona, 1994.
- , *Determinismos y alternativas en las ciencias sociales de América Latina*, CRIM-UNAM/Nueva Sociedad, México, 1995.
- , *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*, El Colegio de México, Colección Jornadas n.º 126, México, 1996.
- , *Sujeto: existencia y potencia*, CRIM-UNAM/Anthropos, Barcelona, 1998.
- ZERMEÑO, Guillermo, «Condición de subalternidad, condición postmoderna y saber histórico. ¿Hacia una nueva forma de escritura de la historia?», *Historia y Grafía*, n.º 12, Universidad Iberoamericana, México, 1999, pp. 11-48.
- ZERUVABEL, Eviatar, *The Seven day circle. The history and meaning of the week*, The Free Press, Collier Macmillan Publishers, Londres, 1985.
- , «El calendario», en Ramón Ramos (comp.), *Tiempo y sociedad*, Colección Monografías n.º 129, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI, Madrid, 1992, pp. 361-395.
- , *Time Maps. Collective memory and the social shape of the past*, The University of Chicago Press, Chicago, 2003.
- ZUBIRI, Xavier, *Espacio, tiempo, materia*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1996.

Este ensayo ofrece una reflexión teórica sobre el tiempo social como dimensión constitutiva de lo social histórico. Para lograr lo anterior se sigue un doble camino: en primer lugar, la postulación de la bi-dimensionalidad del tiempo como el mejor recurso teórico y metodológico para concebir el tiempo social y sus formas. Se trata de un intento por descifrarlo como un tiempo siempre duplicado en parejas dialécticas, que informan de la escala y la repetición, de cronos y kairós. En segundo término, se muestran algunas posibles vías para una temporalización de la sociología, a partir de la incorporación de problemas teóricos que rebasan a la disciplina, y que se ordenan en seis dimensiones de análisis que dan cuenta de la naturaleza plural del tiempo.

La temática tratada se vincula de manera directa con los esfuerzos que, de manera simultánea, se han venido desarrollando tanto para «sociologizar al tiempo» como para reconocer la centralidad del tema en el campo de la teoría social. De la misma manera, se acerca a los múltiples esfuerzos por aprender el tema del tiempo desde la historia y la historicidad de lo social y a los desarrollos teóricos recientes sobre la memoria, el olvido, los proyectos y las utopías sociales.

**Guadalupe Valencia García** es investigadora del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM y docente en la misma universidad. Ha venido impulsando el estudio de la temporalidad social bajo el proyecto del mismo nombre. Asimismo, ha coordinado algunos seminarios internacionales sobre el tiempo y uno de ellos sobre el tiempo y el espacio. Es autora de varios trabajos y coordinadora de dos libros colectivos sobre el tema. Desde 2006 es presidenta de la Asociación Internamericana de Estudios sobre el Tiempo, actualmente, dirige el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM.

