

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES
CARRERA DE SOCIOLOGIA
DIRECCION DE SEMINARIO

Tiempo social y rítmicas cotidianas
Cambios en la determinación, percepción e imaginario del tiempo

Trabajo de: Tesina
Alumna: Cecilia Diaz Isenrath
N° de Registro: 5476
Profesora: Dra. Norma Foscolo

Mendoza, julio de 1999

INTRODUCCIÓN

Pregunta capital de físicos y metafísicos; preocupación ineludible de publicistas, empresarios, políticos, informáticos, agentes de viajes. El tiempo se administra, se calcula, se ahorra. Hoy, estudiamos técnicas para su buen gerenciamiento, planificamos en qué invertirlo, lamentamos todo tiempo perdido. Hablamos de sistemas de "tiempo compartido", nos comunicamos en "tiempo real". Los calendarios y relojes nos "dicen" el día, la hora y nos indican el "paso" del tiempo. Y así lo sentimos indefectiblemente en nuestra experiencia cotidiana: el tiempo pasa, se escapa, se acelera. Pero, ¿qué es realmente lo que miden calendarios y relojes? ¿Cómo se constituye nuestra experiencia actual del tiempo?

En este trabajo reflexionaremos sobre el tiempo, sobre las formas de determinarlo, percibirlo, imaginarlo. Abordaremos la temática del tiempo como categoría de pensamiento e institución social. Analizaremos su construcción histórico-social, en tanto instrumento de conocimiento, reconocimiento y de poder. Procuraremos dar cuenta de algunas mutaciones centrales en el ordenamiento del tiempo que, consideramos, afectan las formas en que los individuos se orientan y perciben los acontecimientos en sus vidas cotidianas.

Considerado un enigma irresoluble o bien un dato registrable, el tiempo ha constituido y constituye hoy un objeto inagotable de reflexión entre filósofos y físicos. Esquemmatizando necesariamente ricas líneas de pensamiento, podemos decir que los abordajes de esta temática han oscilado tradicionalmente entre un tiempo "objetivo" y un tiempo "subjetivo". Por una parte, el tiempo se comparó con un río, con su permanente flujo; se pensó como dimensión inherente al mundo natural, como casillero o receptáculo que contiene todas las cosas, todo lo real. Por otra, se lo concibió como meramente "subjetivo", como flujo temporal de la conciencia, como categoría innata de la razón.

Este pensamiento dualista aparece renovadamente en campo de las ciencias sociales y se expresa claramente en dicotomías conceptuales tales como "sujeto" y "estructura", "individuo" y "sociedad". En los casos más extremos, posturas reducidas a una fenomenología o a una física social han concebido al tiempo o bien como experiencia originaria de un sujeto o bien como ordenamiento simbólico/ideológico independiente de las voluntades individuales. Cercanos al primer caso, muchos estudios focalizados en la interacción social y la vida cotidiana, han abordado la temporalidad vivida y aprehendida como evidente por el sujeto (se ha observado, por ejemplo, que la

irreversibilidad del tiempo constituye para los individuos una "facticidad evidente"). En el segundo polo, podemos ubicar muchas investigaciones que desde enfoques estructuralistas, procuraron reconstruir el sistema de oposiciones que constituyen la estructura del tiempo social, en tanto sistema lógico, en tanto código.

A partir de la década del '70 y fundamentalmente en los '80, se continúan en forma enriquecida estas tradiciones y se establecen importantes rupturas frente a todo reduccionismo tanto objetivista como subjetivista. Propuestas como las de Norbert Elias, Cornelius Castoriadis, Pierre Bourdieu o Anthony Giddens, construyen teorías y herramientas de análisis que permiten dar cuenta de la correspondencia entre la estructura social y las estructuras mentales, entre el "tiempo social" y el "tiempo vivido". Resulta difícil rotular estas contribuciones teóricas según los "casilleros sociológicos" convencionales. En efecto, más allá de las ortodoxias, estos teóricos se apropian de los aportes clásicos de Marx, Durkheim y Weber y defienden interpretaciones multidimensionales de las relaciones sociales. Lo hacen, por cierto, desde posiciones diferenciadas y abordando temáticas sumamente variadas.

Nuestro objetivo es dar cuenta de la conformación histórico-social de la experiencia del tiempo y analizar ciertas transformaciones estructurales en las formas de determinar, percibir e imaginar el tiempo. Para ello, nos proponemos explorar el aparato conceptual del que hacen uso los teóricos más arriba mencionados y definir ciertas categorías que, consideramos, resultan útiles en relación al tema que nos ocupa: la noción de "pauta civilizatoria" con la que se maneja Elias; la de "habitus" en Bourdieu; la de "desanclaje" en Giddens. Asimismo, estableceremos la distinción entre "tiempo identitario" y "tiempo imaginario" propuesta por Castoriadis. Procuraremos, además, un acercamiento a otras posiciones que como las de Foucault, Lyotard y Gorz, consideramos pertinentes para abordar cambios específicos en las formas de ordenamiento y regulación temporal.

Nos interesa mostrar que el tiempo no puede ser entendido como una característica "dada" de la vida social o como un "dato natural" ya sea éste objetivo o subjetivo. Creemos, en cambio, que las formas por las que hoy ordenamos, calculamos y valoramos el tiempo son más bien un correlato producido, responden a una determinada construcción histórica y social. Cabe explicitar, además, otros dos supuestos teóricos que orientan nuestro trabajo. En primer lugar, entendemos que sólo es posible dar cuenta de las formas complejas y multideterminadas en que se construye socialmente el tiempo, si tomamos en consideración aspectos materiales como simbólicos, es decir, vinculamos las formas de medir y usar el tiempo con las formas de imaginarlo. En segundo lugar, sostenemos que no siempre ni en todas las culturas el "tiempo natural", "tiempo social" y "tiempo individual" han sido pensados y pensables como secuencias independientes. Entendemos, más bien, que estas categorías son constitutivas de las formas de visión y división del mundo propiamente occidentales y modernas.

En el primer capítulo, situamos nuestra mirada en relación el enfrentamiento entre posiciones "subjetivistas" y "objetivistas". Exponemos la posición clásica de Durkheim acerca de las categorías de pensamiento como representaciones colectivas y analizamos de qué modo el tiempo, entendido como "hecho social" o "pauta civilizadora", se impone y modela a los

individuos. En la tercera sección de este capítulo, examinamos la dialéctica que se instaura entre las disposiciones mentales y corporales de los sujetos, las estructuras temporales del *habitus*, y la temporalidad objetivada en las instituciones. Para definir esta última, en tanto tiempo de referencia público, hablamos con Castoriadis el “tiempo identitario”. En la cuarta sección, relativizamos las categorías de “tiempo natural”, “tiempo social” y “tiempo individual” y recorremos la complejidad de las relaciones entre series temporales fisiológicas, biológicas y colectivas. En la quinta sección, apelamos a la concepción de imaginario para abordar la dimensión simbólica del tiempo y, en particular, analizamos los modos de funcionamiento y legitimación de las representaciones globales por las que el tiempo es ubicado, periodizado y dotado de sentido.

En el segundo capítulo, procuramos dar cuenta de grandes rupturas en la determinación, percepción e imaginario del tiempo. Previamente, nos planteamos cómo estudiar el “tiempo en el tiempo” y exploramos ciertas perspectivas que privilegian la alteridad en el tiempo (la sucesión) o la alteridad de tiempos (la simultaneidad). En la primera sección de este capítulo, nos ocupamos de las formas por las que se determina el tiempo en comunidades agrarias y domésticas y nos apoyamos en Edward Thompson para definir el “tiempo orientado al quehacer”. En estrecha relación con esto, nos referimos en la segunda sección, a la representación y medición del tiempo dotadas de sentido por su asociación al “lugar”, según la categoría de Marc Augé, o por su “anclaje” a los contextos de presencia, según la terminología de Giddens. Luego caracterizamos la configuración del tiempo mítico-ritual, considerando el papel de la ritualización de las prácticas en la medición del tiempo, por un lado, y las formas de percibirlo e imaginarlo apoyadas en el relato mítico, por otra.

En la quinta sección, hacemos referencia a la oficialización del tiempo y al perfeccionamiento del calendario y de sus símbolos en vinculación con el proceso de construcción del Estado. En la sección sexta, analizamos algunos aspectos esenciales del relato cristiano que instituyen una ruptura fundamental con las características y el sentido del tiempo mítico-ritual. A continuación, tomamos como ejemplo el choque cultural entre aztecas y españoles durante la conquista de América y consideramos que sus pensamientos y prácticas, orientados por el tiempo mítico o por el tiempo escatológico cristiano, obedecen a diferentes regímenes de historicidad.

Planteamos, en las dos últimas secciones del capítulo segundo, la radical reconfiguración de las formas de percepción, pensamiento y determinación del tiempo asociada al advenimiento de formas de vida y organización social modernas. Nos referimos a la constitución del “tiempo físico” como algo separado del “tiempo social” y a la generalización de una visión sustancialista del tiempo. Procuramos dilucidar el modo de funcionamiento de los relojes como medio de orientación e instrumento de coordinación de actividades colectivas. La novena sección pretende dar cuenta de la configuración de un tiempo lineal, acumulativo y contable y su fuerte vinculación con procesos sociales generales, a saber, la constitución de un mercado capitalista mundial y las innovaciones en el ámbito de la producción industrial. Tomamos en consideración el papel del Estado-Nación, como así también el debilitamiento de su influencia, al analizar el proceso de “vaciamiento” temporal y la institución de un “tiempo global”. En la última y

décima sección de este capítulo, nos detenemos en ciertas figuras y significaciones imaginarias centrales puestas en juego por los llamados “grandes relatos” modernos. Nos referimos aquí a la complejidad de las nociones eminentemente futuristas de progreso y emancipación, por una parte, y de las operaciones por las cuales se construye la identidad nacional mediante categorías como las de origen y patrimonio, por otra.

Para referirnos a los “tiempos modernos”, a lo largo de este capítulo, nos apropiamos de ciertas reflexiones e interrogantes de los modernismos de finales del siglo XIX y principios de éste, en las voces de Marx, Weber, Simmel. Lo hacemos, por cierto, desde una perspectiva construida por aportes, más contemporáneos, como los de Foucault y Lyotard, Giddens, Gorz y Coriat y por autores sudamericanos, como García Canclini y Norbert Lechner.

En el capítulo tercero, intentamos dar cuenta de procesos por los cuales, consideramos, el tiempo de trabajo cobra centralidad en las sociedades modernas como estructurador del tiempo cotidiano. Apelamos a la tesis weberiana acerca del *ethos* protestante como elemento cultural que motiva la expansión capitalista, y nos referimos con Gorz a la “invención del trabajo”. Analizamos algunos mecanismos por los cuales las políticas estatales favorecieron la racionalización del trabajo y contribuyeron a una naturalización de la meta de pleno empleo del tiempo social e individual. Asimismo, hacemos algunos señalamientos a propósito de la crisis y puesta en cuestión de la “utopía del trabajo” que ha configurado y a la vez otorgado sentido a las innovaciones del industrialismo y a las políticas del Estado benefactor. En la segunda sección de este capítulo, tematizamos algunas reestructuraciones recientes en torno a las formas de pautar, regular, valorizar e imaginar el tiempo de trabajo o, en un sentido más amplio, el tiempo productivo.

Finalmente, las conclusiones pretenden hacer hincapié en los desarrollos centrales de esta tesina como también esbozar los interrogantes y perspectivas que éstos suscitan.

Capítulo 1

LA INSTITUCIÓN SOCIAL DEL TIEMPO

En el arduo intento por resolver el enigma del tiempo, por aprehender lo cambiante, por pensar lo efímero, se ha oscilado entre un tiempo “objetivo” y un tiempo “subjetivo”. En la primera posición, que es la que sostiene especialmente la tradición filosófica aristotélica y cobra vigor con la física newtoniana, se enuncia que el tiempo es un hecho objetivo de la creación natural, una dimensión inherente a la estructura racional del universo. Como los demás objetos naturales, el tiempo existe con independencia del hombre. Sobre esta base, las posiciones conocidas como “empiristas” plantean (con más o menos matices) que el conocimiento humano del tiempo proviene de la percepción inmediata del tiempo natural. Nuestro conocimiento del tiempo se adquiere, afirman, por la experiencia sensible.

En el campo contrario, el “tiempo” se entiende como una representación subjetiva inherente a la naturaleza humana. Ya Descartes se inclinaba a favor de esta opinión, pero fue Kant quien le dio su formulación más acabada. En la compleja filosofía kantiana, tiempo y espacio representan síntesis *a priori* de la sensibilidad, una suerte de moldes o casilleros en los que se ordena el conjunto caótico de sensaciones recibidas del mundo exterior. En ausencia de estas categorías innatas de la mente humana, el conocimiento fenoménico resultaría imposible.

No es nuestro objetivo hacer aquí un análisis de las concepciones del tiempo en la rica historia de la filosofía y la ciencia occidentales y, mucho menos, fundamentar una crítica de éstas.¹ Lejos de pretender definir un

¹ El tema del tiempo ha sido uno de los más transitados en la historia de la filosofía. Sin duda, una simple enumeración de las doctrinas sobre el tiempo sería ya de una enorme extensión. Un abordaje de estas posiciones está más allá de los límites de este trabajo. No ignoramos, empero, que las reflexiones acerca del tiempo de los autores en que nos apoyamos están fuertemente imbuidas de argumentos defendidos y atacados durante siglos en el campo de la filosofía. En los textos que aquí tomamos se cruzan múltiples voces, voces que remiten a su vez a referencias en torno al tiempo que van desde Heráclito (y otros presocráticos) y la filosofía griega clásica, pasando por San Agustín, hasta la filosofía moderna (con posiciones tan complejas y diversas como las de Kant, Bergson, Husserl, Heidegger). Dejamos para un eventual trabajo posterior, la indagación retrospectiva acerca de lo dicho acerca del tiempo en el discurso filosófico, como también el análisis de las diversas miradas a la cuestión del tiempo por parte de las disciplinas modernas (entre las que se destacarían, el abordaje del tiempo en la física, la historia, el psicoanálisis).

status ontológico del tiempo, nos interesa situar nuestra mirada en relación con las formas en que tradicionalmente ha sido pensada esta cuestión en el enfrentamiento entre perspectivas “objetivistas” y “subjetivistas”.

Ésta es, como sostienen diversos autores (Castoriadis 1993, Bourdieu 1991, Elias 1989) una de las dicotomías centrales con que trabaja la razón teórica. “De las oposiciones que dividen artificialmente la ciencia social”, señala Bourdieu, “la más fundamental y ruinosa es la que se establece entre subjetivismo y objetivismo.”(1991, 47). Ahora bien, lo que nos interesa destacar aquí es que este pensamiento dualista, tan profundamente arraigado en la “filosofía heredada” (Castoriadis) y en el campo de las ciencias sociales, ha comandado las respuestas tradicionales a la cuestión del tiempo.

Atrapado en esta disyuntiva, el análisis del tiempo se ha centrado o bien en un tiempo “objetivo”, “cosmológico” (un “tiempo físico”); o bien en un tiempo “subjetivo”, en el tiempo “vivido” por el sujeto (un tiempo “fenomenológico”). Norbert Elias (1989) señala que, pese a ser antagónicos, estos abordajes del tiempo coinciden en un supuesto fundamental: el tiempo se presenta como un “dato natural”. Ya sea se lo considere un dato objetivo de la naturaleza, ya como un dato subjetivo de la conciencia, el tiempo aparece como algo dado e inalterable. Podemos ver que el esfuerzo de ambos enfoques se concentra, paradójicamente, en la búsqueda de un tiempo universal, necesario, inmutable. Se pretende postular un tiempo “más allá del tiempo”.

¿Cómo superar esta disyuntiva? ¿Puede pensarse acaso algo distinto a un tiempo “natural”? En caso de que el tiempo se entienda como una experiencia subjetiva ¿cómo puede nuestro tiempo “privado” coincidir con los demás tiempos subjetivos y constituir un tiempo común, colectivo? Y este tiempo colectivo, ¿puede explicarse acaso por una universalidad y necesidad de las categorías del pensamiento? ¿O reproduce sin más los ritmos de la naturaleza? Por último, ¿de qué formas se relacionarían el “tiempo social”, el “tiempo vivido” y el “tiempo físico-natural”?

Para intentar responder estos interrogantes, y a la vez precisarlos, nos apoyaremos en las contribuciones teóricas de ciertos autores que no se dejan clasificar fácilmente en los casilleros disciplinarios convencionales. Tomaremos prestadas algunas de sus nociones y distinciones con el objeto de encontrar instrumentos adecuados para indagar, cómo se configura nuestra forma de experimentar, representar y determinar el tiempo y, sobre todo, cómo se transforman esta experiencia, representación y determinación. Presentaremos primero la posición de Durkheim (1968), por la cual se define el campo de estudio sobre las representaciones y símbolos humanos dentro de las ciencias sociales.

1.1. El tiempo como representación colectiva

En el centro de los interrogantes que en 1912 plantea Emile Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*, se encuentra la pregunta por la génesis de las categorías del entendimiento. Durkheim escribe que las categorías del entendimiento, como las de tiempo, espacio, género, número, etc., son “cuadros sólidos que encierran el pensamiento”. Pero no se trata ya, como en las posturas racionalistas o “aprioristas”, de categorías inmanentes a la mente humana. En el marco de la teoría del conocimiento durkheimiana,

estas categorías tienen un origen social. Son “representaciones esencialmente colectivas” que expresan determinados estados del grupo social, reflejan su estructura y la de sus instituciones. (Durkheim, 14, 19)

Hay, evidentemente, una estrecha correlación entre la representación colectiva del tiempo y la organización social del grupo o, más específicamente, entre el tiempo como categoría del pensamiento y el funcionamiento de las instituciones religiosas y morales que constituyen la unidad del grupo. Los puntos de referencia según los cuales se clasifican temporalmente los hechos, afirma Durkheim, proceden de la vida social: “las divisiones en días, semanas, meses, años, etc., corresponden a la periodicidad de los ritos, de las fiestas y de las ceremonias públicas.”

Para que la sociedad pueda asegurarse no sólo un mínimo de cohesión, sino también un “mínimo de conformismo lógico” resulta imprescindible que las representaciones colectivas expresen algo diferente a los estados puramente individuales. De esto se desprende que, también, resultará imperioso que los individuos acepten la superioridad del tiempo “tal como objetivamente es pensado por todos los hombres de una misma civilización”. Ésto es particularmente manifiesto en el caso del calendario, aquel “cuadro abstracto e impersonal” que “expresa el ritmo de la actividad colectiva, al mismo tiempo que tiene por función asegurar su regularidad” (Durkheim, 15-16).

Al conferir a la vida social un papel fundamental en la génesis del pensamiento lógico, Durkheim insta una ruptura con las formas imperantes de pensar el conocimiento y, con ésto, permite cuestionar las teorías tradicionales sobre el “origen” y la “naturaleza” del tiempo. Claramente incompatible con las visiones sustancialistas y ahistóricas que postulan al tiempo como un “dato natural” (sea éste “objetivo” o “subjetivo”), el planteo de Durkheim hace hincapié en el carácter instrumental del conocimiento y en el origen social del tiempo y de las demás categorías. La noción de tiempo constituye uno de los “sabios instrumentos del pensamiento, que los grupos humanos han forjado laboriosamente en el curso de los siglos y donde han acumulado lo mejor de su capital intelectual”. Es decir que aquello que llamamos “tiempo” es, fundamentalmente, una construcción social, variable a su vez en el espacio y en el tiempo. (Durkheim, 22)

1.2. La coacción social del tiempo: el tiempo como “hecho social” y como “pauta civilizadora”

Para Durkheim, la autoridad que la sociedad ejerce sobre los individuos se transfiere a ciertos modos de pensamiento y representación colectivos. Como vimos, ésto constituye una condición indispensable de toda acción común, puesto que no sólo es necesario un mínimo de “conformismo moral” sino también “un mínimo de conformismo lógico del que no se puede ya prescindir”. La necesidad con la que se nos impone la categoría “tiempo” no se entiende como una necesidad física o metafísica, sino por el hecho de que la institución social del tiempo se constituye en un requisito ineludible de toda vida colectiva. Así, el valor objetivo que asigna Durkheim a las categorías del pensamiento se explica por su carácter colectivo. El tiempo como representación colectiva, cobra la objetividad propia de las “cosas sociales” y,

como tal, actúa coactivamente sobre los individuos. A partir de esto podemos hablar de una institución del tiempo que, en cada sociedad, se impone a los individuos y los modela, configurando determinados modos de ver, sentir y actuar. (Durkheim, 16, 14)

En una notable convergencia con las formulaciones de Durkheim, Norbert Elias sostiene que la convivencia de los individuos en lo que él llama “figuraciones” o “entramados de interdependencia”, trae aparejada la creación de “hechos sociales únicos y específicos, que no se entienden ni explican partiendo del individuo.”² Según este autor, este tipo de hechos sociales se convierten en una “pauta personal de conducta y sensibilidad” que se inscribe en cada miembro de un grupo, “en una ‘actitud social’ a partir de la cual se desarrolla su diferencia frente a miembros de otros grupos”. Al individualizarse, esta “actitud social” forma parte de lo que Elias denomina “estructura individual de la personalidad”. (1989, 28-29)³

Elias entiende al tiempo como un “hecho social”. Él señala que todo individuo crecerá en determinadas configuraciones sociales a las que corresponde un concepto y una institución social del tiempo determinados. Es por esto que el tiempo no puede explicarse desde la perspectiva de un individuo aislado: es una herramienta conceptual construida y desarrollada en función de tareas específicas que surgen en la convivencia humana y en una relación determinada de los hombres con los fenómenos naturales. En efecto, el tiempo es un medio que sirve a los individuos para orientarse en la sucesión de los procesos sociales y naturales en que se encuentran inmersos. En muchas sociedades se trata de un medio de orientación socialmente institucionalizado, de un saber transmisible de generación en generación que los individuos deben aprender. Mediante este aprendizaje, dice Elias, en cada grupo humano tiene lugar una individualización del saber social sobre el tiempo.

Además de ser un imprescindible medio de orientación, el tiempo es un medio de regulación social. El tiempo contribuye de diversas maneras a coordinar la conducta de los individuos y de los grupos entre sí y a regular la relación de éstos con los procesos naturales. Elias enfatiza que se trata de un mecanismo de regulación de carácter coactivo. En la coacción del tiempo se

² Cabe destacar que Elias construye el concepto de figuración en oposición a la concepción del “individuo” como una entidad separada e independiente de la “sociedad” (concepción que se expresa fundamentalmente en la imagen de un “homo clausus”, y en las metáforas locativas del “interior” y el “exterior” humano). Elias propone sustituir esta imagen tradicional por la de una multiplicidad de individuos (“homines aperti”) que, por su orientación recíproca y sus relaciones del más diverso tipo, constituyen “entramados de interdependencia” o “configuraciones”. Para Elias, los individuos viven en estas composiciones mudables y, por esto, su acción está limitada a la posición que en ellas ocupen y a las tensiones más o menos inestables de cada configuración. Cabe señalar que, desde esta perspectiva, Elias analiza cómo cambian a largo plazo las relaciones de los individuos dentro de las configuraciones sociales más diversas (como, por ejemplo, familias, ciudades, juegos deportivos, sociedades cortesanas, sociedades estatales, etc.).

³ Esto se ilustra de manera paradigmática en el caso del lenguaje. Éste, en tanto que lenguaje social, supone una multitud de hombres, una sociedad, pero al mismo tiempo no deja de individualizarse, transformándose renovadamente de lenguaje social en un lenguaje individual. Sin embargo, “también es verdad que cuando la individualización va demasiado lejos, el lenguaje pierde su función de medio de comunicación de un grupo.” (1989, 29)

entremezclan de manera particular la regulación externa y la autorregulación del individuo. En los casos en que los individuos aprenden a ajustar su conducta y su sensibilidad en función de la institución social del tiempo, la coacción del tiempo se transforma en una pauta de autoacción. De tal forma, el tiempo como “hecho social” coactivo se individualiza.

Como puede observarse, tanto Durkheim como Elias destacan la correlación que se instaura entre las estructuras sociales y los sistemas de representaciones colectivas; o en términos de Elias, entre las características estructurales de la sociedad y las “estructuras sociales de la personalidad” que comparten sus miembros. Ambos autores insisten en que aquellas categorías que nos sirven para conocer y representarnos el mundo, han sido forjadas arduamente a lo largo de generaciones. A partir de esta consideración de la construcción social-histórica de las categorías del pensamiento, podemos excluir la idea de que el tiempo sea una forma universal y necesaria de la conciencia.

Ahora bien, no podemos referirnos al análisis que realiza Elias de la construcción social-histórica del tiempo como medio de orientación, sin aludir a la noción de “proceso civilizatorio”.⁴ En este proceso de largo plazo, dice Elias, se transforman las relaciones interhumanas en las configuraciones o entramados sociales y la forma en que los individuos son modelados en ellas. Estas transformaciones, que se dan en consonancia con un doble movimiento hacia una mayor integración y diferenciación de las configuraciones sociales (y, en particular, con la organización de las sociedades en Estados), se orientan hacia una mayor consolidación y diferenciación de los controles emotivos, en las formas del saber y de acción de los individuos. El surgimiento, en un número cada vez mayor de relaciones sociales, de modelos de autocontrol más estrictos y más profundamente enraizados en las “estructuras individuales de la personalidad” es, en términos generales, una de las principales manifestaciones del proceso civilizatorio.

Lo que cambia en el curso del proceso civilizatorio es “la relación entre coacciones externas e internas y, muy en particular, el modelo de autodisciplina y el tipo de su implementación.” Es justamente en este sentido que se transforma la experiencia del tiempo: la coacción social del tiempo se convierte en gran medida en autoacción.⁵ Los individuos desarrollan una

⁴ Esta categoría fue forjada por Elias para defender la importancia de la investigación de procesos de larga duración, sin cabida en las sociologías en ese momento dominantes (tales como la parsoniana) dedicadas a la construcción de modelos de sociedad estáticos y en situación de equilibrio (modelos que, reconoce Elias, se constituyeron inicialmente en clara oposición contra las desacreditadas teorías evolucionistas propias del siglo XIX). Elias propone, en cambio, poner a la investigación de los procesos sociales de larga duración en el primer plano de la sociología, tal como lo hacían los representantes más notorios (entre otros Comte, Spencer o Marx). Ahora bien, él considera que para esto es indispensable tomarse el trabajo de diferenciar las construcciones “ideológicas” y los modelos normativos acerca del desarrollo de un análisis científico “objetivo” de la evolución social. Volveremos a esto.

⁵ Esto no significa, advierte Elias, que en las sociedades simples no exista ningún tipo de autorregulaciones en función del tiempo. Él sostiene que todo grupo humano, por más “primitivo” que sea, necesita formar y activar una pauta aprendida de control y disciplina que marca la orientación de la sensibilidad y conducta individual. En todo grupo humano hay una regulación del tiempo. La diferencia radica más bien en la forma en que estas autoacciones se experimentan “las autorregulaciones de los

suerte de conciencia personal del tiempo cada vez más omnipresente e inevitable. Para Elias, esta coacción social del tiempo convertida en una pauta de autoacción, constituye un ejemplo paradigmático de las coacciones civilizadoras que se encuentran en las sociedades más diferenciadas. Es por esto que el tiempo constituye un patrón o una “pauta civilizatoria”: el tiempo muestra con relativa exactitud en qué sentido avanza la división de funciones en los entramados sociales y, a la vez, la autoregulación a la que está sometido el individuo.⁶

No tenemos aquí la intención de hacer un análisis profundo de la teoría eliasiana, conocida en el ámbito de la sociología especialmente por su notable investigación sobre el desarrollo de las formas de violencia y autoridad (en particular, de los órganos políticos centralizados o las organizaciones del monopolio de la violencia). Semejante revisión de *El proceso de la civilización* excede ampliamente nuestras posibilidades en el marco de este trabajo. En los párrafos anteriores hemos presentado un panorama de las transformaciones del tiempo que, según Elias, se dan en el sentido del “proceso civilizatorio”, con el objeto de que este esbozo sirva para contextualizar las reflexiones que este autor presenta en su ensayo *Sobre el tiempo*.⁷

Las consideraciones de Elias acerca del saber sobre el tiempo resultan pertinentes en tanto hacen hincapié en la construcción social del tiempo y lo consideran una herramienta fabricada por los hombres en función de necesidades concretas. El tiempo desempeña un papel fundamental en la vida social: se instituye en un medio imprescindible de orientación y regulación social. Como indica también Durkheim, la institución social del tiempo actúa coactivamente sobre los individuos, es un “hecho social” que se les impone y los modela de una forma determinada. De este modo, los ritmos sociales y las categorías del ordenamiento social del tiempo se transmiten a formas de pensamiento y acción que los miembros de un grupo o una sociedad comparten.

Para dar cuenta de las formas de percibir y determinar el tiempo no basta el análisis de la experiencia individual o la vivencia subjetiva de éste, ni la mera consideración de las reglas y divisiones de la organización temporal instituida socialmente. Es preciso, analizar tanto los modos de constitución de la estructuras mentales que “interiorizan” el ordenamiento social del tiempo, como también la configuración histórico-social de este ordenamiento mismo.

estadios posteriores se mueven a lo largo de una línea intermedia ; comparadas con las de sociedades más primitivas, son más moderadas y equilibradas, pero al mismo tiempo más ineluctables.”(1989, 37, 36)

⁶ Cabe aclarar que para Elias, otras importantes “pautas civilizatorias” son el dinero y la formación de una conciencia que controla los impulsos y afectos (Superyo). (1984, 29) .

⁷ En lo que sigue tomaremos algunas de las reflexiones de Elias como punto de apoyo, sin que esto suponga que compartamos todos los presupuestos de la teoría general en que se inscriben. En efecto, nuestro propósito es más bien reflexionar y cuestionar la noción misma del tiempo y de la historia presupuesta en el uso de categorías tales como las de “evolución”, “desarrollo” o “proceso civilizatorio”. En la primera sección del segundo capítulo, “Altenidad en el tiempo y alteridad de tiempos (sucesión y simultaneidad)” nos interrogamos en qué medida perspectivas como la “desarrollista” defendida por Elias, permiten captar la diversidad de las formas en que diversas culturas o grupos instituyen una temporalidad propia.

El reconocimiento de la historicidad de las formas de pensamiento y la alteridad de los tiempos socialmente instituidos por las diferentes culturas constituye, sin duda, uno de los presupuestos fundamentales de nuestro análisis. Cada grupo social instituye su propia temporalidad: se organiza según cadencias y ritmos particulares, según hitos privilegiados, a los que se confieren significaciones de lo más diversas. Cada sociedad se figura, de un modo que le es particular, su propio cambio, su propia autoalteración. Podemos decir, apoyándonos en Castoriadis, que “toda sociedad existe gracias a la institución del mundo como su mundo, o de su mundo como el mundo, y gracias a la institución de sí misma como parte de ese mundo. De esta institución del mundo y de la sociedad por la sociedad misma, la institución del tiempo es siempre un componente esencial.” (Castoriadis 1983,41)

Situar de esta manera nuestra mirada en relación a la cuestión del tiempo, nos aleja de la disyuntiva canónica antes mencionada que obliga a elegir entre una perspectiva “subjetivista” y una “objetivista”. En las formulaciones de Durkheim, Elias y Castoriadis que aquí hemos resumido se hace patente, en particular, la ruptura con una de las dicotomías más fuertemente establecidas en el aparato categorial con que trabajan las ciencias sociales, a saber, la oposición entre “individuo” y “sociedad” (o “sujeto” y “estructura”). Tomando esta ruptura como punto de partida de nuestro análisis, dejamos de lado el abordaje por separado de un tiempo meramente “individual” o “subjetivo” y un tiempo “social” u “objetivo”, para analizar la correlación existente entre las estructuras sociales y las estructuras mentales.

No obstante, hasta aquí ha quedado abierta la pregunta de cómo tiene lugar esta correlación. Si la representación del tiempo que comparten los miembros de un grupo corresponde a los ritmos de la vida social que los individuos interiorizan, ¿cuáles son los ritmos de la vida social que se transmiten a los individuos? ¿Cómo tiene lugar su “interiorización”? Para precisar estas cuestiones nos detendremos, en lo que sigue, en la dialéctica que se instaura entre las disposiciones incorporadas y las estructuras objetivas, en general, y entre la temporalidad incorporada en los cuerpos y la temporalidad objetivada en las instituciones, en particular.

1.3. Entre el tiempo incorporado y el tiempo objetivado

1.3.1. Las estructuras temporales del *habitus*

Apoyándose en un rico material etnográfico, en sus primeras investigaciones, Pierre Bourdieu estudió las ordenaciones simbólicas del espacio y del tiempo en la sociedad cabil. En lo que más tarde describirá como un esfuerzo por “llevar la aplicación del método estructural hasta sus últimas consecuencias” (1991, 27), buscaba explicar actos y símbolos de los más diversos ámbitos de la práctica (tales como los ritmos de trabajo del año agrícola, los símbolos del año mítico o la orientación del espacio de la casa) mediante la reconstrucción del sistema de relaciones de oposición que los determinan. En estos trabajos analiza, por ejemplo, cómo el principio de la

organización temporal corresponde al principio que determina la división de trabajos entre los sexos y coincide con los ritmos de la vida social, las fiestas, los juegos, los trabajos.⁸ Como señala David Harvey, en estos trabajos Bourdieu logró mostrar cómo los ordenamientos simbólicos del espacio y el tiempo forman una estructura para la experiencia, mediante la cual aprehendemos dónde estamos o qué somos en la sociedad. Allí explicaba que la sumisión a los ritmos colectivos es exigida con tanto rigor porque las formas temporales o las estructuras espaciales estructuran no sólo la representación de cada grupo, sino también al propio grupo, que se organiza a sí mismo con esa representación. (Harvey 1990, 214)

Ahora bien, el mismo Bourdieu al referirse a sus primeros trabajos (al objetivar críticamente su propio trabajo de objetivación) señalará que los modelos lógicos y esquemas sinópticos usados para aprehender las prácticas “resultan falsos y peligrosos en cuanto son tratados como los principios reales de las prácticas, lo cual supone sobreestimar la lógica de las prácticas e, inseparablemente, dejar escapar lo que constituye su verdadero principio.” (1991, 30) Porque, precisamente, la lógica de las prácticas excluye el dominio de la lógica en que éstas se expresan: las acciones y representaciones de los agentes no tienen por principio aquel modelo construido para explicarlas. El modo en que los agentes ordenan temporalmente sus actividades diarias u organizan el ciclo agrícola anual no equivale ni obedece a las divisiones del calendario agrícola o a los esquemas sinópticos con que opera el analista.

En *El sentido práctico*, escribe Bourdieu que “los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles”⁹. Estas disposiciones son inculcadas en forma duradera (pero no mecánica) por un tipo determinado de condicionamientos objetivos. Es decir, ciertas posibilidades, exigencias y necesidades se inscriben en el cuerpo, en forma de disposiciones capaces de perdurar incluso si se alteran las condiciones sociales de su producción. En tanto “interiorización de la exterioridad”, estos sistemas de disposiciones actúan como principios generadores de prácticas y como categorías de percepción y apreciación. La puesta en funcionamiento de estas categorías y taxonomías prácticas del *habitus* permite a los agentes producir acciones y representaciones ajustadas a las condiciones objetivas de

⁸ Así describía las grandes líneas de este sistema de oposiciones: “El otoño y el invierno se oponen a la primavera y al verano como lo húmedo se opone a lo seco, lo bajo a lo alto, el frío al calor, la izquierda a la derecha, el Oeste y el Norte al Este y al Sur, la noche al día. El principio de organización de la sucesión temporal es el mismo que determina la división de trabajos entre los sexos, la distinción entre el alimento húmedo de la estación húmeda y el alimento seco de la estación seca, las alternancias de la vida social, fiestas, ritos, juegos, trabajos, la organización del espacio... Así, la oposición entre la estación húmeda, asociada a la fecundidad y a la germinación, y la estación seca, asociada a la muerte de la naturaleza cultivada, corresponden a la oposición entre la labranza y la tejedura, asociados al acto sexual, de un lado, y la cosecha, asociada a la muerte, de otro, y la oposición entre el arado que da la vida y la hoz que la destruye...” (Bourdieu 1963, citado en Bourdieu 1991, 25).

⁹ Los “*habitus*”, señala Bourdieu, son “estructuras estructuradas predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente ‘reguladas’ y ‘regulares’ sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta.” (1991, 92)

las que son producto. Así, los agentes pueden engendrar conductas “sensatas”, adaptadas de antemano a cada situación, puesto que transfieren en estado práctico los esquemas de percepción y acción del *habitus* a las situaciones más variadas. El *habitus*, dice Bourdieu “es una capacidad infinita de engendrar en total libertad (controlada) productos -pensamientos, percepciones, expresiones, acciones- que tienen siempre como límites las condiciones de su producción, histórica y socialmente situadas”. (1991, 92, 96)

Al tomar en consideración “la dialéctica de las estructuras sociales y las disposiciones estructuradas y estructurantes en la que se forman y transforman los principios de pensamiento”, nos oponemos una vez más a la consideración de la categoría de “tiempo” como una forma universal y eterna de la razón o el “espíritu” humano. Podemos pensar, con Bourdieu, que la representación del tiempo que comparten los miembros de un grupo es producto de un sistema común de disposiciones, de la homología de los *habitus*, ésto es, de la “homogeneización objetiva de los *habitus* de grupo” que resulta de iguales condicionamientos (1991, 101). La forma de percibir y representar el tiempo común a los miembros de un grupo, no se explica por una supuesta identidad de la conciencia (por la existencia de categorías *a priori*), sino porque está generada por unas estructuras temporales y disposiciones respecto al porvenir adquiridas por la exposición duradera a similares coerciones, restricciones en un espacio de juego determinado. Son, por lo tanto, las mismas estructuras y taxonomías temporales las que están a la base de la homogeneidad y armonización que presenta la experiencia y representación del tiempo en el seno de un grupo.

Como otras disposiciones del *habitus*, estas estructuras temporales actúan como esquemas básicos de percepción y pensamiento y como categorías de clasificación. Podemos pensar por lo tanto que las estructuras temporales y esquemas clasificatorios del *habitus* desempeñan “la función de un medio imprescindible de orientación; esto es, la función del saber”. (Elias 1989, 30) Ésta es, como mencionamos más arriba, una de las funciones centrales que Elias atribuye a la categoría del tiempo. Lo podemos formular ahora con más precisión: son las categorías y esquemas incorporados los que hacen posible nuestra orientación en la sucesión de los procesos sociales y naturales. Estos esquemas clasificatorios guían nuestra percepción de los acontecimientos y hacen posible su ordenamiento temporal. De este modo, las oposiciones y taxonomías del *habitus* sirven como principios de conocimiento y acción: generan representaciones, organizan nuestra visión y división del mundo y nos permiten efectuar prácticas ajustadas a los condicionamientos y exigencias objetivas.

Sin embargo, estos instrumentos de conocimiento cumplen, como tales, funciones que no son las de mero conocimiento. Los principios de apreciación y percepción y los esquemas clasificatorios objetivados duraderamente en el cuerpo, producidos por un tipo determinado de condiciones de existencia, al ponerse en funcionamiento en estado práctico contribuyen a la reproducción de las estructuras objetivas de las que son producto. Bourdieu observa que “las taxonomías prácticas, instrumentos de conocimiento y de comunicación que son la condición de la constitución del sentido y del consensus sobre el sentido, sólo ejercen su eficacia *estructurante* en tanto que ellas mismas están *estructuradas*.” (1991, 159) Las experiencias pasadas, depositadas en los

organismos como esquemas de percepción, pensamiento y acción, funcionan como un “capital acumulado”. Como “historia incorporada, naturalizada y, por ello, olvidada como tal, el *habitus* es la presencia activa de todo el pasado del que es producto” (1991, 98). Es esta presencia de las experiencias pasadas la que asegura la permanencia de las condiciones objetivas en el cambio que el agente hace del mundo.

Así, por ejemplo, las acciones y representaciones que pueden producir las estructuras temporales del *habitus*, tienden a estar ajustadas por anticipado a los ritmos, cadencias y regularidades de un determinado espacio de juego. Las disposiciones del *habitus* contribuyen a asegurar la conformidad de las prácticas con esos ritmos y a garantizar la constancia y cadencia de actividades regulares de la vida social (de los trabajos, las ceremonias, las fiestas).

Estos principios de clasificación que hacen posible nuestra orientación en el mundo y a la vez contribuyen a la producción y reproducción de éste, deben su virtud al hecho de que se manejan en estado prereflexivo, que siguen una “lógica práctica” suficiente para los fines perseguidos en las prácticas cotidianas. En su investigación del modo de funcionamiento de las “lógicas prácticas” en la cultura cabil, Bourdieu observa que el “buen uso de la indeterminación” de las categorías de clasificación, les permite a los agentes transferir a situaciones diferentes las oposiciones correspondientes a diferentes “ámbitos de la práctica”; es decir, hacer uso de ellas en diferentes situaciones. Así, principios parcialmente independientes como la “oposición entre lo húmedo y lo seco, lo frío y lo caliente, lo lleno y lo vacío, en el caso del año agrario; ...entre lo oscuro y lo claro, lo frío y lo caliente, el adentro (o cerrado) y el afuera, en el caso de la jornada; entre lo femenino y lo masculino, lo blando (verde) y lo duro (seco), en el caso del ciclo de vida”, son parcialmente intercambiables al ser movilizados en función de una situación particular. (1991, 415)

Podemos apreciar aquí que la regularidad y coherencia que puede atribuirse a las prácticas sociales y las analogías que presentan éstas en distintos ámbitos - como por ejemplo en la organización de las grandes “series” temporales: ciclo de vida, año agrario, estructura de la jornada- no se explican por la obediencia de las prácticas a un modelo lógico o a una fuerza exterior (al calendario agrícola, al tiempo “natural” o “social”). Se explican por el hecho de que las prácticas que aparecen como regulares y ajustadas a cada situación son producto de un mismo sistema adquirido de disposiciones transferibles que asegura la permanencia las estructuras objetivas de una manera duradera, pero no mecánica.

Bourdieu equipara el *habitus* con una suerte de “sentido del juego”, entendido como el principio de un dominio práctico de las regularidades del juego, adquirido justamente por la experiencia en el juego. Este “sentido práctico” que es, en definitiva, el juego social inscrito en el cuerpo, actúa como un “sentido del porvenir probable”, como un “arte de anticipar prácticamente el porvenir inscrito en el presente” (1991, 114). Es, justamente, al abandonarse a las intuiciones de este “sentido práctico”, que los agentes pueden producir prácticas convenientemente ajustadas a las condiciones

objetivas de un campo, es decir, a las exigencias de un espacio de juego.¹⁰ Esta consideración del *habitus* como sentido del juego nos permite dar cuenta, justamente, de la lógica temporal que subyace a las prácticas cotidianas. Gracias a la temporalización del *habitus* como “arte de anticipar”, las prácticas por él generadas trascenderán la inmediatez del presente, ya que suponen “la movilización práctica del pasado y la anticipación práctica del futuro inscripto en el presente en estado de potencialidad objetiva”. (Bourdieu 1995, 95)

Cabe destacar que la anticipación que realiza el *habitus* no implica necesariamente un cálculo estratégico. Para Bourdieu, las respuestas del *habitus* “se definen en primer lugar fuera de todo cálculo, en relación con potencialidades objetivas, inmediatamente inscritas en el presente, cosas por hacer o no hacer, decir o no decir, en relación con un porvenir probable que... se propone con una urgencia y una pretensión de existencia que excluye la deliberación.” El futuro que constituyen las prácticas cotidianas equivale sólo en contadas excepciones a un proyecto, a una planificación consciente y deliberada. En la relación práctica con el mundo el futuro se presenta y se anticipa como “por-venir”, como “potencialidad objetiva”. Las estructuras temporales del *habitus* y, en particular, las disposiciones respecto al porvenir que efectúan esta anticipación se adquieren por la relación con las cosas posibles, la cual depende, sin duda, de la posición ocupada en el espacio social. Dice Bourdieu: “La relación con las cosas posibles es una relación con los poderes; y el sentido de porvenir probable se constituye en la relación prolongada con un mundo estructurado según la categoría de lo posible (para nosotros) y lo imposible (para nosotros), de lo que es de antemano apropiado por y para nosotros, y lo que uno tiene de antemano asignado.” (1991, 93, 110)

Esta relación del *habitus* con el tiempo es inseparable de su relación con el cuerpo. “Las disciplinas sociales”, afirma Bourdieu, “adoptan la forma de disciplinas temporales, y todo el orden social es el que se impone en lo más profundo de las disposiciones corporales a través de una manera particular de regular el uso del tiempo, la distribución en el tiempo de las actividades colectivas e individuales y el ritmo conveniente de su ejecución.”(1991, 128)¹¹ Para Bourdieu, la ritualización de las prácticas tiene como efecto la asignación de un tiempo a éstas: hay una ocasión, duración y un *tempo*, para cada cosa.

¹⁰ Pero no en todos los casos las condiciones de producción del *habitus* coinciden con las condiciones presentes del espacio de juego en las cuales sus disposiciones se manifiestan. Esto es claro en aquellos casos en donde, paradójicamente, el “sentido del porvenir probable” no anticipa adecuadamente el porvenir, por el hecho de que las disposiciones del *habitus* funcionan “a contratiempo” y las prácticas que genera están adaptadas a condiciones caducas. Esto es lo que Bourdieu denomina “efecto de histéresis” (1991, 107).

¹¹ Cabe recordar que, en Foucault, la noción de “disciplinas” hace alusión a los “métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad”. Ahora bien, Foucault analiza de qué modo estos procedimientos disciplinarios se generalizan poco a poco en el curso de la “época clásica” (en particular, en los siglos XVII y XVIII), convirtiéndose en “fórmulas generales de dominación”. A partir de esta transición, el cuerpo “entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone.” (Foucault, 141) Más adelante, haremos mención a ciertos mecanismos de ejercicio de poder que, actuando directamente sobre el tiempo, contribuyen a pautar comportamientos, a formar “cuerpos dóciles”, útiles.

Dado que “hay un momento y un lugar para cada cosa”, las acciones a destiempo o fuera de lugar (por ejemplo, descansar cuando los demás trabajan o trabajar cuando los demás descansan) intimidan, amenazan, y son, por tanto, etiquetadas como “conductas sospechosas”. Por medio de censuras corporales y lingüísticas que implican una regla temporal, los grupos inculcan ciertas virtudes. Virtudes que, ciertamente, son una forma metamorfoseada de necesidades sociales y de relaciones específicas con un universo económico determinado.¹²

Al legitimar ciertos “usos” del tiempo y sancionar otros, la objetivación de los esquemas clasificatorios en el lenguaje, como también su objetivación en los cuerpos (en forma de *habitus*) o en prácticas rituales, permite regular la distribución de las actividades en el tiempo. Esta objetivación, permite dotar a la vida colectiva de un ordenamiento temporal y a la vez regularla en función de éste. Como bien indica Harvey sintetizando esta idea de Bourdieu, las formas temporales estructuran no sólo la representación del tiempo que tiene el grupo, sino también al propio grupo, que se organiza a sí mismo con esa representación. (Harvey 1990, 214)

Aquí podemos retomar el análisis de Elias, puesto que éste hacía clara alusión al tiempo como un imprescindible medio de regulación social. Cuando esbozamos el planteo de este autor acerca de las transformaciones del tiempo en el proceso civilizatorio, hablamos de la forma particular en que se entremezclan la regulación externa y la autorregulación individual. Como mencionamos, para Elias la cuestión del tiempo muestra paradigmáticamente la forma en que se desarrollan las coacciones civilizatorias. La autoacción que se ejerce en función del tiempo, se hace cada vez más estricta y generalizada y se inscribe profundamente en los individuos, configurando una pauta de conducta y sensibilidad. En estadios posteriores del proceso civilizatorio, sostiene Elias, la interiorización de la regulación social del tiempo da lugar a una suerte de “conciencia individual del tiempo” (1989, 21).

Si podemos hablar, con Elias, de un proceso civilizatorio por el cual la “coacción” social del tiempo se transforma en una pauta de “autoacción”, intentaremos empero, precisar el alcance y el sentido que nosotros daremos a estos conceptos. Este pasaje podría asociarse, probablemente, a una mayor

¹² Cabe señalar aquí que cuando Bourdieu habla de universos económicos, no se refiere únicamente al de la producción material. Por el contrario, él considera que hay múltiples economías. En contra del reduccionismo economicista, sostiene que no es posible reducir todas las economías (la economía del honor, de la religión, la lingüística, etc.) a la lógica de una economía. La economía propiamente económica sería aquella que obedece a la lógica del intercambio de bienes en aquel campo (en aquel espacio de relaciones objetivas), donde los actores invierten y buscan maximizar su capital económico. Pero en el interior del espacio social global se constituyen históricamente distintos campos, distintos universos económicos (en el sentido extenso). Es decir, se constituyen espacios de juego donde prevalece una lógica distinta a la de la producción e intercambio de bienes (por ejemplo, la lógica del intercambio de dones, de desafíos y venganzas, intercambio de mensajes, etc.) y se invierte una especie de posesión se determina un sistema de relaciones y posiciones objetivas específico. Podemos pensar, en definitiva, que en este caso Bourdieu se refiere al campo económico en sentido extenso. Las necesidades a las que satisface la ritualización de las prácticas con una regulación específica de los ritmos y las duraciones, o las posiciones objetivas que busca legitimar, pueden ser las correspondientes particularmente al campo económico “económico”, pero también a otros campos con una lógica y necesidad irreductibles a aquellas que rigen en el campo propiamente económico.

eficacia en los procedimientos que permiten la incorporación de ciertos ritmos, de ciertas formas de determinar las duraciones y de usar el tiempo. Esa regulación del tiempo internalizada y convertida en una “conciencia individual del tiempo” de la que habla Elias, podría así explicarse como efecto de un determinado dispositivo de poder, que actúa mediante múltiples técnicas sobre los cuerpos, permitiendo pautar comportamientos y actividades e inscribir una determinada rítmica en los organismos individuales.

Por lo tanto, más que hablar de un paso de una regulación externa a una autoacción, podemos pensar en una objetivación de determinado tipo de condicionamientos en los cuerpos. Ésto supone que la individualización de las formas de regulación social del tiempo de que habla Elias, se produce por la inscripción en el cuerpo, ésto es, la incorporación de ciertas condiciones objetivas. Se trata de ver entonces cómo determinadas regularidades y exigencias inherentes a un campo (a un determinado espacio de juego para Bourdieu o a una “configuración” social, para Elias) producen disposiciones duraderas capaces de funcionar como principios de percepción, pensamiento y acción. De esta manera, en lugar de aludir genéricamente a la interiorización de la regulación social del tiempo, haremos referencia a la incorporación y naturalización de ciertos ritmos, duraciones y cadencias, en forma de estructuras temporales del *habitus*.

Como vimos, estas disposiciones duraderas, cuasi-corporales respecto al tiempo son estructurantes: funcionan como principio de percepción, pensamiento y acción. Y, sólo funcionan de este modo en tanto están socialmente estructuradas: son producto de ciertas condiciones impuestas, por ejemplo, por la cadencia y recurrencia de las fiestas o por los ritmos, ciclos y formas de distribución de los trabajos. Las disposiciones temporales incorporadas pueden, asimismo, ser producto de regulaciones del uso y división del tiempo objetivadas en el lenguaje, en ritos o en instituciones.

Habiendo analizado hasta aquí fundamentalmente la objetivación del tiempo en los cuerpos, es decir, el “tiempo incorporado” en las estructuras temporales y disposiciones del porvenir constitutivas del *habitus*, pasaremos ahora a considerar la objetivación del tiempo en las palabras y las instituciones, es decir, el “tiempo objetivado” en el sentido de institucionalizado. Antes de entrar a desarrollar este punto, nos permitiremos subrayar una vez más la eficacia teórica del concepto de *habitus* en nuestro análisis del tiempo como representación social.

En efecto, el concepto de *habitus* nos ha permitido dar cuenta más acabadamente del origen social de la categoría de tiempo y de los modos en que esta representación actúa como medio de orientación y regulación social. Es decir, nos ha permitido poner en funcionamiento los conceptos de Durkheim y Elias, profundizando a la vez sus formulaciones. Ante todo, la noción de *habitus* contribuye a situar mejor la cuestión de la correlación entre estructuras objetivas y estructuras incorporadas. Resulta pertinente para el tema que nos ocupa, precisamente, por las falsas soluciones que elimina. Constituye, como sostuvo Bourdieu en una entrevista, un instrumento que “permite fundar una teoría de la temporalidad que rompe simultáneamente con dos filosofías opuestas: por un lado, la visión metafísica que trata el tiempo como una realidad en sí, independiente del agente (con la metáfora del río) y, por otro, una filosofía de la conciencia.” (Bourdieu 1993b, 43) Es decir, rompe con la tendencia a deducir las acciones y representaciones de los

agentes de realidades exteriores, “objetivas” que supuestamente las determinan, sin pretender explicarlas tampoco como producto de una consciencia transparente o por un modelo puro de acción racional.

Consideramos, por lo tanto, que ni el ritmo o la distribución de las prácticas cotidianas, ni la forma en que se representa individual o colectivamente el tiempo (por ejemplo, en relación con el porvenir), pueden ser derivadas de un “tiempo objetivo” (ya sea se considere su objetividad impuesta por ritmos naturales, o por ritmos sociales ajenos al individuo, o por una conjunción de ambos). Tampoco es posible derivar las acciones y representaciones, únicamente de categorías o disposiciones de una temporalidad vivida y experimentada subjetivamente (ya sea se consideren estas disposiciones innatas o adquiridas). Para dar cuenta de cómo los individuos cotidianamente ordenan sus actividades y de cómo perciben y experimentan el tiempo, es necesario tomar en consideración tanto las estructuras objetivas como las disposiciones incorporadas. La lógica de las prácticas confronta, necesariamente, “dos objetivaciones de la historia, la objetivación en los cuerpos y la objetivación en las instituciones, o, lo que viene a ser lo mismo, dos estados del capital, objetivado e incorporado” (1991, 98).

Cabe señalar, por último, que el análisis por separado que aquí realizamos de estas dos formas de objetivación de la temporalidad (en los cuerpos y en las instituciones) no implica, sin embargo, que ignoremos la dialéctica entre las estructuras temporales del *habitus* y la institución “oficial” del tiempo. En efecto, ha quedado claro que si, por un lado, el *habitus* es producto de un trabajo de apropiación e inscripción en los cuerpos de la historia objetivada en las instituciones, éstas mismas no son completamente objetivas ni se realizan plenamente sin aquellas disposiciones duraderas que permiten usarlas, habitarlas y así, mantenerlas vivas y activas.

1.3.2. La forma del tiempo. Codificación e institución identitaria del tiempo

Las disposiciones del *habitus*, inculcadas duraderamente por ciertos condicionamientos y por una acción pedagógica ajustada a las condiciones objetivas, tienden a generar prácticas regulares, conductas “sensatas”, adaptadas por anticipado a esas condiciones. Pero las conductas y representaciones que produce el *habitus* como “sentido del juego” tienen siempre una parte de incertidumbre, de vaguedad, de apertura: tienen una “espontaneidad que se afirma en la confrontación improvisada con situaciones sin cesar renovadas” (1993a, 84). En vistas a esta indeterminación propia de las prácticas generadas por el *habitus*, y puesto que la inculcación de sus disposiciones no es mecánica (y es, por tanto, imperfecta), en muchos ámbitos resulta necesario orientar las conductas por reglas expresas. Sobre todo en situaciones críticas y en ámbitos de riesgo, urge explicitar los esquemas del *habitus* en normas o saberes codificados que se transmiten y obedecen como tales. Con esto, los principios de percepción, pensamiento y acción ya objetivados en el cuerpo, se objetivan también en el lenguaje, en determinadas prácticas o en instituciones.

La forma de determinar duraciones y de distribuir temporalmente las actividades es, precisamente, un aspecto que las sociedades generalmente no abandonan sin más a las intuiciones del “sentido práctico”. Su reglamentación y codificación es crucial, fundamentalmente, en aquellos ámbitos ligados a la producción y reproducción de la vida. En muchos casos, las regularidades y exigencias relativas a la ocasión, al ritmo y la duración de ciertas actividades están parcialmente objetivadas en el lenguaje, en reglas explícitamente enunciadas. En los más diversos pueblos, podemos encontrar toda una serie de proverbios, prescripciones y preceptos consuetudinarios que rigen la distribución en el tiempo de ciertas actividades y establecen sus ritmos de ejecución.

Como observa Bourdieu, también la ritualización de las prácticas permite asignar una ocasión, un *tempo* y una duración a las acciones e interacciones. Éste es el caso de los ritos fuertemente regulados en relación a los trabajos (por ejemplo, en la actividad agrícola) o a los momentos de la vida humana (ritos de iniciación, de paso, etc.). Mediante un trabajo de codificación estas prescripciones transmitidas oralmente y estas fórmulas ritualizadas son volcadas en reglamentos escritos. Podemos encontrar buenos ejemplos de este trabajo de codificación en los archivos que con tanta lucidez examina Foucault en su análisis sobre la disciplina como una tecnología específica de poder. Los reglamentos de las comunidades monásticas, las ordenanzas militares y los edictos que organizan los establecimientos escolares del Occidente medieval, ponen particularmente de manifiesto de qué manera la codificación va ligada a la disciplina, a la normalización de las prácticas.

Foucault plantea que como respuesta a urgencias concretas, de coyuntura, en múltiples instituciones se inventan mecanismos de ejercicio de poder que toman al cuerpo, sus fuerzas y sus operaciones, como objeto. En los reglamentos de las instituciones disciplinarias se especifican tácticas que se articulan directamente sobre el tiempo: contemplan los modos legítimos de usarlo, prescriben el orden de sucesión y la duración en que deben ejecutarse ciertas actividades y movimientos, reglamentan el ritmo y el grado óptimo de velocidad de las operaciones, etc. De este modo, tales códigos y reglamentos “regimentan” los ritmos y secuencias que codifican.

Además, las formas de clasificación y distribución de las referencias temporales y de fragmentación de las duraciones pueden ser explicitadas en sistemas de registro, si no totalmente coherentes, con una ambiciosa pretensión de coherencia, como son los calendarios. Mediante estos instrumentos codificados, en muchas culturas, se objetivan los esquemas de clasificación y división del *habitus*. La codificación de las duraciones temporales, minimiza considerablemente el equívoco y la improvisación en las interacciones. Esto es preciso, indica Bourdieu, puesto que los principios que ordenan la acción, los esquemas informacionales que hacen posible nuestra orientación en el mundo funcionan en estado prereflexivo, según la lógica propia de la actividad práctica. Por esto, son coherentes pero sólo hasta cierto punto. Con su objetivación y codificación se “introduce la posibilidad de un control lógico de la coherencia, de una formalización.” (1993a, 86)

En efecto, tanto la formalización de la ocasión, la secuencia y el ritmo de las actividades en los reglamentos, como la codificación de las duraciones temporales en el calendario, aseguran una mayor previsibilidad y

calculabilidad. La imposición de formas y divisiones codificadas al tiempo mediante la elaboración de calendarios, permite coordinar los encuentros, organizar las interacciones. Por su mayor alcance, estos instrumentos permiten pautar conductas y regular actividades no sólo de individuos que actúan en el seno de instituciones particulares, sino de poblaciones en general. Permite sincronizar prácticas, normalizar sus duraciones, homogeneizar sus ritmos.

La formalización, en el sentido lógico o matemático, permite superar la imprecisión de las referencias con que se orienta el “sentido práctico” e instituir socialmente un tiempo de referencia. A través de la codificación es posible establecer fronteras e introducir cortes regulares en el tiempo, marcar hitos recurrentes, imponer medidas y divisiones homogéneas. En efecto, como señalaba Durkheim, sólo en tanto dividido, segmentado, demarcado puede tener existencia el tiempo como representación colectiva.¹³

Podemos pensar que esta codificación como imposición de regularidad y medida al tiempo, opera según lo que Castoriadis llama *lógica conjuntista-identitaria*. Castoriadis explica que la lógica identitaria crea objetos dotados de propiedades estables y permanentes, y los reúne en organizaciones de conjuntos. Esta lógica privilegia la repetición, la recurrencia, la equivalencia, dado que sólo puede operar si postula relaciones de causalidad, finalidad o de implicación lógica entre los elementos de un conjunto. Es decir, sólo puede ser efectiva si postula “formas ampliadas de una identidad enriquecida”(Castoriadis, 1983, 35).¹⁴ Es al poner en funcionamiento esta lógica *identitaria*, que se establecen duraciones equivalentes, se sitúan hitos recurrentes y puede asignarse una medida al tiempo.

En efecto, para poder aprehender la sucesión, resulta necesario considerar al tiempo casi exclusivamente “desde la perspectiva de la repetición de lo idéntico”. Para poder codificar ciertas disposiciones temporales y objetivarlas en una institución oficial del tiempo, resulta preciso instituir un *tiempo identitario*. Para Castoriadis, la institución *identitaria* del tiempo como “tiempo de referencia” o “tiempo de las referencias”, constituye una de las dimensiones obligatorias de la institución del tiempo por cada sociedad. Esta dimensión *conjuntista-identitaria* “es inherente a todo lo que es, incluso al tiempo, y es ella la que permite a las sociedades construir un

¹³ Si se pone especial atención en la forma que asume esta división y fragmentación del tiempo en cada sociedad, podría realizarse un análisis de la estructura lógica particular del tiempo como sistema de referencia. (Por cierto, es fundamentalmente en esta estructura lógica inmanente que han centrado su atención los enfoques estructuralistas al estudiar los sistemas simbólicos, como son por ejemplo el espacio y el tiempo)

¹⁴ Estas relaciones “identitaria” son las que prevalecen en el lenguaje y la representación social (en nuestro caso, en la representación social del tiempo). Para referirse a esta “dimensión identitaria del representar/decir social”, Castoriadis utiliza el término “legein” (“distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir). Esta lógica identitaria interviene también como dimensión funcional o instrumental del “quehacer social”, como institución del “teukhein” (“reunir-adaptar-fabricar-construir”). Castoriadis señala que la lógica identitaria domina lo real: domina el mundo natural en el que surge la sociedad y la sociedad misma “que no puede representar y representarse, decir y decirse, hacer y hacerse, sin poner en funcionamiento también esta lógica identitaria o de conjuntos, que no puede instituir ni instituirse si no instituye al mismo tiempo el ‘legein’ y el ‘teukhein’.” La dimensión identitaria es una dimensión obligatoria de toda institución social. (1983, 35, 22-23)

tiempo público identitario (calendario).” Continúa diciendo Castoriadis: “el tiempo público usual, como el espacio público usual, son construidos por la sociedad y dotados de características ensídicas [identitarias] definidas (homogeneidad, repetición, diferencia de lo idéntico, etc.)” (1993, 139, 157).

Las referencias de este tiempo identitario socialmente instituido permiten a los individuos comparar hechos diversos, establecer periodos y así orientarse en el fluir de los acontecimientos sociales y naturales. Estas referencias normalizadas constituyen un medio imprescindible de orientación, en tanto permiten comparar acontecimientos que, justamente por ser sucesivos, no son susceptibles de comparación directa. Pero, podemos preguntarnos, ¿cómo pueden elaborar los individuos referencias socialmente normalizadas para cotejar de manera indirecta fenómenos sucesivos?

En su análisis, Norbert Elias ofrece una respuesta a este interrogante. Él explica que para comparar fenómenos, los hombres se apoyan en procesos que en realidad son únicos e irrepetibles - como todo lo que es sucesivo -, pero que muestran pautas de cambio que se repiten con cierta regularidad (las fases de la luna, bajar/pleamar, el aparente movimiento del sol, el movimiento de las agujas del reloj de un punto a otro de la esfera). Los módulos repetibles de este proceso son tomados como “pautas normalizadas de referencia”. Son estas unidades de referencia, junto con las escalas temporales construidas a partir de ellas, las que sirven a los individuos como medios para orientarse en la sucesión de los procesos naturales y sociales, y para regular sus actividades. Elias observa que se hace uso del tiempo como medio de orientación, por ejemplo, cuando se construyen hitos “que fijan comienzos y finales relativos en una secuencia con ayuda de otra secuencia. Se dice, por ejemplo: ‘Empezamos a las 8 ; terminamos a las 10) ; o, cuando se compara la duración de los lapsos dentro de un flujo continuo, que no se dan juntos: ‘Trabajamos dos horas’.” (Elias, 1989, 20, 83)

Como vemos, para construir estas unidades normalizadas de referencia, deben privilegiarse las recurrencias y regularidades y deben establecerse equivalencias entre acontecimientos únicos. En fin, debe ponerse en funcionamiento lo que Castoriadis llama “lógica identitaria”.¹⁵ En el marco de esta lógica, la sucesión resulta aprehensible, pero sólo si se reúnen las pautas de cambio en un conjunto de unidades de medida, si se amalgaman duraciones de acontecimientos diversos en escalas temporales. Al construir unidades invariables, duraciones homogéneas se evitan los problemas (y los enigmas) de lo sucesivo, lo cambiante. El tiempo identitario aparece como un tiempo cosificado, que ignora en gran medida la emergencia de lo imprevisible, lo nuevo, lo otro. Pareciera que para constituirse en un medio de orientación socialmente efectivo, el tiempo necesita negarse como tiempo, como despliegue, como alteración y emergencia de alteridad.

Según Castoriadis, el “tiempo calendario... que establece jalones y duraciones comunes y públicos y que, a grandes rasgos puede ser medido”,

¹⁵ Decía Castoriadis, que la dimensión identitaria es una componente ineliminable del representar social o “legein” al que corresponden las operaciones de “distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir” (1983, 22). Como vemos, el tiempo identitario sólo se representa y se instituye socialmente al distinguir recurrencias en los procesos sucesivos; elegir, poner y situar referencias; reunir y relaciona acontecimientos de lo más diversos; contar o medir duraciones en escalas temporales; decir o enunciar los hitos y unidades de medida que se instituyen (es decir, concederles realidad a través de un nombre).

constituye la columna vertebral de la institución *identitaria* del tiempo por cada sociedad. (1993, 147) Podemos agregar que justamente mediante los calendarios, los esquemas informacionales del *habitus* de grupo (por ejemplo, las oposiciones día/noche, seco/húmedo, frío/caliente), conforman un repertorio de signos claramente distinguibles y comunicables, cuyo empleo está formalmente reglado. Esta suerte de formas gramaticales, se ordenan en un catálogo de duraciones, en un código de medidas temporales que estará a la base de las formas de percepción, pensamiento y acción de los miembros del grupo.

El pasaje de unas categorías temporales que funcionan en estado práctico a un cuadro sinóptico tipo calendario se opera mediante la codificación y la escritura. Puede pensarse, que este cambio ha tenido profundas implicancias en las formas cotidianas de percibir y experimentar el tiempo. Porque, necesariamente, la lógica se conquista contra la sucesión, la escritura sincroniza. “El calendario”, observa Bourdieu, “sustituye por un tiempo lineal, homogéneo y continuo, el tiempo práctico, hecho de islotes de duración inconmensurables, dotados de ritmos particulares, tiempo que apremia o que se atasca según lo que se haga con él, es decir, según las funciones que le confiera a la acción que se lleva a cabo en él” (1991,143).¹⁶ Por otro lado, es indudable que el esquema sinóptico del calendario aporta todas las ventajas propias de la totalización y sincronización: permite captar de una sola mirada momentos sucesivos, normalizar duraciones (independientemente del uso que se haga de ellas) y volver sobre secuencias irrepetibles.

Formalizar y codificar los procesos recurrentes como unidades temporales es, a la vez, conferirle una realidad pública, conocida por todos. Como afirma Bourdieu, “la publicación es el acto de oficialización por excelencia.” Por ésto, las recurrencias privilegiadas del tiempo *identitario* y sus unidades normalizadas de referencia, no sólo devienen públicas sino también aparecen como las únicas “legítimas” para comparar ciertos acontecimientos. Al hacerse público, el tiempo *identitario* se convierte en “tiempo oficial”.

Con la formalización y oficialización del tiempo se produce un efecto de homologación. Se hace posible asegurar que las referencias temporales se usen en el mismo sentido, independientemente del caso particular de que se trate. “La publicación es una operación que oficializa, por lo tanto legaliza, porque implica la divulgación, el descubrimiento frente a todos, y la homologación, el consenso de todos sobre la cosa así descubierta.” (Bourdieu

¹⁶ Bourdieu se refiere aquí, propiamente, al calendario agrario o a los esquemas sinópticos que elabora el analista para dar cuenta de las prácticas y representaciones de la población observada. Tomamos, de todas maneras, este pasaje. En efecto, no sólo la objetivación que tiene lugar en la investigación y por los registros del etnólogo, sino toda objetivación que la escritura hace posible, tiene efectos destemporalizadores. Ésto lo sugiere el mismo Bourdieu en su artículo “La codificación”, donde destaca que la sincronización y la posibilidad de confrontar momentos sucesivos (la posibilidad de control lógico) son “algunos de los efectos principales de la codificación [que] están ligados a la objetivación que ella implica y que están inscritos en el uso de la escritura.” (1993, 87). Si bien los dos tipos de objetivaciones (la operada por el teórico y la inherente a un mecanismo de codificación) legitiman lo que enuncian; con la codificación mediante el calendario se instituyen los esquemas prácticos de percepción del tiempo en un tiempo social público: se produce un tiempo oficial.

1993a, 88) La oficialización de determinadas formas de medir el tiempo, la consagración de determinados hitos y el empleo de unidades de referencia relativamente unívocas, asegura la mejor orientación de los individuos y grupos y permite una mejor coordinación y regulación de las interacciones. El tiempo identitario como tiempo de referencia oficial se instituye para desempeñar, del mejor modo posible, la función que Elias asigna al tiempo: ser un medio de orientación y regulación social.

Hemos sostenido, tomando a Durkheim como punto de partida, que el tiempo es una construcción social que hace posible ciertas formas de pensamiento compartidas en una colectividad y, con esto, garantiza un mínimo de conformismo lógico en relación a la organización y el ritmo de la actividad colectiva. Desde la perspectiva de Elias, hemos tomado en consideración el proceso de transformación de un tiempo social en una pauta de autoacción que comparten los miembros de un grupo, en tanto medio de conocimiento, orientación y regulación social. Apoyándonos en Bourdieu, hemos insistido en la dialéctica del tiempo social oficial (esto es, de ciertos sistemas de pensamiento y clasificación objetivados en el lenguaje, en prácticas, en instituciones y en registros codificados), y del tiempo incorporado en los *habitus*. Consideramos que las representaciones oficiales del tiempo, producto de la objetivación de las estructuras temporales y esquemas clasificatorios del *habitus*, expresan y a la vez refuerzan, forman y transforman esas disposiciones del *habitus*. Esto se debe a que las mismas divisiones y regularidades del tiempo público son incorporadas, producen estructuras temporales particulares que actúan como principios de percepción, pensamiento y acción. De este modo, tienden a orientar infinidad de acciones y representaciones sin necesidad de que tenga lugar una obediencia consciente al tiempo oficial del calendario.

Al detenernos en el aspecto "objetivo" de la institución social del tiempo, hemos considerado la lógica por la que se constituye como sistema de referencia público. Analizamos, con Castoriadis, esta lógica particular que asigna regularidad y medida al tiempo: la lógica identitaria. Sólo en tanto dividido, demarcado, segmentado; sólo si se reemplaza la sucesión por la sincronía mediante la objetivación de la escritura, el tiempo deviene público, oficial. El tiempo identitario, sostuvimos, es aquel tiempo de referencia público, susceptible de medición, dotado de hitos regulares y segmentado en duraciones homogéneas.

Por otra parte, el análisis de Bourdieu nos permite vincular la estructura interna del tiempo social como construcción simbólica, con los procesos propiamente políticos de su apropiación y legitimación que tienen lugar en el interior del campo del poder. En efecto, es comprensible que por el poder de orientar las acciones que tiene el tiempo "oficial", se entablen luchas a propósito de la percepción y determinación "legítima" del tiempo. Al oficializar una determinada representación del tiempo los grupos sociales pueden legitimar determinadas prácticas relacionadas al uso del tiempo y sancionar otras. Mediante acciones destinadas a hacer ver y hacer valer cierta forma de determinar el tiempo pueden reforzarse o transformarse categorías de percepción y sistemas de clasificación que determinado grupo comparte. Como vimos, la oficialización del tiempo impone formas "legítimas" de comparar los acontecimientos, de ordenar las actividades y establecer duraciones. Cabe aclarar que, de todas maneras, el poder de instituir las

divisiones y clasificaciones del tiempo oficial, de hacer valer determinada construcción histórico-social como una realidad, sólo tiene posibilidades de éxito si estas divisiones y clasificaciones se ajustan a determinadas regularidades objetivas, a ciertas periodicidades y ritmos (naturales y sociales) ya inscritos en los cuerpos en forma de *habitus*.

1.4. Tiempo natural, tiempo social, tiempo vivido

Norbert Elias, al indagar las formas de determinar el tiempo por grupos humanos relativamente aislados, estrechamente ligados a su entorno (aquello que constituye, para este autor, la representación "primitiva" del tiempo), da cabida a importantes reflexiones en torno a las categorías de "tiempo natural", "tiempo social" y "tiempo vivido". Sin detenernos en un primer momento en la perspectiva evolucionista en que se inscriben, tomaremos estas reflexiones como señalamientos previos y necesarios para el abordaje de las relaciones entre lo que podríamos distinguir (provisoriamente) como tiempo de la naturaleza, tiempo de la sociedad y tiempo del individuo.

Elias señala que en el uso que hacemos del tiempo como medio de orientación y regulación social se entrecruzan procesos naturales, sociales y individuales. La determinación del tiempo tiene un carácter puramente instrumental: sirve para orientarse en el fluir de los acontecimientos y para regular las actividades de los individuos entre sí y con los procesos naturales. Ahora bien, estos procesos que se superponen, coinciden y se reúnen en la determinación del tiempo no son percibidos y representados en todas las sociedades como acontecimientos separados y separables. La concepción del individuo, la sociedad y la naturaleza como entidades independientes es una imagen del mundo propiamente moderna.

Según Elias, esta representación de un mundo escindido deriva básicamente de la extrapolación de las divisiones del campo científico a las relaciones de los hombres con el entorno natural y a las relaciones que se dan en el seno de una configuración social (como un clan, un Estado), o entre diversas configuraciones. De modo muy sugerente, este autor analiza cómo "nos hemos acostumbrado a dividir el mundo siguiendo las líneas de separación de las diversas especialidades científicas." (1989, 99) Esta división se pone particularmente de manifiesto en ciertas dicotomías conceptuales corrientes en nuestro lenguaje y pensamiento, cuyos polos aparecen como algo dado, como una realidad incuestionable. Nos referimos, ante todo, a los pares antinómicos "naturaleza y sociedad" (y "naturaleza y cultura"), "individuo y sociedad", "sujeto y objeto". Del mismo modo, se oponen "el tiempo físico" (tiempo de la naturaleza), el "tiempo social" (tiempo de la sociedad) y el "tiempo vivido" (tiempo del individuo). En el marco de esta visión del mundo en compartimentos estancos, sostiene Elias, no puede entenderse plenamente la necesidad que tiene un grupo humano de determinar el tiempo.

Coincidimos en que, para poder dar cuenta de las formas de representar el tiempo por distintas sociedades, es preciso reflexionar sobre las dicotomías conceptuales de nuestro propio aparato categorial. Es necesario sacar a luz esos axiomas evidentes, esos supuestos lingüísticos e intelectuales que "han echado tan profundas raíces, que para nuestra experiencia, son ya

algo indiscutible". Habrá que comprobar si este "mobiliario de pensamiento" tan macizo, tan sólidamente establecido, nos sigue resultando útil. Continuando con esta imagen, Elias sostiene que estudiar el desarrollo del saber acerca del tiempo constituye "un punto de partida para una limpieza general" (1984, 107). Justamente, al considerar las formas de determinar el tiempo de otras sociedades podemos apreciar la inseparabilidad de lo que usualmente distinguimos como "individual", "social", "natural" y "sobrenatural".¹⁷

1.4.1. Tiempo natural - Tiempo social

En particular, el cuestionamiento de nuestra representación del individuo, la naturaleza y la sociedad como entidades separadas puede permitirnos aprehender los ritmos fisiológicos, biológicos y sociales que intervienen y se entrecruzan en las diferentes representaciones del tiempo. Si bien escindidos en nuestra representación actual del tiempo, estos ritmos fueron cruciales en la confección de una retícula temporal continua que integrara tanto las regularidades naturales, como los ritmos sociales e individuales. La imbricación de lo que nosotros ahora podemos concebir como tiempo natural, el tiempo social y el tiempo individual se pone de relieve, sobre todo, en las representaciones cíclicas del tiempo. En las sociedades estrechamente vinculadas a su entorno, los ritmos y cadencias regulares de los fenómenos fisiológicos, biológicos y cósmicos configuran la percepción colectiva e individual del tiempo, como un tiempo cíclico, como "eterno retorno".

Tomaremos aquí la distinción entre tiempos cíclicos y tiempos lineales que Henri Lefebvre establece al estudiar el tiempo de la vida cotidiana. En relación a los tiempos cíclicos él sostiene que "reinaron durante mucho tiempo durante la vida humana: el hombre social no dominaba aún a la naturaleza, es decir que no estaba separado de ella. Su vida consistía en un conjunto de ciclos y de ritmos, en ciclos de ciclos, del nacimiento a la muerte." El retorno regular de los mismos acontecimientos y referencias, "escondía una existencia orgánicamente ligada a la naturaleza." Estos ritmos y cadencias dirigían tanto la vida individual como la vida colectiva en las aldeas y ciudades. Pero, como muestra Lefebvre, también en muchos ámbitos de la vida cotidiana en las llamadas sociedades industriales modernas, la experiencia del tiempo está signada por la periodicidad, la repetición. "Una parte muy grande de la vida biológica y fisiológica, una gran parte de la vida

¹⁷ Según Elias, el distanciamiento de las categorías y clasificaciones con que pensamos comúnmente el mundo social, es fundamental para la construcción del conocimiento social. Este distanciamiento, al que otros se refieren en un sentido similar mediante la noción de "extrañamiento", constituye un aspecto distintivo de las investigaciones antropológicas (no sólo de aquellas referidas a los "pueblos primitivos" y a poblaciones campesinas que tradicionalmente constituyeron el objeto de la Antropología, sino también de aquellas que se ocupan de la diversidad de las formas contemporáneas de percepción, pensamiento y acción). En un plano general, este extrañamiento (este "salirse del juego" como diría Bourdieu), puede permitirnos no universalizar nuestros propios criterios de clasificación y, así, poder captar mejor la diversidad posible de las formas de pensar y experimentar el tiempo.

social, siguen ligadas a los tiempos cíclicos.” (Lefebvre 1961, 301-302)¹⁸ La descripción que hace Lefebvre de los tiempos cíclicos (en sociedades modernas y no modernas) pone claramente de manifiesto la imbricación de los ritmos y cadencias fisiológicos, biológicos y sociales en la percepción del tiempo en la vida cotidiana.

Cabe aclarar, con Lefebvre, que los tiempos rítmicos no excluyen el número y la medida (no excluyen, por lo tanto, lo que más arriba hemos definido como dimensión identitaria del tiempo). En efecto, en muchas sociedades donde predomina una experiencia cíclica del tiempo, se ha conferido medida al tiempo. Esta forma de medición surge en una relación simbiótica con los cortes regulares que marcan las diferentes estaciones, la repetición de los períodos de lluvia y sequía, la periodicidad de los movimientos lunares, solares, etc. Es sabido que en muchas sociedades se han confeccionado calendarios “circulares” que presentan una serie de ciclos que se repiten y regresan inevitablemente. Es manifiesto aquí que el “tiempo *identitario*” se instituye privilegiando la repetición, la recurrencia.

Estas propiedades esenciales del tiempo *identitario* son tomadas de los ritmos de la naturaleza o, para decirlo con Castoriadis, de un “primer estrato natural” (entendido como la capa del mundo inmediatamente accesible a los seres humanos). La institución *identitaria* del tiempo por la sociedad “encuentra puntos de apoyo, incitaciones, inducciones” en el mundo natural: hay un apoyo de la sociedad en este “primer estrato natural”. Por esto, cuando hablamos de la institución social del tiempo no pensamos en una mera reproducción de un tiempo natural o “cósmico” ni tampoco en una construcción social totalmente independiente de él: se trata de un “apoyo” del tiempo social en el tiempo natural, de una “toma” parcial y selectiva” por parte de la sociedad de ciertos ritmos naturales. Castoriadis sostiene que las propiedades esenciales del tiempo *identitario* (recurrencia, equivalencia, irreversibilidad, etc.) son percibidas y tenidas en cuenta obligatoriamente por todo grupo humano. No obstante, cada uno de estos “datos naturales” (siempre indeterminados tal como se dan a la percepción y elaboración humanas) se asimila y “retoma” de otra manera, y arbitrariamente, en y por su institución.” (Castoriadis, 1983, 305, 71).¹⁹

¹⁸ Lefebvre habla de persistencia de los tiempos cíclicos en el tiempo lineal porque afirma, como veremos más adelante, que con la racionalización del trabajo industrial y otras mutaciones que se dan con el advenimiento de la “modernidad”, declina la experiencia cíclica y rítmica del tiempo en favor de una lineal. Pero queda claro que para él los tiempos cíclicos no subsisten como una suerte de formas “arcaicas” o meros vestigios de configuraciones económicas o culturales anteriores, sino que se reconfiguran en función de nuevas exigencias. Se trata, por lo tanto, de dar cuenta de las peculiaridades tanto de la experiencia lineal como de la experiencia cíclica del tiempo, y de las interacciones que pueden darse entre ellas en la cotidianeidad. Volveremos más adelante a este planteamiento y, en particular, a la caracterización que hace Lefebvre del tiempo lineal de las sociedades industriales.

¹⁹ Entendemos que cuando Castoriadis habla de una toma arbitraria por parte de la sociedad de las propiedades del mundo natural, no se refiere en modo alguno a una toma casual, azarosa, contingente. Creemos que aquí está utilizando la noción de arbitrario en el sentido en que fue comúnmente aceptado por la tradición de pensamiento estructuralista, desde Saussure. De este modo, cuando ponemos hincapié en el carácter arbitrario de la institución de un tiempo social de referencia, descartamos la idea de que este tiempo social pueda entenderse plenamente en relación a un referente externo, a un tiempo “objetivo”, cósmico o natural. Consideramos que el tiempo social es una construcción estrictamente arbitraria, esto es, no necesaria, pero tampoco contingente. Podemos tomar como ejemplo los diferentes modos de

Hablar de un doble juego entre una “recepción obligatoria” y una “toma arbitraria” por parte de la sociedad de ciertas propiedades del mundo natural, como lo hace Castoriadis, permite tomar distancia de los determinismos que presentan al tiempo como un “dato exterior” y de las concepciones espontaneístas que lo explican como creación de un sujeto o como propiedad intrínseca de la conciencia. Sin embargo, plantear en estos términos la relación entre el tiempo percibido y el tiempo socialmente instituido deja las cosas algo indeterminadas. Nosotros consideramos que pensar al *habitus* como la matriz de percepciones, apreciaciones y acciones, tal como lo hemos planteado más arriba, permite salir de esa disyuntiva y, a la vez, esclarecer la relación entre la percepción del tiempo y su institución social.

Podemos pensar que esa recepción obligatoria por todo grupo de las características *identitarias* que exhibe el “primer estrato natural”, tiene como condición de posibilidad la existencia de ciertas disposiciones, estructuras temporales incorporadas que el grupo comparte. Es el *habitus* de grupo el que capacita a los individuos para percibir estas características *identitarias*. Es decir, las equivalencias, recurrencias, regularidades y cadencias del mundo pueden ser percibidas, en tanto están ya inscritas en los organismos, como exigencias de una determinada relación con la “naturaleza”, exigencias que se expresan en los ritmos y secuencias inherentes a la vida social. Por otra parte, plantear ésto en términos de *habitus* de grupo nos permite dar cuenta de esa recuperación arbitraria de las características *identitarias* del mundo natural, de la que habla Castoriadis. Evidentemente, no todos los grupos perciben las mismas características “*identitarias*” (recurrencia, irreversibilidad, equivalencia, etc.), ni las perciben del mismo modo. Esto se entiende si pensamos que esa “toma” parcial y selectiva de las características del “primer estrato natural”, se efectúa según principios de percepción, pensamiento y acción que comparten los individuos expuestos a condicionamientos objetivos similares. En definitiva, cada sociedad asimila y retoma de manera diferente las características *identitarias* del mundo, porque lo hace según disposiciones compartidas por el grupo que se ajustan, por ejemplo, a la lógica de sus tiempos de trabajo, a la periodicidad de sus ceremonias, sus fiestas.

El mismo Castoriadis, en otra parte, nos da elementos para reflexionar, acerca de la relación entre el “tiempo social” y “tiempo natural” siguiendo esta línea de interpretación. Castoriadis dice que la institución *identitaria* del tiempo público, es “manifestación esencial del orden del mundo, tal como es instituido por la sociedad en cuestión, de las fuerzas que lo animan, de los

contemplar la irreversibilidad, puesto que es quizás aquí donde el carácter arbitrario de la construcción del tiempo social y su relación particular con los condicionamientos naturales, aparece con más claridad. La irreversibilidad del tiempo no es instituida “a secas” por cada sociedad: es una propiedad de los acontecimientos (necesariamente sucesivos) que se toman como referencia. Sin embargo, hay una recuperación arbitraria de este “dato natural”, tal como se hace patente en las cosmologías que instituyen un tiempo de referencia cíclico. Puesto que en estas concepciones se privilegia ante todo la recurrencia de los acontecimientos del entorno natural, el tiempo se concibe como repetición, como retorno a los mismos ciclos. La irreversibilidad del tiempo se tiene en cuenta, pero se trata de una irreversibilidad local, limitada al interior de cada ciclo. El tiempo irreversible aparece inmerso en un tiempo que, considerado como un todo, es reversible. En esta diferencia de los modos en que se percibe la irreversibilidad (o la reversibilidad) del tiempo se pone de manifiesto que, en la institución del tiempo por cada sociedad, no hay ni determinación mecánica ni libertad absoluta respecto al mundo natural hay una toma arbitraria de las propiedades *identitarias* que éste exhibe.

movimientos privilegiados de la actividad social ya sea en relación al trabajo, los ritos, las fiestas o la política.” (1983, 79) En esta formulación se acerca y retoma visiblemente la posición de Durkheim (en quien, evidentemente, también se basa Bourdieu). Apoyándonos en estos tres aportes, intentaremos precisar la relación entre el “tiempo social” y el “tiempo natural”.

Cabe pensar que el tiempo *identitario* público que instituye cada sociedad es manifestación esencial de regularidades, ritmos y periodicidades (de los trabajos, los ritos, las fiestas) ya incorporados en los principios de percepción y esquemas de clasificación del *habitus*. Son estos esquemas prácticos inscritos en los cuerpos, los que son retomados y objetivados en la institución de un tiempo público. En este sentido, no es suficiente formular que la institución social del tiempo toma selectivamente las características *identitarias* del “primer estrato natural”. Podemos pensar más bien que el tiempo *identitario* oficial es una construcción que tiene como principio (y a la vez contribuye a reforzar) determinadas estructuras temporales compartidas por los miembros del grupo, producto de la inscripción en los cuerpos de esas regularidades y características *identitarias* del mundo natural y de las cadencias de la vida social ajustadas a esas regularidades.

1.4.2. El “tiempo vivido”

¿Cómo viven los individuos los ritmos y cadencias de los acontecimientos naturales y colectivos? ¿Cómo experimentan las secuencias normalizadas del tiempo *identitario* público? En la experiencia cotidiana del tiempo confluyen ritmos fisiológicos, biológicos y sociales. La experiencia individual de la temporalidad está, sin duda, fundida en los ritmos del mundo. Como se ha descrito desde posiciones fenomenológicas, el tiempo se aprehende como una facticidad a la que el individuo se enfrenta, como un dato indudable de la experiencia. Sabemos que no podemos detener el curso temporal. El tiempo se vive como despliegue, como sucesión.²⁰

Se ha señalado, además, que la forma de representación cotidiana del tiempo como algo sucesivo, como “paso” del tiempo, no coincide con una forma originaria, primigenia de percibir el tiempo.²¹ Ahora bien, no nos

²⁰ Podríamos pensar que esta evidencia vivida del tiempo, tiene como sostén el tiempo natural, el “dato natural” de la irreversibilidad. Pero, como aclaramos en la nota anterior (19), la irreversibilidad no se presenta en forma pura a la percepción, ni tampoco se instituye “a secas” en cada sociedad. Es un “dato”, antes que nada, constituido histórica y socialmente e incorporado en disposiciones que los individuos de cada grupo social comparten.

²¹ En efecto, pensadores como Merleau-Ponty o Heidegger rompen con la representación común del tiempo como una mera sucesión de etapas, un despliegue de pasado, presente y futuro. Tal caracterización del tiempo como una sucesión continua de “ahoras”, supone un registro que coincide con la perspectiva del observador que reduce la noción de tiempo a la de espacio. Ésto es, hay una proyección espacial del tiempo en tanto se miden diferentes posiciones en la dimensión espacial (en una línea, en un recorrido). Lejos de constituir un sistema de posiciones objetivas, la experiencia primordial del tiempo revelaría un ad-venir que no es posterior a lo que pasa, a lo que ha sido y a la vez, un pasado que no es anterior al presente. Esta temporalidad originaria se “temporaliza”, como un porvenir que va al pasado, viniendo al presente. No podemos detenernos a profundizar las múltiples derivaciones que tuvieron estas interesantes formulaciones. Sólo retenemos aquí el cuestionamiento general a la temporalidad lineal y

ocuparemos aquí esta suerte de experiencia “primordial” u “originaria” del tiempo o de percepción pre-consciente de la temporalidad por parte de un “sujeto”. No hablaremos de la temporalidad como una propiedad intrínseca de la conciencia, de la existencia, del sujeto. Es probable que una descripción tal de la experiencia propiamente “vvida” del tiempo deje algunos interrogantes sin responder. ¿Cómo puede proveerse de medida a ese tiempo privado, subjetivo al extremo? ¿Cómo pueden los individuos instituir un tiempo común y público? Particularmente, un enfoque centrado en la experiencia temporal del “sujeto”, no nos permitiría dar cuenta plenamente de la alteridad de las formas en que los individuos de distintas sociedades o grupos perciben el tiempo y lo instituyen como un tiempo público capaz de orientar las actividades cotidianas. Tal enfoque, en general, excluye la cuestión de las condiciones de posibilidad de la experiencia del tiempo que describe, tiende a ignorar su configuración histórico social.

Buscar una forma invariable de percibir y experimentar el tiempo puede conducir a ignorar que la construcción de esa percepción no tiene lugar en un vacío social. Aquí - retomando las formulaciones de Durkheim, Elias, Castoriadis y Bourdieu - hemos insistido, justamente, en la construcción histórico social de las categorías de percepción y pensamiento. Cuando hablamos de las estructuras temporales del *habitus*, sostuvimos que la distribución temporal de las prácticas cotidianas o los modos de experimentar (individual o colectivamente) el tiempo, no podían derivarse únicamente del análisis de un tiempo “objetivo” o de un tiempo “subjetivo”.²²

Volvemos una vez más sobre esto: no podemos dar cuenta de las formas de ordenar, percibir, representar e imaginar el tiempo, si nos limitamos a considerar aisladamente las regularidades y ciclos naturales, el tiempo público instituido socialmente o la experiencia “vvida” del sujeto. Por el contrario, nos interesan tanto los ritmos y cadencias (naturales, sociales) que se imponen coactivamente sobre los individuos, como también el modo en que esas regularidades son inscritas en los cuerpos, en forma de disposiciones capaces de funcionar como principios de percepción, apreciación y acción. Se trata así de estudiar ciertos ritmos y cadencias “objetivos” que rigen la vida cotidiana, esto es, un tiempo objetivado en instituciones, en registros escritos y en prácticas sociales, sin dejar de lado las formas en que los individuos perciben, piensan y usan ese tiempo en su vida cotidiana.

La consideración de la dialéctica entre estructuras objetivas e incorporadas hace posible delimitar las condiciones de posibilidad de la experiencia “vvida” del tiempo. Si el tiempo “natural” o el “social” tienden a ser percibidos como algo evidente, como algo que se da por supuesto (*taken for granted*), esto se entiende porque las estructuras mentales de los agentes (las clasificaciones temporales, por ejemplo) son en lo esencial producto de la incorporación de los condicionamientos, de los ritmos y cadencias del mundo. Cuando decimos que se incorpora una determinada temporalidad nos

secuencial y a la espacialización del tiempo, cuestionamiento que, más adelante y desde una perspectiva distinta, retomaremos.

²² Como se habrá podido apreciar, es la dicotomía entre objetivismo y subjetivismo a la que hemos hecho ya alusión, la que reaparece en las categorías de tiempo natural y tiempo social, entendidas como tiempo “objetivo” ; y, de tiempo vivido, éste es, un tiempo “subjetivo”.

referimos al hecho de que una determinada relación con la duración, un cierto orden de las prácticas cotidianas (inculcados especialmente mediante aprendizajes primarios), son inscritos en disposiciones cuasi-corporales que funcionan como principios de percepción, pensamiento y acción. En tanto estos principios se ajusten por anticipado a las regularidades y cadencias de un determinado espacio de juego, los individuos no tenderán a cuestionar ese tiempo incorporado, esas estructuras temporales y disposiciones respecto al porvenir por las cuales perciben y aprehenden el mundo. Así, el tiempo se vive como evidente, se da por supuesto. Cuando las estructuras temporales incorporadas y las regularidades objetivas coinciden, esa experiencia del tiempo se “naturaliza”.

Cuando hablemos aquí de tiempo *vivido* lo haremos para referimos a esta experiencia naturalizada, no cuestionada, de aquellos ritmos y cadencias (objetivados en los cuerpos) que rigen la vida cotidiana, que se cruzan e interactúan en las actividades individuales y colectivas. No se trata de un tiempo vivido por un “sujeto” constituyente, puesto que entendemos que la percepción y vivencia cotidiana del tiempo se configura social e históricamente. De ahí que el tiempo “social” y el tiempo “natural” pueden ser representados, dichos, imaginados, de modos diversos: tienen como principio diferentes esquemas de visión y división del mundo. Como todos los esquemas incorporados, las disposiciones por las cuales los individuos y grupos perciben y experimentan el tiempo son múltiples. Es decir, pueden identificarse diferentes estructuras temporales comunes a los que participan en determinado campo y están sujetos a los mismos condicionamientos. Podemos pensar, por lo tanto, que diferentes “tiempos vividos” se superponen, se traslapan y atraviesan el espacio social. Son producto de una cotidianeidad compartida en diferentes niveles, ya sea por los miembros de un pequeño grupo, ya sea por los habitantes de una ciudad, ya por la población de un Estado nacional, etc.

Pero no sólo en el cuerpo social, sino también en el individual pueden cruzarse y superponerse diferentes esquemas de clasificación, principios de percepción y pensamiento. Así, diferentes ritmos, duraciones y referencias temporales pueden inscribirse en el cuerpo, pudiendo incluso entrar en conflicto. Como se deriva del análisis que hace Lefebvre de la experiencia de los tiempos lineales y cíclicos por distintos grupos sociales; la experiencia del tiempo por cada individuo no es homogénea en los distintos ámbitos de su cotidianeidad. Las temporalidades del trabajo, de la vida familiar y del esparcimiento se contraponen, se compensan, se invaden mutuamente. Se trata de ritmos e hitos temporales y de relaciones con el porvenir sumamente diferentes. Sin duda, el tiempo que se impone y experimenta como algo real, como algo evidente, no es el mismo en los diferentes ámbitos o elementos de lo cotidiano. Podemos constatar, también en esta dimensión, que no hay *un* tiempo vivido, sino que hay más bien *tiempos vividos*.²³

²³Más adelante, nos ocuparemos fundamentalmente de la interacción de diferentes temporalidades, a saber, de los tiempos cíclicos y lineales, en el ámbito del trabajo y en el del “ocio”. Es decir, nos centraremos en el tiempo de trabajo y tiempo libre, en tanto ambos constituyen el tiempo de la vida cotidiana y conforman, justamente, múltiples “tiempos vividos”.

1.5. Tiempo imaginario

Como vimos, por la formalización y normalización de los esquemas prácticos de percepción temporal, se instituye un tiempo codificado y cosificado. La codificación de los esquemas clasificatorios permite producir divisiones, trazar fronteras tajantes, marcar hitos inequívocos: permite terminar con lo impreciso de las referencias “prácticas” del tiempo. Sin embargo, más allá de las normas expresas, las divisiones uniformes y unívocas, los hitos comunes y públicos de lo que hemos llamado “*tiempo identitario*”, el tiempo social puede ser percibido, representado, imaginado de formas diversas, puesto que siempre comporta una parte de indeterminación e imprecisión. Este elemento de incertidumbre que está a la base de la institución social del tiempo -como de todos los objetos sociales-, constituye la base para la pluralidad y alteridad de las significaciones de que el tiempo está investido.

En efecto, los ritmos fisiológicos, biológicos y sociales que marcan hitos en la vida cotidiana no son percibidos y aprehendidos como “datos” de un tiempo físico-natural, ni tampoco como meras divisiones del tiempo-calendario. Estos ritmos y cadencias son simbolizados, cargados de significaciones. El tiempo no se vive como puro tiempo calendario. Las mismas divisiones del *tiempo identitario* público están cargadas de significación. Los momentos de la jornada, el ciclo de las estaciones, los meses y las divisiones más desvinculadas de los ritmos naturales como la semana o las “eras” del calendario de largo periodo (medidas que suponen un mayor grado de “distanciamiento” diría Elias) están entretrejidas con un complejo de significaciones imaginarias. El tiempo mismo, considerado como un todo, está ligado a representaciones sociales diversas (míticas, religiosas, utópicas, ideológico-políticas). Según Castoriadis, “el tiempo nunca se instituye como un medio puro y neutro o un receptáculo que permita la coordinación externa de las actividades.” Por el contrario, el tiempo está siempre dotado de significación. Esta dimensión significativa de la institución social del tiempo es lo que podemos llamar, con Castoriadis, “tiempo imaginario”. (1993, 147)

Hablamos de “tiempo imaginario” puesto que la representación imaginaria del tiempo participa de aquellos complejos sistemas de representaciones que han sido conceptualizados por diversos autores en el campo de las ciencias sociales, como “imaginarios sociales”. Esta noción alude a aquel conjunto de representaciones a través de las cuales cada sociedad se autodesigna, percibe y legitima sus divisiones, “expresa sus necesidades colectivas y los fines a realizar” y “fija simbólicamente sus normas y valores” (Ansart 1983, 17). La representación del tiempo constituye, en efecto, un elemento fundamental de estos sistemas de representaciones globales, de “ideas-imágenes” a cuya invención se entrega la sociedad permanentemente.

El mantenimiento de este mundo de significaciones imaginarias contribuye a mantener unida una sociedad.²⁴ Designar la identidad colectiva

²⁴ Como vimos, este era uno de los puntos centrales del planteo de Durkheim a propósito de las “representaciones colectivas”. Para que la sociedad se sostenga, para que se asegure un mínimo de “conformismo moral” y lógico, es necesario que exista una “conciencia colectiva”, un sistema de

implica marcar un "territorio"; definir relaciones con los otros, es decir, situarse frente a la otredad. Supone también, y muy especialmente, una forma compartida de "conservar y modelar los recuerdos pasados, así como de proyectar hacia el futuro sus temores y esperanzas." Más precisamente, el modo según el cual una sociedad o un grupo se refiere a sí mismo, a su pasado, su presente y su porvenir, está dado por la elaboración de "un esquema colectivo de interpretación de las experiencias individuales, tan complejas como variadas, la codificación de expectativas y esperanzas así como la fusión, en el crisol de una memoria colectiva, de los recuerdos y de las representaciones del pasado cercano o lejano." (Baczko 1991, 28, 30)

Cuando hablemos de "tiempo imaginario" haremos alusión al tiempo simbolizado, a estas ideas-imágenes por las cuales un grupo se representa y recrea su pasado y proyecta un futuro. Tomaremos en lo que sigue esta categoría, en el sentido que la toma Castoriadis cuando habla de "el tiempo significativo y el tiempo de la significación". Este autor distingue esta categoría de *tiempo imaginario* o *de la significación* de la de *tiempo identitario*, entendido este último como "tiempo de referencia", relativo a la imposición de medida del tiempo mediante divisiones y secuencias apoyadas en los ritmos naturales y sociales. Según Castoriadis, la imaginaria y la identitaria son dimensiones obligatorias de toda institución social del tiempo por cada sociedad.

Ahora bien, tomar esta distinción como instrumento analítico y organizador de la exposición nos obliga a estar atentos y no perder de vista la inherencia recíproca entre ambas dimensiones²⁵. Porque, como señala Castoriadis, *tiempo identitario* y *tiempo imaginario* constituyen dos vetas entrelazadas del tiempo socialmente instituido: "El tiempo identitario sólo es 'tiempo' porque se refiere al tiempo imaginario que le confiere su significación de 'tiempo'; y el tiempo imaginario sería indefinible, ilocalizable, inaprehensible, no sería nada, al margen del tiempo identitario." (1983, 79)²⁶

representaciones, creencias y prácticas a las que adhieran los individuos. La representación colectiva del tiempo aparece, por tanto, como una de estas representaciones globales a través de las cuales las sociedades se dan una identidad, como una instancias que supera y a la vez "modela" a los individuos.

²⁵ Es por esta relación de inherencia recíproca entre la dimensión identitaria y la imaginaria que, para Castoriadis, el tiempo social no puede entenderse como un sistema cerrado de categorías, clasificaciones y relaciones fijas, determinadas. Si, como el lenguaje, el tiempo social se presenta en su dimensión identitaria como un código, no puede reducirse enteramente a éste (como tampoco el lenguaje). Las divisiones y los hitos privilegiados de este tiempo codificado están dotadas de significación. Y, para Castoriadis, las significaciones que una sociedad instituye se transforman incesantemente siempre hay posibilidad de emergencia de nuevas significaciones. Al afirmar esto, Castoriadis critica ciertas posiciones estructuralistas que pretenden aprehender el ordenamiento social del tiempo (o de otros sistemas simbólicos) mediante la reconstrucción de un sistema de oposiciones. Él considera, en cambio, que las significaciones imaginarias que se asocian a las divisiones del tiempo identitario no son, de ningún modo, algebratizables no existen átomos de significación, ni operaciones que regulen la producción de significaciones. (1983, 89-90)

²⁶ También Augé insiste en que la simbolización del tiempo (que aquí hemos llamado tiempo imaginario) es la que permite que cierta cantidad de esquemas organizadores y puntos de referencia (que aquí hemos llamado tiempo identitario) resulten inteligibles para todos aquellos que habitan el mismo espacio, viven la misma historia y comparten el mismo tiempo.

Podemos pensar, por lo tanto, que las cadencias, recurrencias y duraciones que confluyen y se contraponen en distintos ámbitos de lo cotidiano (en la vida laboral, la vida familiar, en el entretenimiento) objetivadas en el lenguaje, en prácticas, en reglamentos escritos y en sistemas tipo calendario, sólo se experimentan como tales en tanto están simbolizadas, es decir, cuando se refieren a un tiempo imaginario que las dota de significación. Analizaremos ahora los aspectos centrales de este tiempo significativo, a saber, su ubicuidad, periodización y “cualidad”, y los mecanismos por los cuales estas imágenes temporales se estructuran.

1.5.1. Ubicuidad, periodización y “cualidad” del tiempo imaginario

La forma en que cada sociedad crea su *tiempo imaginario* propio es crucial en su visión y división del mundo. Al instituir un tiempo social, el grupo, por medio de sus portavoces, produce imágenes que evocan el pasado, actualizándolo, y anticipan el futuro, “presentificándolo”. El tiempo imaginario enlaza el pasado, presente y futuro más allá de la estructura lógica o totalizadora del tiempo calendario, pero a la vez, haciendo uso de los signos de éste. En efecto, para poder ser aprehensible y comunicable, el tiempo imaginario debe ser ante todo, localizable, dotado de ubicuidad. El tiempo es situado: se colocan y disponen puntos-límites, bornes y extremos en el tiempo. Se concibe la idea de un origen y un fin del tiempo (o de la ausencia de un origen o un fin): el tiempo se entiende o bien limitado entre un comienzo y un fin, o bien ‘infinito’, eterno.

En segundo lugar, el tiempo imaginario es periodizado: se conciben eras, edades, ciclos. Estas épocas se inscriben en una secuencia, se enlazan en un encadenamiento que según cierto orden vincula los extremos del tiempo. El hecho de que estas divisiones del tiempo imaginario no son “vacías” ni “neutras”, se pone especialmente de manifiesto en la significatividad de los periodos concebidos como iniciales o finales del tiempo como un todo (se los imagina como épocas excepcionalmente felices, si no perfectas o, por el contrario, decadentes o catastróficas). De este modo, el sistema de signos y las conexiones lógicas del calendario de larga duración se sobrecargan de contenidos, se cubren de diversas significaciones.

Por otra parte, la forma en que cada sociedad imagina el pasaje por los periodos por ella concebidos, es decir, el transcurso del tiempo, se relaciona con la “significatividad de la que el tiempo en su conjunto se ve investido por cada sociedad”. Junto con la imposición de límites y la periodización, esta suerte de sentido de que está dotado el tiempo constituye un aspecto central en su institución imaginaria. Éste aspecto es lo que Castoriadis distingue como la “cualidad” del tiempo. En cada sociedad el tiempo “incuba”, reproduce o prepara algo: hablamos del tiempo de los antepasados, del tiempo de la diáspora, de la prueba, la salvación, del progreso. Es, especialmente, al tener en consideración esta “cualidad” o este sentido del que está dotado el tiempo, cuando apreciamos que éste tal como es instituido por una sociedad, no puede ser reducido a su aspecto puramente mensurable, es decir a su dimensión identitaria. (Castoriadis 1993, 147)

Como señala Castoriadis, la posición de puntos-límite, la segmentación en periodos y la asignación de una “cualidad” en la dimensión significativa del

tiempo social, no tienen un “apoyo” ni lógico ni natural, no están determinados por ninguna instancia exterior: límites, periodos y “cualidades” son fundamentalmente imaginarios.²⁷ El tiempo es una significación imaginaria central en toda sociedad, que se relaciona estrechamente con demás instituciones y representaciones colectivas del grupo. El tiempo, como otras representaciones “imaginarias”, no debe entenderse como algo “ilusorio”, como un calco, un doble o un “reflejo” de un mundo “verdadero” o “real”. Como toda representación colectiva del mundo, la realidad específica del *tiempo imaginario* reside fundamentalmente en su existencia misma, “en su impacto visible, sobre las mentalidades y los comportamientos colectivos, en las múltiples funciones que ejercen en la vida social” (Baczko 1991, 8).

Justamente por esa realidad específica del tiempo imaginario es que su institución constituye una apuesta central en el campo del poder. Al referirnos a su dimensión identitaria, tomamos en consideración aquellos mecanismos de apropiación y legitimación de las representaciones “oficiales” del tiempo de referencia que tienen lugar en el interior del campo del poder. Asimismo, las imágenes por las cuales un grupo se figura el pasado y el porvenir colectivo son objetos particularmente preciados en las luchas simbólicas a propósito de la percepción del mundo social. De ahí la importancia de las acciones tendientes a imponer una nueva construcción imaginaria del tiempo y del mundo, transformando los sistemas de clasificación, las categorías de percepción y apreciación.²⁸

²⁷ Cabe recordar que, para Castoriadis, en la institución identitaria del tiempo hay un “apoyo” de la sociedad en el “primer estrato natural”, es decir, en aquella capa de la naturaleza que resulta accesible a la percepción humana. En cambio, el contenido del tiempo imaginario “es esencialmente independiente de toda apoyatura sustantiva sobre el primer estrato natural: es pura creación de la sociedad considerada”. El tiempo como “imaginario histórico social” es emergencia de “eidé histórico-sociales, instituciones y significaciones imaginarias para la sociedad.” La alteridad de los tiempos socialmente instituidos por cada sociedad se define, justamente, por esta dimensión propiamente imaginaria, “poiética”. (1983, 149, 51) En este punto consideramos que el énfasis puesto por Castoriadis en la noción de creación o poiesis, si bien útil para oponerse a la idea determinista de una reproducción mecánica de las condiciones materiales, puede conducir empero a olvidar que esta producción libre de significaciones imaginarias no se opera en un vacío social. Si hay libertad en la creación de ideas-imágenes, se trata de una libertad condicionada y condicional, en tanto esta creación de imágenes está socialmente estructurada. Apoyándonos nuevamente en Bourdieu cuando se refiere a los productos del hábitus, podemos observar que las formas compartidas de percibir, vivir e imaginar el tiempo no son posibles sino por la coincidencia de las estructuras objetivas y las incorporadas, que configuran la experiencia que se tiene del mundo. Las representaciones o significaciones imaginarias con que están investidas los ritmos naturales y divisiones del calendario que los retoman, pueden entenderse como principios de percepción y apreciación, como esquemas de visión y división compartidos, producto de la incorporación de un tipo determinado de ritmos, cadencias, regularidades (naturales, sociales e individuales).

²⁸ Cabe destacar que estos enfrentamientos destinados a alterar o consolidar una determinadas formas de visión y división del tiempo se dan tanto en el plano colectivo, en las luchas y acciones organizadas de la vida política y religiosa, como en la vida cotidiana. En diferentes niveles, en diferentes ámbitos de juego, los agentes producen jugadas, emplean estrategias (estrategias que, por ejemplo, juegan con los intervalos cambiando el tempo de la acción) destinadas a modificar, producir o reproducir un determinado ordenamiento y representación del tiempo.

1.5.2. La legitimación del tiempo imaginario. Relatos y rituales

Podemos pensar que la legitimación de un determinado ordenamiento simbólico del tiempo, con su ubicuidad, periodización y cualidad características, se da fundamentalmente a través de lo que Lyotard llama "relatos". En efecto, estas narraciones (míticas, religiosas, políticas) eslabonan los sucesos, significándolos. Dan a la comunidad nombres propios (nombres de época, de lugares y personas) y la acreditan. Ahora bien, pareciera que al enunciar un determinado encadenamiento del tiempo estos relatos suprimieran, justamente, la sucesión. Lyotard sostiene que estos dispositivos de legitimación ponen fin a los sucesos, con la fuerza de las diferencias que en ellos nacen. Dice Lyotard que en este género de discurso "el desencadenamiento del ahora es domesticado por la reiteración del antes/después. El operador diacrónico o de sucesión no es puesto en tela de juicio, ni siquiera cuando es modulado. Este operador 'se traga' el acontecimiento y las diferencias que éste conlleva. Los relatos empujan el acontecimiento para llevarlo a sus confines." (Lyotard 1991, 175)

Volvemos a encontrar una paradoja intrínseca a la construcción social del tiempo. Por medio de los mismos instrumentos construidos para aprehender lo sucesivo, se instituye un tiempo cosificado que no deja lugar a la emergencia de lo imprevisible, lo nuevo, lo otro. Esto lo observamos por un lado, en la dimensión identitaria del tiempo, en relación con instrumentos tales como calendarios y relojes. Al referirnos al proceso de codificación del tiempo por el calendario, sostuvimos que al otorgar medida al tiempo, mediante su formalización en unidades invariables y por medio de la escritura, el tiempo identitario se niega como tiempo, como despliegue.

Se niega, para decirlo en términos de Castoriadis, como alteración y emergencia de alteridad. Por otra parte, se da también un proceso de cosificación del tiempo en su dimensión imaginaria, en relación ahora con instrumentos narrativos que encadenan y otorgan sentido a los acontecimientos. Para decirlo en términos de Lyotard, los dispositivos de legitimación (como los relatos y los mitos) neutralizan el acontecimiento tanto como lo enuncian, lo cuentan. Y en tanto suprimen el acontecimiento, mantienen a raya las diferencias que en él nacen.

Como los relatos globales, las prácticas rituales que los expresan y marcan hitos destacados en la vida cotidiana, en el ciclo de vida (p.ej. ritos de iniciación) y las puestas en escena de grandes ceremonias colectivas (p.ej. la fiesta, la conmemoración) son particularmente eficaces en la estructuración simbólica del tiempo social. Para Bronislaw Baczko, en estas acciones, representaciones y manifestaciones colectivas, está en juego la construcción de una "memoria colectiva para la cual..., a menudo los acontecimientos cuentan menos que las representaciones imaginarias a las que ellos mismos dan origen y encuadran." Pero, ante todo, está en juego la forma en que un grupo o sociedad se representa el porvenir. "Los imaginarios sociales", sostiene Baczko, "operan todavía más vigorosamente en la producción de visiones de futuro, en especial en la proyección sobre éste de obsesiones y fantasmas, de esperanzas y sueños colectivos." (Baczko 1991, 30)

En estos innumerables actos de reconocimiento se inculcan y perpetúan aquellos principios de visión y división compartidos, aquellas

imágenes del pasado y del futuro que, justamente, “hacen” el mundo, producen un “mundo de sentido común”, con un espacio y tiempo estructurados.²⁹ La eficacia simbólica de estos actos de reconocimiento reside, paradójicamente, en el desconocimiento por parte de los agentes de las relaciones de fuerza que se ponen en juego, de la “violencia simbólica” que hace posible la naturalización de ciertas formas de percibir, pensar y ordenar el tiempo. Es como consecuencia del ejercicio de esta violencia eufemizada, irreconocible y reconocida, que logra imponerse una determinada construcción del tiempo (en la dimensión identitaria como tiempo de referencia y en la imaginaria como tiempo de la significación).

Ahora bien, apoyándonos en la noción de arbitrario cultural de Bourdieu, podemos constatar ya no sólo la arbitrariedad del contenido de esta construcción del tiempo, sino también la arbitrariedad de su imposición. No sólo se legitima un determinado saber acerca del tiempo y se naturalizan determinados modos de categorización, principios de visión y división del tiempo mediante los relatos globales que los expresan, sino también se designan modos “legítimos” de determinar duraciones y especialistas reconocidos para fijar hitos privilegiados, etc. Es decir, no sólo se legitima qué ordenamiento simbólico del tiempo se impone, sino también se legitima el modo de imposición de ese ordenamiento y el poder de los “especialistas” (hechiceros, sacerdotes, gobernantes, científicos) que se ocupan de su manejo y su reproducción.³⁰

²⁹Para seguir más de cerca la terminología de Bourdieu, lo que se afirma en estos actos de reconocimiento es la “creencia”, esa adhesión indiscutida, prereflexiva que los agentes que participan de determinado juego, atribuyen a los presupuestos del espacio de juego (del campo). Se afirma, por ejemplo, la “creencia” que se atribuye a una construcción temporal o espacial arbitraria que ordena y regula las relaciones entre los participantes de ese campo. Dice Bourdieu que estos actos de reconocimiento, son el precio de la adhesión constitutiva propia de la pertenencia a un campo. Estos actos “en donde se engendra continuamente el no-reconocimiento (méconnaissance) colectivo son a la vez condición y producto del funcionamiento del campo” y sólo pueden llevarse a cabo “a condición de que la lógica del funcionamiento del campo como tal permanezca ignorada”. (1991, 116)

³⁰ Al margen y a propósito de la categoría de “arbitrario” que aquí volvemos a utilizar, podemos señalar que a partir de la tesis de Saussure acerca del carácter arbitrario del signo (esto es, que el signo significa algo, pero no en función de un referente externo, sino que adquiere valor dentro de un sistema de relaciones), muchos autores estructuralistas desvincularon el análisis de los objetos simbólicos de cualquier tipo de nexo referencial que pudiesen tener con el mundo social. Así, se tendió a centrar la atención en el juego interno de diferencias por el que se constituían los más diversos sistemas simbólicos (como serían, por ejemplo, el tiempo o el espacio en tanto sistemas de referencia). Esta tendencia se manifiesta en los primeros trabajos etnográficos de Bourdieu donde éste entiende que el ordenamiento del tiempo sólo puede aprehenderse mediante la reconstrucción del sistema de relaciones de oposición que lo configuran. Allí Bourdieu se proponía dar cuenta de la representación social del tiempo y el espacio analizando el juego que, en una determinada cultura, se da entre aquellos esquemas de clasificación que funcionan como principios de visión y división del mundo (día-noche, frío-caliente, etc.). Esta tendencia a autonomizar las construcciones simbólicas (como el tiempo, los mitos o la misma lengua) de sus condiciones sociales de producción y utilización, ha sido ampliamente puesta en cuestión (entre otros, por autores como Castoriadis o el mismo Bourdieu en trabajos posteriores). Consideramos que los abordajes sobre el tiempo que nos sirven aquí de apoyo, rompen expresamente con esta limitación: tratan al tiempo social como un producto de la historia que se constituye bajo determinadas condiciones en un universo social determinado, considerando así no sólo las funciones de conocimiento que desempeña el tiempo social de referencia en tanto ordenamiento lógico (en tanto código), sino también sus funciones políticas en tanto instrumento de poder.

Capítulo 2

EL TIEMPO EN EL TIEMPO

Cambios en las formas de percibir, determinar e imaginar el tiempo.

La experiencia y representación del tiempo compartida por los miembros de un grupo está directamente configurada por las situaciones y urgencias que los enfrentan a la necesidad de fijar comienzos y finales relativos, comparar duraciones, esto es, determinar el tiempo. Como hemos visto en el primer capítulo, principalmente en los ámbitos relacionados a la producción y reproducción de la vida, se hace más imperiosa la confección de un ordenamiento temporal y su conveniente incorporación por los individuos, en forma de *habitus*.

En este capítulo, procuraremos dar cuenta de la conformación histórico-social del tiempo, mediante el análisis de ciertas urgencias y situaciones que, principalmente en el campo económico, político y religioso, hacen imperiosa la objetivación de las estructuras temporales (en los cuerpos, en las prácticas, el lenguaje, las instituciones). Nos interesa, en particular, dar cuenta de aquellos mecanismos por los cuales se naturalizan, legitiman y oficializan determinadas formas de determinar, percibir e imaginar el tiempo. Haremos hincapié en el hecho de que los esquemas de clasificación temporal que estructuran la representación de cada grupo y hacen posible su organización, operan como medio de conocimiento y a la vez como instrumento de poder.

Cabe aclarar que a lo largo de este capítulo nos valdremos de las categorías de “tiempo identitario” y de “tiempo imaginario” para ordenar nuestra exposición. Nos ocuparemos, por lo tanto, de ciertas transformaciones fundamentales en los modos de determinar y medir el tiempo, por un lado; y los modos de percibirlo e imaginarlo, por otro. A la vez, procuraremos subrayar mediante el estudio de procesos concretos la imbricación entre ambas dimensiones, a la que hiciéramos referencia en el primer capítulo.

Antes de desarrollar este análisis, nos plantearemos cómo ha sido pensada y cómo puede pensarse la diversidad de las formas de instituir socialmente el tiempo. Haremos, por lo tanto, algunos señalamientos previos de orden metodológico, con el objeto de reflexionar acerca de nuestro propio aparato categorial y de las taxonomías temporales que ponemos en juego al pensar “el tiempo en el tiempo”.

2.1. Alteridad en el tiempo y alteridad de tiempos (sucesión y simultaneidad)

Al analizar las formas de determinación del tiempo en sociedades preestatales o en estados rurales relativamente autárquicos, Norbert Elias observa que, cuando estos ámbitos (de la producción de alimentos y las ceremonias rituales) se encuentran fuertemente vinculados a los ritmos naturales y biológicos, en el ordenamiento social del tiempo se destacan más nitidamente los procesos recurrentes que los procesos sucesivos e irrepetibles. Por esto, dentro de las concepciones temporales propias de los “estadios agrícolas primitivos” no existen elaboraciones acerca de “la sucesión de los años que no vuelven nunca”, pero sí se desarrolla el conocimiento acerca del curso de las estaciones, proceso que recurre inevitablemente a la misma pauta. (1989, 17)

Así, en sociedades eminentemente rurales, los hombres no poseen un sentido del tiempo en abstracto como algo que transcurre. La percepción del tiempo es discontinua. Los fenómenos que se toman como marco de referencia temporal son puntuales, se dan esporádica y ocasionalmente. De ahí que las referencias temporales no se encadenen en una línea continua (que vincula días, meses y años), sino que se perciben como puntos específicos, manifestaciones intermitentes de lo que nosotros conocemos como una serie de transformaciones continuas.

Prevalece en estos grupos un tipo de determinación del tiempo centrada en la interpretación de señales intermitentes para definir momentos, para calcular “ocasiones”. Se trata de una determinación discontinua del tiempo, en tanto depende de la percepción directa de acontecimientos específicos, tales como un terremoto, la aparición de la luna nueva, el cambio de dirección del movimiento del sol, etc. Los individuos se apoyan en los cambiantes estados de la naturaleza y los movimientos de los astros para pronosticar el “tiempo oportuno”: el tiempo en que se debe sembrar o cosechar, el tiempo en que se practicarán determinados ritos o darán ofrendas a los dioses para apartar los peligros posibles.

Para Elias, la determinación del tiempo de tipo intermitente y puntual corresponde al acervo social de saber desarrollado en sociedades pequeñas y poco diferenciadas, predominantemente agrícolas. En su ensayo Elias aplica la expresión “representación primitiva del tiempo” a la diversidad de las formas de experimentar el tiempo que responden a las exigencias propias de estas sociedades “más simples”. Así, por ejemplo, le resulta posible equiparar la experiencia del tiempo de los indios pueblo (apoyándose en las ricas investigaciones antropológicas de Edward Hall), la de un Estado-aldea nigeriano y la de ciertas tribus indígenas del Amazonas. En tanto grupos tribales o Estados rurales, estos pueblos manifiestan “actitudes sociales” propias de un nivel “inferior” de desarrollo social. Comparten una determinada forma de regular las actividades colectivas y de orientarse en el mundo basada en una percepción discontinua y sociocéntrica del tiempo.

En el marco de ese análisis, resulta asimismo equiparable la experiencia del tiempo como un *continuum* propia de sociedades “desarrolladas”. Dice Elias que “aunque las diferencias entre los Estados nacionales pueden ser muchas, tanto unos como otros tienen, como

“desarrolladas”. Dice Elias que “aunque las diferencias entre los Estados nacionales pueden ser muchas, tanto unos como otros tienen, como representantes del mismo estadio de desarrollo social, ciertas características comunes de personalidad, entre las cuales se encuentra la experiencia del tiempo.” Podemos notar que desde esta perspectiva, se pone de relieve la construcción histórica de la experiencia del tiempo y las diferencias en las formas de percibir, representar y medir el tiempo se establecen en correspondencia con una noción “desarrollista” de la historia. Así, la variación de las formas de percibir y experimentar el tiempo se da fundamentalmente “cuando las sociedades están en niveles distintos de evolución social” (Elias 1989, 150-151).

Ahora bien, es importante aclarar cuál es para Elias el principio organizador de la evolución en el campo del saber, que permite el paso de instrumentos cognitivos y medios de orientación (como el tiempo) más simples a otros más desarrollados. Para Elias, un aspecto central del largo “proceso de aprendizaje de la humanidad” es “un cambio totalmente específico en la actitud humana respecto a los objetos de saber”: un cambio en la relación entre *compromiso* y *distanciamiento*. (1989, 40)³¹ Tomando como eje este principio organizador, Elias analiza la evolución del saber humano, en general, y del tiempo como símbolo de orientación, en particular.

Conforme con esto, Elias dice que en los estadios agrícolas primitivos, donde es poco o inexistente el distanciamiento de los individuos frente a los procesos naturales, los hombres determinaban el tiempo de manera ingenuamente egocéntrica. Los conceptos temporales con los cuales piensan y se comunican los hombres en estos estadios, equivalen a “síntesis de nivel inferior”. Se trata de síntesis “particularizantes” que los hombres forjan al relacionar acontecimientos diversos con los fenómenos recurrentes que les sirven como pautas de referencia. En este nivel conceptual se encontraría, por ejemplo, el uso del concepto “sueño” para aludir a lo que hoy entendemos por “noche”, de “cosecha” para referirse a nuestro concepto de “año” o de “luna” para el concepto de “mes”. En cambio, los conceptos temporales que usamos actualmente son “síntesis de nivel superior”, de tipo “generalizante”: no se refieren a la percepción directa de un fenómeno, ni a la subjetividad del que los enuncia. Se desvinculan del grupo de referencia y la situación en que se utilizan. (Elias 1989, 51)³²

³¹ Elias considera que en los estadios “inferiores” de este proceso evolutivo, los individuos experimentan cotidianamente frecuentes “situaciones críticas” de un alto nivel de riesgo. Estas situaciones en las que se imponen eventos coactivos (naturales o sociales), que los individuos viven como peligros indefectibles, se distinguen por un elevado grado de “compromiso” (Engagement), esto es, por un alto nivel de carga afectiva en el saber. Según Elias, la incapacidad de autocontrolarse (el escaso “distanciamiento” de los individuos frente a los objetos de saber), tiene como contrapartida un alto nivel de carga emotiva, que da lugar a formas de pensamiento y de acción “ingenuas”, egocéntricas y sociocéntricas.

³² Ciertamente, Elias toma recaudos para no dar a entender que los conceptos temporales de los estadios superiores de desarrollo “sean más inteligentes o ‘mejores’” que las “síntesis de nivel inferior”. El concepto de evolución, tal como él lo entiende (y defiende como modelo teórico para un conocimiento social “distanciado”), no debe cargarse con juicios de valor, no debe teñirse de aspectos “ideológicos”. Él advierte que las “síntesis de alto nivel” son tales, “simple y sencillamente porque son posteriores, porque han nacido en una fase posterior de una larga cadena de sociedades, en cuya secuencia se fue incrementando el saber social, sin que nadie lo planease.” (1989, 192) Podemos pensar, en este sentido,

Una perspectiva fundamentalmente diacrónica como la sostenida por Elias, consideramos, puede ser muy útil en el plano metodológico. Al permitir reconocer las formas de saber acerca del tiempo que se han dado históricamente en sociedades o grupos sociales diversos, hace posible identificar tipos de determinación y representación del tiempo. Puede distinguirse, por ejemplo, entre conceptos temporales particularizantes y generalizantes; entre tiempos discontinuos y continuos, cíclicos y lineales, etc.

Una tipología tal de formas de determinar y representar el tiempo podría ponerse en correspondencia con una determinada tipología de formaciones sociales. Así, por ejemplo, teniendo en consideración que la necesidad de determinar el tiempo surge principalmente en los ámbitos asociados a la producción y reproducción de la vida, podríamos vincular diferentes regímenes temporales con modos de producción y modos de desarrollo particulares.³³ Podrían diferenciarse por un lado, formas predominantemente discontinuas de determinar el tiempo, basadas en conceptos particularizantes, propias de las sociedades no organizadas en estados (sociedades agrarias o de pastores) y de los estados tradicionales donde prevalece el modo de desarrollo agrario; y, por otro, formas continuas organizadas en torno a los conceptos generalizantes del calendario y del reloj,

que el saber social acerca del tiempo del que dispone la civilización moderna occidental es el resultado de la acumulación de observaciones, invenciones y técnicas particulares que permiten determinar la duración de los fenómenos y comparar acontecimientos sucesivos. Compartimos la idea de que las sociedades poseen y transforman técnicas suficientemente complejas para orientarse mejor en el mundo, acumulan descubrimientos e invenciones diversas para conocer y dominar mejor su entorno. Sin embargo, por los motivos que más adelante exponremos no consideramos conveniente entender esta acumulación de conocimientos en términos de evolución. Preferimos, además, evitar referirnos a un desarrollo del saber por la "humanidad". Esta expresión u otras similares, pueden dar a entender que la acumulación de conocimientos y técnicas, resulta de una supuesta "naturaleza de la "humanidad" (y no tanto de coyunturas concretas en donde se articulan contribuciones de culturas diversas y se orientan en un sentido similar). Hablar de desarrollo del saber por la "humanidad" puede, además, conducir a identificar las acumulaciones con un periodo histórico determinado (un estadio "desarrollado", o la "modernidad") o con una civilización determinada (la civilización occidental). Las reflexiones de Lévi-Strauss en torno a las formas de historicidad que trataremos más adelante, posiblemente, sean pertinentes para esclarecer esta cuestión. (Véase 2.7. "Los tiempos de la Conquista. Repetición y Diferencia")

³³ Utilizamos estos conceptos en el sentido que lo hace Manuel Castells. Si los modos de producción se caracterizan por el principio estructural que rige la apropiación, distribución y uso del excedente de la producción, los modos de desarrollo se distinguen por los recursos tecnológicos que constituyen la fuente de productividad que finalmente determina el nivel y la calidad del excedente. Sobre esta base, Castells distingue al capitalismo y al estatismo como los dos modos de producción predominantes en nuestro siglo. En el capitalismo, orientado a la maximización de la ganancia, el excedente es apropiado por el capital sobre la base del control privado de los medios de producción y circulación. En el estatismo, orientado a la maximización del poder, el control del excedente es externo a la esfera económica, estando en las manos de los holdings de poder estatales. En lo que respecta a los modos de desarrollo, destaca el agrario, el industrial y el informacional. El primero sería el predominante cuando el incremento del excedente resulta del aumento cuantitativo del trabajo y de los recursos naturales (particularmente la tierra) en el proceso de producción. En el industrialismo, la fuente de productividad reside en la introducción de nuevas fuentes de energía y en la habilidad para descentralizar el uso de energía a lo largo del proceso de producción y circulación. En el informacionalismo, un nuevo modo de desarrollo orientado hacia el desarrollo tecnológico, la fuente de productividad reside en la generación de conocimiento, el procesamiento de información y la comunicación simbólica. (Castells, 16-17)

en los estados industriales modernos (distinguiendo a su vez, las particularidades entre el capitalismo y el estatismo, como modos diferentes de producción). En esta línea, podríamos preguntarnos qué formas de percibir, representar y determinar el tiempo se instituyen en nuestro mundo contemporáneo, si entendemos que en él prevalece el informacionalismo como nuevo modo de desarrollo.

El privilegio de los procesos de largo alcance, es decir la sucesión, nos permite dar cuenta de la construcción histórica de nuestra forma actual de pensar el tiempo. Adoptando esta perspectiva, podemos descubrir justamente la alteridad del tiempo en el tiempo, la diferencia de las formas de instituir el tiempo por diferentes sociedades. Ahora bien, esta perspectiva se vuelve problemática si se inscriben esos regímenes temporales, estos "tipos" de determinación del tiempo en una línea continua y única de desarrollo que va de formas "primitivas" a formas "desarrolladas" de determinar el tiempo (formas desarrolladas que coinciden, por cierto, con la experiencia temporal propia de civilización occidental).

Decimos que resulta problemático, puesto que mediante esta operación se está aplicando un mismo sistema de referencia a todas las culturas por igual. Consideramos que, justamente al estudiar "el tiempo en el tiempo", precisamos dar cuenta del marco de referencia temporal con el cual ordenamos nuestra representación y mediante el cual nos autodesignamos "desarrollados", "civilizados" o "modernos". El hecho de utilizar con fines descriptivos unas categorías clasificatorias y unas divisiones cronológicas determinadas (que pueden tener en muchos casos un gran valor instrumental), no autoriza a olvidar que estas taxonomías son construcciones que le sirven a nuestra propia cultura para ubicarse, darse orden.³⁴

En efecto, desde sociedades que se autodesignan "desarrolladas", se agrupan otras - por cierto, de lo más diversas - bajo la denominación de sociedades "primitivas" o "simples". Con esto, se tiende a homogeneizar toda una serie de culturas que no se han desarrollado en un sentido análogo a la propia. Ahora bien, esto no significa necesariamente que esas culturas no se hayan desarrollado, sino que su desarrollo no es dotado por nosotros de significación. Estas formas sólo nos interesan para definir, por contraste, nuestra experiencia contemporánea del tiempo (experiencia particular que, sin embargo, sirve de regla con autoridad universal para traducir regímenes temporales heterogéneos).

Así, en los enfoques que hacen uso de la noción de evolución se tiende a interpretar la variedad de las formas culturales como manifestaciones de un mismo principio organizador, un único proceso evolutivo de la "humanidad", que parte de estadios inferiores, primitivos y desemboca en estadios posteriores, desarrollados. Ahora bien, si se sitúa la diversidad de cada configuración cultural en un eje único y continuo de evolución, queda relativizada la pluralidad. A la vez, se relativiza la misma alteridad cultural. Como señala Lévi-Strauss, al trazar una línea general de desarrollo la humanidad deviene una sola e idéntica a sí misma. Todo lo otro es reducido a

³⁴ Cabe insistir, por cierto, en que no cuestionamos aquí la necesidad analítica de agrupar formas diferentes bajo categorías generales de clasificación. Lo que sostenemos es que esas categorías sólo se aplican al pasado a partir de una hipótesis retrospectiva.

lo mismo. Lo "original" de esta perspectiva es, en todo caso, que esa unidad e identidad se realizan progresivamente. Pero la variedad de formas culturales deviene aparente: sólo ilustra los momentos o "estadios" de un proceso único. (Lévi-Strauss 1961, 23-24)³⁵

¿Cómo dar cuenta, desde una perspectiva evolucionista, de aquellas formas contemporáneas diferentes a las formas que se clasifican como "desarrolladas", "civilizadas"? Esto resulta problemático incluso en aquellas interpretaciones multilineales de la evolución social que, revitalizando y superando los reduccionismos de las teorías evolucionistas del siglo XIX, sostienen que hay varias líneas de desarrollo evolutivo seguidos por diferentes sociedades. También en el enfoque de Elias, donde prevalece una concepción mucho más compleja del cambio social, el lugar que se asigna a aquellas sociedades contemporáneas en las que no predomina la representación de un tiempo lineal y continuo, no se define sino en términos muy ambiguos. Más aún: no se plantea la diferencia de formas de determinar, percibir e imaginar el tiempo en el seno de las mismas sociedades industriales modernas.

¿Cómo reparar en la heterogeneidad de formas de percibir, representar y determinar el tiempo en el interior de una misma sociedad si se la entiende a ésta como un todo orgánico? ¿Qué lugar ocupa el saber acerca del "tiempo oportuno" en sociedades donde también existen calendarios y relojes, esto es, una forma continua de determinar el tiempo? Estas formas discontinuas de determinar el tiempo ¿son acaso explicables como arcaísmos, "supervivencias" de un estadio anterior o catalogables también como formas modernas en tanto responden a necesidades actuales determinadas? Y más específicamente,

³⁵ No podemos detenernos aquí a analizar con profundidad las diversas posiciones del debate que, en el ámbito de la antropología y los estudios culturales, se entabló en torno al evolucionismo y luego también, en torno al llamado relativismo cultural. Tomamos sí algunos elementos para poner en cuestión la noción de evolución, puesto que ésta es una de las significaciones centrales con que está investida la representación del tiempo propia de las sociedades que se autodesignan "modernas" (tiene que ver, como veremos más adelante, con la "cualidad" y el sentido del tiempo imaginario moderno). Por su vinculación con esta representación del tiempo, nos detenemos en la perspectiva "desarrollista" de Elias, en este caso, acerca del desarrollo del saber sobre el tiempo. No obstante, para ser justos, cabe señalar que, en otras obras, este autor expone su perspectiva de modo mucho más complejo y fundamentado, prestando atención incluso a las transformaciones que a través de distintos momentos históricos y en diferentes contextos nacionales sufren las mismas categorías que él considera centrales en el análisis de procesos de largo plazo, a saber, las categorías de "civilización", "desarrollo" y "evolución". Nos limitamos aquí a advertir que la concepción evolutiva de la "historia" y del cambio histórico que defiende éste, como también otros teóricos, resulta sumamente problemática. Como bien señala Augé, el lenguaje del paradigma evolucionista ha quedado en desuso, "aunque sólo sea porque la historia ha marchado demasiado velozmente para permitir que la evolución pudiera presentar sus pruebas". De todas maneras, aclara Augé, "los datos ya estaban cargados desde la primera expedición colonial... y desde los primeros ejercicios etnológicos" (1995, 12). Particularmente, la noción de evolución se volvió problemática de facto, por la transformación radical de los colonialismos europeos, y de las relaciones que se habían mantenido tradicionalmente con los pueblos "primitivos" colonizados en nombre de la civilización más evolucionada. En general, la crisis del mundo colonial contribuyó al cuestionamiento de una serie de conceptos totalizadores con los cuales se trabajaba (y se trabaja) en el campo de las ciencias sociales. Puso en crisis, fundamentalmente, la idea de una historia unitaria. Más adelante, retomaremos estas transformaciones, para referirnos a la idea de modernización, a la noción de progreso y a la crisis actual de la concepción unitaria de la historia. (Véase 2.10. "Tiempo imaginario: lógica temporal de la modernidad")

¿cómo dar cuenta de las temporalidades fuertemente rurales que se insertan en los ritmos de nuestras ciudades contemporáneas y de los tiempos fundamentalmente cíclicos de la vida doméstica en un sistema económico crecientemente globalizado?

En efecto, hoy las comunidades rurales (los grupos de campesinos, de pastores, pescadores) y las domésticas forman parte de unidades políticas y económicas mayores. Las experiencias discontinuas, cíclicas y los conceptos particularizantes acerca del tiempo en estas comunidades conviven y se resignifican por su articulación con formas temporales mundializadas, predominantemente continuas y lineales. En este contexto, el enfoque de Elias, centrado en procesos de largo alcance, resulta pertinente en tanto reconstruye las condiciones históricas por las que se configuraron estas formas lineales y "generalizantes" de determinar y experimentar el tiempo que compartimos diferentes grupos, naciones e individuos, al nivel de "civilización". Pensar con Elias en la continuidad de un proceso civilizatorio nos ayuda a comprender el movimiento por el cual se instituye el tiempo social que regula las interacciones de la llamada "sociedad global" y cuyas periodizaciones, hitos y sentido orientan la percepción y la vida cotidiana de aquellos que la habitan.

Por su parte, privilegiar el eje de la sincronía, puede permitirnos dar cuenta de los contactos, encuentros y desencuentros entre diversas formas de determinar, pensar e imaginar el tiempo. Esto hace posible dar cabida a la diversidad de formas temporales sin por ello reducirlas a momentos inscritos en una línea continua de desarrollo. Estas formas diferentes pueden ser entendidas, de este modo, como modalidades que se atraviesan, superponen y enfrentan en el interior de una misma sociedad.

Así, nuestra mirada apunta, menos a descubrir la dirección global del desarrollo de la experiencia temporal como a marcar rupturas, quiebres entre regímenes temporales heterogéneos. Si la atención al eje de la diacronía nos permite reparar sobre la construcción histórica de la experiencia temporal y no perder de vista las relaciones de distinta índole que pueden darse entre múltiples pautas civilizatorias, en términos de Elias, entre series históricas diversas, en términos de Foucault.³⁶; la mirada sincrónica descubre la heterogeneidad de las formas de percibir el acontecimiento, de representar y determinar el tiempo y repara en las desigualdades en cuanto a la producción, consumo y distribución de tiempo en el interior mismo de nuestras sociedades.

Podemos observar, finalmente, una coincidencia entre las diferentes miradas posibles (privilegio de la diacronía o la sincronía) y nuestro propio objeto (formas de instituir el tiempo). Esta coincidencia no parece, por cierto, casual. Los diferentes enfoques teóricos en los cuales una de estas miradas

³⁶ Ahora bien, si renunciamos a trazar una única línea de relato para explicar el desarrollo de la forma de determinar y percibir el tiempo, no significa de ningún modo que nos consideremos libres de toda perspectiva etnocéntrica. Por el contrario, todas las distinciones y periodizaciones de las que hacemos uso para marcar rupturas o continuidades (como por ejemplo, la distinción entre culturas modernas y no modernas, o el uso de categorías historiográficas como la de "Edad Media") procuran dar cuenta, por contraste, de nuestras formas actuales de experimentar y determinar el tiempo. Y, obviamente, lo hacemos según nuestros intereses, nuestra situación presente y en función de nuestros parámetros de referencia.

privilegiado la continuidad o a ruptura, la serie o el acontecimiento - es decir, que se hayan puesto en uso las categorías de un tiempo continuo y lineal o bien las de una representación discontinua del tiempo como "tiempo oportuno"-, resulta fundamentalmente de una diferencia de localización del observador.

No consideramos aquí que las diferentes formas de percepción del tiempo y el acontecimiento sean propias de la naturaleza o esencia de las sociedades, civilizaciones ("pre-modernas" o "modernas"; "estacionarias" o "históricas") o asimismo de ciertas ideologías o partidos ("conservadores" o "progresistas"; de "derecha" o "izquierda"). Más adelante volveremos, desde otra perspectiva, a ocuparnos de este falso dilema entre sucesión y simultaneidad, entre identidad y alteridad.³⁷

2.2. Rítmica de la vida cotidiana: el tiempo oportuno del "quehacer"

La mayoría de las formas de medición temporal, reiteramos, han surgido en estrecha relación con las prácticas orientadas a la producción y reproducción de la vida.³⁸ En muchos grupos la organización temporal de la vida individual y social configura y es configurada por tiempos de trabajo fuertemente dependientes de los ritmos biológicos y naturales. Enfatizando particularmente en el carácter estructurado y estructurante de las prácticas productivas, Edward Thompson habla de una "definición ocupacional del tiempo" propia de comunidades de pescadores, marineros, campesinos, artesanos. En las formas de notación temporal de estos grupos se manifiesta una notoria "**orientación al quehacer**". (Thompson, 1967, 245)

La "orientación al quehacer", señala Thompson, es la más efectiva en las sociedades campesinas y continua siendo de gran importancia en las industrias locales y domésticas. Pensamos que, en este contexto, referirse a un tiempo orientado al que-hacer resulta sumamente pertinente, dado que remite, precisamente, a aquellas prácticas cotidianas necesarias para la subsistencia. Si habláramos, en cambio, de un tiempo "orientado al trabajo" (o como también lo hace Thompson, de una "definición ocupacional" del tiempo) correríamos el riesgo de cargar la expresión con las connotaciones propias de la noción moderna de trabajo.³⁹

³⁷ Véase, principalmente, la sección 2.7. "Los tiempos de la Conquista. Repetición y diferencia"

³⁸ En comunidades rurales y domésticas, estas prácticas ponen claramente de manifiesto la imbricación de los ritmos sociales y naturales y la inexistencia de un "tiempo social" y un "tiempo natural" como categorías de pensamiento diferentes. Como hemos señalado en el primer capítulo, a propósito de las categorías de "tiempo natural" y "tiempo social", estas categorías sólo se instituyen como diferentes y diferenciables a partir de la concepción propiamente moderna del individuo, la naturaleza y la sociedad como compartimentos estancos.

³⁹ En su sentido moderno, "trabajo" tiende a aplicarse a aquellas actividades que tienen como objetivo la producción de bienes y servicios, pero que tienen lugar en la esfera pública y son remuneradas como tales. Nos extenderemos en la concepción moderna del trabajo en "2.9.1.1. La valorización del tiempo. Del tiempo del quehacer al tiempo de trabajo"

Las formas de determinar el tiempo “orientadas al quehacer” aparecen fuertemente asociadas a los ritmos naturales (el ir y venir de las mareas, los ciclos de la luna, las estaciones). Son, por lo general, formas discontinuas e intermitentes de percibir y determinar el tiempo: éste no se mide como un flujo continuo, sino que se calculan ocasiones, momentos. Como señala Norbert Elias, estas modalidades discontinuas de calcular tiempos se asocian a **saberes acerca del “tiempo oportuno”**. Los especialistas en la determinación del tiempo que detentan estos saberes en sociedades rurales, suelen ser personajes como hechiceros o sacerdotes (esto es, aquellos que, en el seno de un grupo, tienen el monopolio de la manipulación legítima de los bienes simbólicos). Ellos se apoyan en la observación de los astros o ciertos fenómenos naturales para determinar el tiempo *en que* es conveniente la realización adecuada de determinados actividades colectivas, quehaceres domésticos, agrícolas, etc.⁴⁰

En muchas sociedades donde entran en relación formas culturales diversas, estos saberes particulares acerca del “tiempo oportuno” conviven con un saber acerca del tiempo más abarcador que se instituye como “oficial”, como es el caso del calendario. En este sentido, Bourdieu, al estudiar la sociedad cabil, habla de ciertos “saberes o prácticas oficiosos o secretos” que se diferencian de los saberes oficiales más marcados por la tradición y el calendario islámicos. Se refiere a aquello que el campesino cabileño denomina “cálculo de momentos” (es decir, lo que para Elias sería el saber acerca del “tiempo oportuno”). Este cálculo, escribe Bourdieu, es objeto de un saber transmitido exclusivamente a “los notables” (a los ancianos de las familias más respetadas), encargados de “recordar la fecha de las grandes ceremonias colectivas, ritos oficiales e imperativos que, como los ritos agrarios, involucran a todo el grupo porque desempeñan una sola y única función para todos los miembros del grupo, o a quienes corresponde imponer el inicio de las recolecciones” (1991,324)

Se trata aquí, sin duda, de formas de regulación temporal claramente orientadas al “quehacer”. Podemos apreciar que aquí la regulación del uso del tiempo aparece, únicamente, en relación con un interés puntual y con las condiciones sociales y físicas de su utilización oportuna. Es imposible dar cuenta de estas formas de determinar el tiempo sin considerar las maneras de hacer y, menos aún, sin aludir a la noción de oportunidad, de ocasión. Esto es lo que lleva a Castoriadis a hablar de un “tiempo del hacer”. Para él, éste contiene el “hacer adecuado”, contempla el momento oportuno o propicio. Ésto equivale, explica Castoriadis, a lo que para los sofistas constituía el problema del *kairos*: el problema del “instante propicio y lapso de crisis, ocasión de decisión”. “El tiempo es aquello de lo cual hay *kairos* ... , y el *kairos*

como tales. Nos extenderemos en la concepción moderna del trabajo en “2.9.1.1. La valorización del tiempo. Del tiempo del quehacer al tiempo de trabajo”

⁴⁰ En su poema “Los trabajos y los días” Hesíodo nos presenta una buena ilustración de este saber acerca del “tiempo oportuno”, orientado a un quehacer particular. Tomamos como ejemplo uno de los fragmentos citados por Le Goff “En el tiempo en que la esfera del sol penetrante pierde el ardor sudorífero, cuando Zeus todopoderoso trae las lluvias otoñales, y el cuerpo del hombre se vuelve mucho más ágil - entonces, en efecto, la estrella Sirio pasa sobre la cabeza de los hombres destinados a morir, sólo por poco tiempo durante el día, y disfruta permanecer más durante la noche-, en ese tiempo es del todo inmune del roer de las carcomas la madera del bosque, talada por el hierro... en ese tiempo debes talar la madera del bosque....” (Le Goff, 1991, 200. Las cursivas son nuestras)

es aquello en lo cual no hay mucho tiempo". Es decir, hay urgencia y ninguna posibilidad de demora, de "*distanciamiento*" (Castoriadis 1983, 25).

Consideramos que este "tiempo del hacer" del que habla Castoriadis, y el concepto más acotado de "tiempo del quehacer" que utiliza Thompson, tienen que ver con una lógica de las prácticas cotidianas, que pasa por una lógica de la acción y una lógica del tiempo. Es interesante notar que constantemente en nuestras prácticas cotidianas nos orientamos y actuamos, como los especialistas del tiempo en sociedades agrarias, determinando ocasiones propicias, calculando momentos. No se trata aquí de acciones guiadas por un cálculo estratégico, por un plan deliberado: se trata de acciones orientadas por lo que Bourdieu llama "sentido práctico" como "sentido de porvenir posible". En las prácticas orientadas por el *habitus*, el tiempo se vive, se usa. El tiempo apremia, "pasa", se acelera, se detiene. La explicitación y el "distanciamiento" de esos ritmos vividos es sino imposible, carente de sentido. Porque, en efecto, no urge tanto registrar ritmos objetivos, sino más bien reconocernos en esos ritmos y poder ordenar en función de ellos nuestras acciones e interacciones.

Así, gran parte de las rutinas e interacciones de nuestra vida cotidiana se rigen más por las disposiciones temporales incorporadas del *habitus*, que por la observancia a normas, códigos o instituciones que regulan el uso del tiempo. Al funcionar como "sentido del juego", el *habitus* puede pautar adecuadamente la ocasión y duración de un discurso, una interrupción, un silencio, una mirada. Puede discernir en cuáles situaciones ciertos cambios de *tempo* resultan convenientes. Ciertamente, la duración y el *tempo* (la velocidad) es diferente en encuentros efímeros o interacciones más duraderas, en los diferentes ámbitos de la vida cotidiana (el trabajo, el ocio, la familia) o en los diferentes momentos de la interacción (por ejemplo, la presentación o la despedida).

El hecho de que compartamos con los demás, como miembros de un determinado grupo, ciertas formas de marcar el comienzo, fin y la duración de los contactos, los encuentros (visuales, verbales, físicos), es resultado de la homología de nuestras disposiciones temporales. Podríamos decir que la puesta en funcionamiento de estos esquemas temporales incorporados compartidos, define, en cada grupo, un ordenamiento temporal determinado de las interacciones sociales. Define una rítmica particular de la interacción.⁴¹

Como analizamos en el primer capítulo, las representaciones y acciones guiadas por las intuiciones del *habitus* como "sentido práctico" presentan siempre una parte de incertidumbre, de vaguedad, de apertura.⁴² De ahí que formas discontinuas de determinación del tiempo, centradas en el "tiempo oportuno" (el cálculo de momentos) se caractericen por su indeterminación. Si se quiere, esta indeterminación podría entenderse como propia de los conceptos temporales "particularizantes" o de las formas ingenuas y sociocéntricas que Elias atribuye a estadios primitivos de desarrollo del saber.

⁴¹ El estudio sistemático de este ordenamiento, el análisis de sus diferenciaciones posibles (según duración, intensidad, *tempo*) desde una perspectiva cultural e histórica, nos llevaría probablemente a un área en el estudio de la vida cotidiana que podríamos llamar "Rítmica de la vida cotidiana".

⁴² Véase en el primer capítulo, la sección 1.3.1. "Las estructuras temporales del *habitus*".

Aquí preferimos, empero, pensar con Bourdieu que esta indeterminación es característica de lo que él llama “lógicas prácticas”⁴³

Pero no se nos malentienda. Distinguir entre formas de determinación del tiempo que se orientan según esta lógica práctica o pre-reflexiva y aquellas que lo hacen según una lógica propiamente “lógica” o discursiva, no supone catalogar a las primeras de “primitivas” y las segundas de “civilizadas”. Coincidimos con Bourdieu en que “la representación que corrientemente se forma de la oposición entre ‘primitivo’ y ‘civilizado’ proviene de que se ignora que la relación establecida... entre el observador y lo observado es un caso particular de la relación entre el conocer y el hacer, entre la interpretación y la utilización, entre el dominio simbólico y el dominio práctico, entre la lógica lógica, es decir, armada con todos los instrumentos acumulados de la objetivación, y la lógica universalmente prelógica de la práctica.”(1991,41).⁴⁴

Queda claro, por lo tanto, que las formas discontinuas de percibir y determinar el “tiempo oportuno” y la experiencia y representación cíclica del tiempo, no son atribuibles en forma exclusiva a las llamadas sociedades “arcaicas”, sino más bien a toda relación práctica con el mundo. Estas modalidades tienen que ver, ante todo, con un tiempo del “quehacer” (aplicable, incluso, al tiempo del quehacer intelectual dentro del campo académico). Podemos entender, por lo tanto, que el ordenamiento temporal, la rítmica de las prácticas cotidianas de todo nativo (inmerso en un espacio de juego, en un campo determinado) obedecen a una “lógica práctica”, y presentan la coherencia parcial y la indeterminación propia de las percepciones, pensamientos y acciones generados por el *habitus* como sentido del juego.

Nos interesa destacar aquí, por una parte, el hecho de que la diferencia entre formas de determinación y percepción del tiempo (discontinuas y continuas, cíclicas y lineales) radica fundamentalmente en sus formas de objetivación: la objetivación de ritmos y cadencias naturales y sociales en los cuerpos (es decir, su incorporación), o bien su objetivación en el lenguaje, en prácticas rituales, códigos o instituciones sociales determinados. Al tomar en consideración las diferentes formas de objetivación de las taxonomías

⁴³ Entendemos que estas lógicas organizan los pensamientos, las percepciones y las acciones, transfiriendo los principios incorporados del *habitus* a las situaciones más dispares. Según Bourdieu, los principios del *habitus* dan orden a la acción, introduciendo la distinción, dividiendo el mundo en entidades opuestas, estableciendo y combinando homologías entre esas oposiciones. Así, tomando el ejemplo del campo religioso en la sociedad cabil, podemos ver que las prácticas rituales ponen en funcionamiento taxonomías temporales manejadas en estado práctico (como por ejemplo “sol” y “luna”). La indeterminación de estos esquemas clasificatorios permite establecer analogías (luna-mujer, o luna-noche o luna-mes) y relaciones de homología entre las oposiciones (noche/día luna/sol mujer/hombre). Bourdieu sostiene que estas categorías están a la base de las más diversas acciones y representaciones, puesto que se transfieren en “estado práctico”, sin acceder a un nivel consciente, a distintas situaciones y ámbitos de la vida. Bourdieu insiste en que estos principios actúan fuera de toda obediencia consciente a una norma, explicitación o cálculo estratégico (fuera de todo posible “distanciamiento”)

⁴⁴ Cabe destacar que estas distinciones están muy marcadas por una preocupación que prevalece en casi toda la obra de Bourdieu, a saber, la de objetivar el trabajo propiamente científico de objetivación (y así salvar la posición del observador, es decir, del intelectual). En tanto Bourdieu insiste en la necesidad de un análisis de la lógica específica y las condiciones de posibilidad del conocimiento teórico, considera igualmente necesario un análisis de la lógica específica del conocimiento “práctico”.

temporales, podemos dar cuenta de los múltiples ordenamientos temporales que dan los individuos a sus las acciones e interacciones cotidianas. Podemos así considerarlas, como sostuvimos más arriba, como diferentes modalidades de representación, ordenamiento y utilización del tiempo, partícipes de una misma contemporaneidad.

Así, encontramos formas de establecer hitos temporales, clasificar, comparar y establecer duraciones que, si bien conviven en la mayoría de los casos con las clasificaciones oficiales del calendario, presentan una menor abstracción. Esto no significa, empero, que no constituyan formas efectivas y a la vez públicas de clasificar las duraciones. Su particularidad, en todo caso, reside en que pierden su sentido si se las desvincula de las prácticas cotidianas, de los “quehaceres” compartidos por los miembros del grupo y del lugar en donde éstos se efectúan. Esto es claro, por ejemplo, en algunos países orientales donde es habitual determinar duraciones comparándolas con el lapso de “una cocción de arroz”. Asimismo, en América Latina, podemos encontrar que, para determinar la duración de eventos y de trayectos se toma como unidad de referencia el lapso en que tarda en consumirse un “termo de mate” (Uruguay) o un “tabaco” (Colombia).

Particularmente en el campo económico y religioso (esto es, como ya hemos indicado, en aquellos espacios donde está en juego la producción y la reproducción de la vida), es indispensable una objetivación de las medidas temporales que asegure una mayor previsibilidad y regularidad las acciones e interacciones. Hitos, medidas y duraciones asociados a la vida económica y religiosa se codifican en distintos tipos de sistemas de calendario. Es por su vinculación esencial a estos dos campos que los primeros calendarios son, al mismo tiempo, calendarios agrícolas y rituales.⁴⁵

El calendario es a la vez objeto social y objeto religioso. En su doble e inseparable función, no deja de estar fuertemente orientado al “quehacer”: regula y coordina las ocupaciones rurales y domésticas, asegura la periodicidad de las prácticas rituales y determina la oportunidad de los grandes hitos de la vida religiosa. Al igual que en las actividades cotidianas que regulan, en estos calendarios se fusiona el tiempo de la naturaleza, el tiempo de hombres, el tiempo de los dioses.⁴⁶ Y, en correspondencia con el tiempo cíclico de la naturaleza y de los ritmos fisiológicos y con el tiempo repetitivo del “quehacer” cotidiano, el tiempo se representa generalmente mediante sistemas de medición igualmente circulares.

⁴⁵ Conocido es el caso del complejo calendario maya, que combinaba dos tipos de años diferentes: el civil y el sagrado. El principio cíclico basado en la observación del ciclo lunar dominó la mayoría de los calendarios lunares antiguos (mesopotámico, griego, hebreo, musulmán). El ciclo de las estaciones, en cambio, es tomado como principal referencia en el calendario egipcio. Este aparece como un ejemplo paradigmático de calendario agrícola, ya que se basa principalmente en consideraciones productivas (estaciones) y menos en observaciones astronómicas.

⁴⁶ En estos calendarios agrícolas y rituales se hace patente la inseparabilidad de las categorías de “tiempo natural”, “tiempo social” y “tiempo individual” que subraya Elias. Ahora bien, como venimos argumentando, consideramos que este menor distanciamiento entre puede explicarse mejor por su referencia a una medición del tiempo “orientada al “quehacer”, que su asociación con formas “primitivas” y egocéntricas de pensamiento.

Estos calendarios proporcionan un marco de referencia totalizador para la interpretación de acontecimientos humanos (individuales y sociales) y no humanos (naturales y divinos). En este sentido, representan las significaciones imaginarias centrales de la institución del tiempo. Así, la representación cíclica del tiempo dará un ordenamiento y un sentido tanto a los acontecimientos y procesos de la vida individual, social, del mundo y del universo. Por otra parte, estos calendarios instituyen la dimensión identitaria del tiempo. Ahora bien, es importante destacar –como lo hace Lefebvre– que en estas temporalidades cíclicas la imposición de medida a las duraciones (los ciclos) no tiene como objeto la dominación de la naturaleza, sino muestra una existencia orgánicamente ligada a ésta.

Estas temporalidades cíclicas predominantemente orientadas al “quehacer” cotidiano y desvinculables de los ritmos naturales prevalecen ante todo en universos sociales no capitalistas. Más adelante nos preguntaremos qué efecto tiene la generalización de los intercambios monetarios sobre las rítmicas cotidianas orientadas al quehacer. Indagaremos de qué forma la racionalidad propia de las economías capitalistas desplaza el tiempo del “quehacer” a un segundo plano, convirtiéndolo en “tiempo de trabajo”.⁴⁷ Analizaremos cómo estas disposiciones, que conforman lo que Bourdieu llama el *habitus* económico capitalista, incorporarán fundamentalmente los principios de visión y división codificados en el calendario y el reloj y deberán ajustarse a los nuevos condicionamientos de un campo económico que traspasa las fronteras del grupo, la ciudad, la Nación. Por estos esquemas incorporados, en los “tiempos modernos” el individuo percibirá y encadenará los acontecimientos no tanto como ocasiones intermitentes, sino más bien como momentos en un flujo lineal y continuo.

2.3. El tiempo del lugar

Nos encontramos con que el ordenamiento social del tiempo se configura siempre en un contexto específico. Se estructura, tanto en su dimensión identitaria como imaginaria, en estrecha asociación al lugar. Las cadencias, hitos y duraciones del tiempo social de referencia y las significaciones de que éstos están dotados, se vinculan a un determinado entorno físico-natural, a los ritmos de las ocupaciones y tareas cotidianas que se realizan en ese ámbito y a las relaciones que allí tienen cabida. Para decirlo de otro modo: el tiempo se asocia al lugar, considerado éste tanto en su componente físico como en su componente social.

No es casual que diversos estudios sobre el tiempo partan de una noción contextual de temporalidad. Porque, como sostiene Manuel Castells, “el tiempo, en la naturaleza y en la sociedad, parece ser específico de un contexto determinado: el tiempo es local”. (Castells, 464) También Marc Augé (al tomar en consideración las relaciones entre la antropología y la historia) habla de un “tiempo localizado”. El antropólogo francés sostiene que “si el espacio es la materia prima de la antropología, se trata aquí de un espacio

⁴⁷ Véase 2.9. “Tiempos modernos”. El tiempo lineal, contable y vacío del reloj”, y particularmente 2.9.1.1. La valorización del tiempo. Del tiempo del quehacer al tiempo de trabajo”

histórico, y si el tiempo es la materia prima de la historia, se trata de un tiempo localizado y, en este sentido, un tiempo antropológico.”

Siguiendo el análisis de Augé (y para hacer uso de una de sus categorías centrales: la de “lugar”), hablaremos aquí del “tiempo del lugar” como aquel que se vincula a la identidad, la relación y la historia. En efecto, Augé define al lugar como identificadorio, “en el sentido de que cierto número de individuos pueden reconocerse en él y definirse en virtud de él”. El lugar es relacional, en tanto allí los individuos pueden organizar sus relaciones y entender la relación que los une a los demás. Y, justamente, el lugar antropológico es histórico. Sus ocupantes pueden encontrar en él - en los antiguos edificios, en las “moradas de los antepasados”-, señales de una filiación. El lugar, dice Augé, es triplemente simbólico: “simboliza la relación de cada uno de sus ocupantes consigo mismo, con los demás ocupantes y con su historia común.” (Augé 1995, 15, 147)

Al tomar la noción de lugar, en el sentido en que lo hace Augé, salta a la vista su asociación con aquello que para Castoriadis y otros autores constituye la dimensión imaginaria o significativa de las instituciones sociales. Tanto el espacio como el tiempo son dotados de sentido por los grupos humanos: se trata de un espacio y un tiempo simbolizados. El tiempo imaginario, tal como lo hemos definido en el primer capítulo, se refiere a la serie de ideas-imágenes por las cuales un grupo y cada uno de sus miembros se autodesigna y reconoce a sí mismo (por ejemplo, como “moderno”), encuadra sus relaciones actuales y pasadas y define una forma compartida de conservar los recuerdos en una memoria colectiva y de proyectar un futuro común. Podemos decir, parafraseando a Augé, que el tiempo imaginario es identificadorio, relacional y localizado (está dotado de sentido sólo en vinculación a un espacio histórico, esto es, al lugar y a las relaciones que se tejen en él).

También Anthony Giddens habla de un tiempo localizado, “anclado” a las circunstancias y hábitos del *lugar*⁴⁸. Refiriéndose más a la dimensión identitaria del tiempo que a la imaginaria, Giddens dice que este “anclaje” del tiempo a la comunidad local constituye el rasgo distintivo de las formas de ordenamiento y medición del tiempo en las sociedades tradicionales. En ellas el *cuando* se define en estrecha asociación al *donde*: el tiempo y el espacio son inseparables. Pero tanto el tiempo como el mismo espacio, están fuertemente “anclados” en las particularidades locales, en los “contextos de presencia”. Las dimensiones temporal y espacial de la vida social están dominadas por la “presencia”: no son determinadas sino en la inmediatez de las relaciones presentes. (Giddens, 29-31)

Podemos observar que en casi toda sociedad existen numerosas referencias temporales con las cuales los individuos se orientan, que resultan

⁴⁸ Cabe señalar que, justamente, Giddens considera que uno de los principales “entornos de confianza” de las sociedades premodernas lo constituye la “comunidad local como lugar que proporciona un entorno familiarizado”, comunidad “que por poseer un ámbito espacial reducido proporciona solidez en el tiempo”. Considera, además, que otros entornos de fiabilidad característicos de estas sociedades (como por ejemplo las cosmologías religiosas) están fuertemente “anclados” a las circunstancias y usos del lugar. Se trata, predominantemente, de una “fiabilidad localizada”. En la sección siguiente, volveremos a tratar la noción de “entornos de confianza” de este autor. (Giddens, 99-100)

eventos o fiestas locales se constituyen en hitos privilegiados que sólo sirven de medio de orientación a aquellos que habitan un mismo lugar y viven una misma historia. Celebraciones y conmemoraciones estructuran en forma particular la temporalidad de la vida social e individual. Marcan las cadencias de la vida en pueblos y ciudades, dotando así al tiempo de identitario como tiempo de referencia y a las significaciones imaginarias a él asociadas, de un sentido fuertemente local.

Así, por ejemplo, una medida sumamente usual para determinar cierto lapso de tiempo en muchas ciudades, es la del “mercado”: puede convenirse un encuentro “en el próximo mercado”, acordar realizar algo “antes de tres mercados”, etc. En esta referencia puede apreciarse claramente el “anclaje” al lugar en la medición del tiempo. Ciertamente, el “mercado” constituye tanto una referencia espacial como temporal. Aquí la estimación del tiempo se conecta con una configuración espacial determinada y con las prácticas y relaciones allí localizadas. La referencia temporal (el “cuando”) carece de sentido sin su asociación a la referencia espacial (al “donde”). O, como formuláramos anteriormente, los cambios de *tempo*, duración e intensidad de las interacciones varían de acuerdo a los lugares en que tienen cabida. En vistas a esto, podríamos hablar de un componente espacial fundamental en la “rítmica de la vida cotidiana”, o en general, de una suerte de dimensión espacial del tiempo social.

En el sentido inverso, cabe pensar también en una dimensión temporal del espacio social.⁴⁹ Las ferias, los mercados, como las ceremonias y rituales tienen lugar a intervalos regulares. Los lugares consagrados a los cultos religiosos o a los grandes eventos sociales se revitalizan por momentos, cobran sentido en forma intermitente. Hay, en todo esto, una suerte de temporalización del lugar. Como sugiere Marc Augé “la sacralidad de los lugares donde se concentra la actividad ritual es una sacralidad que se podría llamar alternativa” (1993, 65). Podemos pensar aquí que el tiempo del lugar se asocia a la temporalidad cíclica de la que habla Lefebvre: la repetición de ciclos compone en gran medida la rítmica de los pueblos y ciudades, marcando las cadencias, las recurrencias e intervalos de sus centros de congregación y reunión privilegiados.

Tendremos en cuenta esta dimensión temporal del espacio cuando analicemos cómo se reconfiguran las formas de percepción y determinación del tiempo y se transforman las cadencias y ritmos de las ciudades con el advenimiento de las formas de vida y organización social propias del mundo moderno y con las transformaciones más recientes en formas de comunicación, de circulación, de consumo. Nos ocuparemos, además, de ciertos cambios que tienen lugar en torno a la dimensión espacial del tiempo, es decir al “anclaje” del tiempo en el lugar, a su vinculación con la presencia y la ausencia. Especialmente, en el apartado 2.9.3., “Del tiempo nacional al

⁴⁹ Sobre esta dimensión temporal del espacio se ha centrado la llamada “geografía temporal” desarrollada por el geógrafo sueco Torsten Hagerstrand. Este enfoque observa “el entorno físico (avenidas, edificios, calles, barrios) en el que se desarrollan las actividades sociales y describe el modo en el que este entorno influye –y es influido por– los movimientos diarios y semanales de los individuos y grupos.” A partir de estas observaciones, es posible dibujar un mapa de las rutas que diariamente recorren los individuos en el curso de un día o semana típicos. (Giddens 1994, 142)

tiempo global. “Desanclaje””, volveremos sobre las categorías de “lugar” de Augé y la noción de “contextos de presencia” de Giddens.

2.4. El tiempo mítico-ritual

La facultad de proclamar el “tiempo oportuno”, de calcular momentos, ha sido generalmente atribución de personajes como hechiceros o sacerdotes. Norbert Elias señala que las observaciones de los movimientos lunares y estelares realizadas por estos personajes no pueden explicarse por meros intereses astronómicos. En efecto, no importa tanto averiguar qué es la luna o qué es el sol, sino fundamentalmente qué significa para el grupo su aparición, su cambio, su ocaso. Lo que vale es saber si tal acontecimiento es bueno o malo para el grupo. Así, los acontecimientos que sirven de referencia no son vividos como un “dato natural”, sino que se escrutan en tanto señales que indican el comienzo de determinadas actividades humanas (por ejemplo, tareas rurales) y se experimentan en relación con la reunión de los miembros del grupo que estos eventos originan.

En vistas a esto, Elias afirma que en estadios “primitivos” de desarrollo todos los fenómenos percibidos se centran en torno al grupo. La determinación del tiempo es eminentemente sociocéntrica: el interés que los grupos sociales tienen por los movimientos de los astros y los cambios climáticos no es por éstos en sí mismos, sino por su incidencia en la vida colectiva, por su significación para los hombres. Para Norbert Elias esta forma de percibir la naturaleza y determinar el tiempo, esta preponderancia de formas “ingenuas” y mágicas de pensamiento, mostraría un alto grado de “compromiso” en el saber que estos grupos tienen de su entorno.

Si bien aquí preferimos no atribuir a los miembros de estas comunidades una determinación “primitiva” del tiempo, hemos coincidido con Elias en que la experiencia de la naturaleza que tienen estos grupos dista mucho de su consideración “distanciada” como un conjunto de hechos impersonales posibles de prever y dominar. En consecuencia, el tiempo no se entiende como “dato natural”, como una dimensión susceptible de ser registrada, medida y, por tanto, controlada. La observación y acción que se ejerce sobre la naturaleza y sus ritmos, tienen una finalidad evidentemente centrada en el bienestar del grupo.

Estas modalidades de pensamiento y acción pueden entenderse también como propias de una suerte de mundo “encantado”. Esto es, de un mundo donde prevalece un sistema de interpretación (particularmente de los peligros e infortunios) en el cual los seres humanos se conciben a sí mismos como algo inseparable de su ambiente material y social. Todos los fenómenos se vinculan a lo humano, están autorreferidos. En este mundo “encantado”, que Marc Augé prefiere llamar “*universo de reconocimiento*”, no se distingue la relación con la naturaleza y la relación entre el ser humano.⁵⁰ Podemos

⁵⁰ Los “universos de reconocimiento”, afirma Augé, son indispensables para definir relaciones estables entre cierto número de individuos, en tanto “otorgan necesariamente el mínimo de sentido social indispensable a la vida en común”. Augé hace uso esta noción en el marco de una revisión de los instrumentos conceptuales y metodológicos de que dispone la antropología para dar cuenta de los fenómenos característicos de los mundos contemporáneos. Al examinar ciertas concepciones que

pensar, por lo tanto, que en el interior de los “universos de reconocimiento” la observación de los acontecimientos naturales no tiene por objeto medir secuencias, registrar un tiempo “objetivo”, sino más bien coordinar el tiempo de los hombres.

Notamos que al hablar en términos de “universos de reconocimiento”, pierde sentido hablar de una ausencia de “distanciamiento” reflexivo en las formas de saber acerca del tiempo propias de comunidades rurales. Podemos pensar más bien que allí “el cálculo, la observación y el razonamiento tienen su lugar, pero en el interior de un universo donde importa más reconocerse que conocer.” (Augé 1995, 42). Como puede verse en las prácticas destinadas a conjurar la sequía, implorar por lluvias, propiciar el retorno de la primavera, etc.; la acción sobre la naturaleza resulta inseparable de la acción sobre los hombres. Los dispositivos rituales a los que se asocia la observación de las secuencias naturales y la determinación del tiempo tienen, ante todo, la finalidad de permitir el reconocimiento mutuo de los individuos.

En otra línea interpretativa, Anthony Giddens habla de “*entornos de confianza*” (o de “*fiabilidad*”)⁵¹. Por su continuidad y permanencia, estos entornos conceden seguridad a los individuos y les permiten organizar interacciones “fiables” a través del espacio y el tiempo. Para este autor, la minimización del peligro o de un tipo determinado de contingencias, es crucial en la sustentación de ese sentido de fiabilidad en los acontecimientos sociales y naturales.

Podemos apreciar que todo ordenamiento temporal se configura tanto en su dimensión identitaria como imaginaria, siempre en el interior de ciertos “universos de reconocimiento” o, en términos de Giddens, “entornos de confianza” que permiten a un número de individuos reconocerse y así compartir una identidad. Ahora bien, hay un universo privilegiado en lo referente a la determinación y regulación del tiempo: el campo religioso. Como ya observaba Durkheim, “los primeros sistemas de representaciones que el hombre se ha hecho del mundo y de sí mismo son de origen religioso.” Por esto, advertía, las categorías y referencias temporales que sirven a los individuos para orientarse y organizar sus actividades, son inseparables de las cosmogonías.

Para Giddens, las “*cosmologías religiosas* como modos de creencias y prácticas rituales que proveen una interpretación providencial de la vida

pretenden dar cuenta de un nuevo estado del mundo sobre la base de la noción de “desencantamiento del mundo”, propone sustituir la idea de un mundo “encantado” por la noción, menos poética por cierto, de “universo de reconocimiento”. (1995, 42)

⁵¹ El uso que hace Giddens de esta noción se relaciona con su análisis de las conexiones entre fiabilidad y riesgo, de seguridad y peligro y de las principales mutaciones que tienen lugar entre torno a estas relaciones. Más precisamente, este autor entiende por “fiabilidad” aquella “confianza en una persona o sistema, por lo que respecta a un conjunto dado de resultados o acontecimientos”. Esta fiabilidad se expresa en una suerte de “fe” en las capacidades u honradez de ciertas personas o la corrección de principios abstractos del conocimiento técnico. La “fiabilidad”, dice Giddens, se relaciona con la ausencia, puesto que sólo es necesario “fiarse” de lo que no es visible, conocido o comprendido. Señala que “a causa de su inherente conexión con la ausencia, la confianza siempre va ligada a los modos de organizar interacciones ‘fiables’ a través del espacio-tiempo.” En las culturas premodernas, estos “contextos de confianza” están “anclados” a las circunstancias y hábitos locales. Es decir, es predominante la “fiabilidad localizada”. (Giddens, 42 ; 99-100)

humana y la naturaleza” constituyen uno de los entornos de confianza más característicos de las culturas “premodernas”⁵². Podemos afirmar, por lo tanto, que en aquellos grupos en los que la cosmología religiosa es una de las principales fuentes de “fiabilidad” y de sentido social, la observación de los ciclos y recurrencias naturales no tiene como objeto principal un conocimiento y registro “distanciado” del tiempo. Importa, ante todo, proveer a los individuos de un marco de referencia totalizador, dentro del cual los acontecimientos naturales y sociales puedan ordenarse y a la vez encontrar explicación. Se trata, así, de asegurar un entorno en el cual los individuos puedan organizar relaciones estables y fiables y, de este modo, puedan reconocerse mutuamente.

El relato mítico o religioso, al enunciar un orden preexistente de todas las cosas, sirve a los individuos como marco de referencia, como red de interpretación que les permite explicar diversos acontecimientos y situaciones. Narraciones míticas, textos religiosos, filosóficos y literarios a menudo cercanos a estos mitos, enuncian periodizaciones del tiempo, doctrinas acerca del sentido de la historia, concepciones acerca del inicio del mundo, representaciones de épocas excepcionalmente felices o extremadamente caóticas, catastróficas. Estos relatos que, como vimos en el primer capítulo, estructuran el tiempo en su dimensión imaginaria constituyen, por su continuidad y permanencia, una fuente insustituible de seguridad y de sentido.

Antes de detenernos en la forma en que el relato mítico instituye el tiempo imaginario, analizaremos brevemente la relación del ritual con el tiempo en su dimensión identitaria. En efecto, las prácticas rituales por las que el relato mítico se expresa y cobra realidad son centrales en la configuración del tiempo de referencia. Estos rituales (o mejor, su repetición) permiten organizar interacciones “fiables” en redes estables de relaciones sociales.

2.4.1. Dimensión identitaria: el *tempo* del ritual

Es en relación con las creencias e instituciones religiosas que cohesionan al grupo, que toman forma y son utilizadas las referencias temporales de lo que hemos llamado tiempo identitario. Por esto, insistimos, no puede darse cuenta de la institución social del tiempo considerándola sólo

⁵² Giddens advierte, cabe señalarlo, las simplificaciones en que puede incurrir una clasificación entre lo “moderno” y lo “premoderno”, sobre todo si se piensan estas categorías desde la línea de relato del evolucionismo. Por el contrario, él entiende que la modernidad tiene un carácter fuertemente discontinuista. Así, con el objeto de realizar un análisis institucional de la modernidad marca las discontinuidades fundamentales que distinguen las instituciones sociales modernas de los órdenes tradicionales. Más adelante nos detendremos en la caracterización de aquello que entendemos como “modernidad”. Baste ahora decir, a grandes rasgos, que ciertos modos de vida y organización social que surgieron en Europa aproximadamente en el siglo XVII y que por su influencia se convierten posteriormente en mundiales, arrasan de una forma sin precedentes las modalidades tradicionales del orden social. Para Giddens, el desarrollo y la expansión de estos modos de vida “modernos” están profundamente ligados a una transformación fundamental en torno a las relaciones de confianza, fiabilidad, peligro y riesgo. De ahí el hincapié que este autor hace en el contraste entre los entornos de fiabilidad y riesgo de las culturas modernas y de los órdenes sociales premodernos.

como un determinado sistema de relaciones y divisiones, como una mera construcción lógica. El ordenamiento temporal es una construcción siempre dotada de sentido, simbolizada de modo particular en el interior de un determinado universo de reconocimiento, de una determinada cosmología. Los hitos y medidas temporales corresponden a la periodicidad de los rituales, las fiestas, las ceremonias y sólo pueden servir como medios de orientación en relación con la significación de estas prácticas que ayudan a organizar.

Esto, como vimos, se observa en el calendario, instrumento de orientación y regulación temporal que es ante todo un objeto religioso. Las medidas temporales que éste incluye se ligan más a las creencias que a las observaciones astronómicas, o mejor, corresponden a la percepción de los ritmos naturales en el marco de un discurso religioso y unas prácticas rituales determinadas.

Como indicamos en la primera parte, apoyándonos en Bourdieu, la ritualización de las prácticas tiene como efecto la asignación de un tiempo a éstas: hay una ocasión, duración y un *tempo*, para cada cosa. Los rituales religiosos, instituyendo una diferenciación fundamental entre momentos "sagrados" y "profanos", contribuyen especialmente a la localización y distribución de hitos temporales en la vida cotidiana. Así, el *tempo* marcado por el ritual ayuda a los individuos a orientarse en el fluir de los acontecimientos. La incorporación de esta cadencia, de esta rítmica provee al individuo de categorías de percepción y clasificación indispensables para guiar su pensamiento y acción.

Abundan los ejemplos de la importancia de los hitos tomados de la liturgia religiosa como pautas de referencia temporal. Por una parte, las fiestas y ceremonias religiosas y su repetición, instituyen rupturas particulares en la vida cotidiana que permiten la orientación en el ciclo anual. Por otra parte, las prácticas religiosas contribuyen en muchos casos a marcar hitos destacados en el ciclo diario. Podemos señalar como ejemplo, el hecho de que en muchas regiones cristianas y musulmanas los momentos de la jornada se han clasificado y nombrado en correspondencia con los oficios religiosos que se rezan diariamente y en momentos fijos. La división de las "horas canónicas" ha constituido (y constituye) una forma tan efectiva como extendida de determinar y fraccionar el tiempo diario.⁵³

Además, las prácticas rituales y religiosas pueden servir como patrón de medida para comparar la duración de acontecimientos. Edward Thompson⁵⁴ relata que, por ejemplo, en Chile a mediados del siglo XVII tenía lugar la medición de duraciones en "credos": el lapso de un terremoto podía durar un período de dos credos, mientras que se establecía "el tiempo de cocción de un huevo por la duración de un 'avemaría' en voz alta." Este historiador inglés muestra que la medida de lapsos de tiempo mediante salmos y oraciones era también una antigua costumbre inglesa, de la que quedaría testimonio en

⁵³ En el Occidente medieval cristiano el ciclo diario se dividía en correspondencia con las siete horas canónicas: maitines, laudes, prima, tercia, sexta, nona, vísperas y completas. Las referencias temporales basadas en rituales religiosos son de gran importancia actualmente para los mahometanos (cabe destacar que el Islam es la segunda de las religiones del mundo por su difusión). Uno de los deberes religiosos esenciales de los creyentes del Islam es, justamente, la recitación de plegarias formales cinco veces al día.

expresiones tales como “pater noster whyle” o “miserere whyle”. (1967, 242-243).

Al analizar el tiempo religioso y ritual en su dimensión identitaria como tiempo de referencia, aparecen claros ejemplos de su relación con el lugar. En muchos casos, se manifiesta un fuerte “anclaje” al lugar. Según Le Goff, en el Occidente medieval los hitos y referencias temporales tomados de la liturgia cristiana, si bien se encontraban ampliamente extendidos e institucionalizados, no constituían un sistema de referencia totalmente homologado, independiente de las particularidades locales. Cada región tenía sus fiestas privilegiadas, cuya ocasión era señalada por acontecimientos de referencia de distinta índole (principalmente por ciclos lunares o por movimientos solares). Entre las incontables fiestas y celebraciones cristianas, se destacaron dos que progresivamente se convertirían en hitos privilegiados: la fiesta móvil de la Pascua que se celebraba en algunas regiones siguiendo, según la tradición hebrea, una referencia lunar; y la Navidad, antigua fiesta pagana que otros retoman siguiendo una referencia de tipo solar. Ahora bien, como veremos más adelante, éstos y otros hitos temporales del tiempo mítico-ritual durante largos períodos indisociables de las costumbres y usos locales, irán desterritorializándose progresivamente.

2.4.2. Dimensión imaginaria: El tiempo de la tradición

Nos referiremos en este punto genéricamente a ciertas características de aquel tiempo mítico que es a la vez “tiempo del lugar”. Es decir, de aquellos ordenamientos imaginarios del tiempo dotados de sentido sólo en vinculación a un espacio histórico, esto es, al lugar y a las relaciones que se tejen en él. Nos ocuparemos, en otros términos, de las características de los relatos míticos “particulares”, en tanto configurados en torno al mundo de nombres (de personas, lugares y épocas) aceptados y legitimados en el seno de comunidad particular.

Para ordenar esta caracterización del tiempo mítico nos basaremos en los tres aspectos que Castoriadis considera centrales en la institución del tiempo imaginario: ubicuidad, periodización y cualidad.⁵⁴

2.4.2.1. Ubicuidad y periodización: Origen y Edades míticas

En los relatos míticos se destaca, ante todo, la significatividad de aquel punto primero que se instituye como inaugural del tiempo y de aquellos periodos que pueden designarse, como lo hace Le Goff, “edades míticas”. En diversos pueblos tiene especial fuerza la creencia en una edad de oro primitiva, concebida como un mundo puro e ideal situado al inicio de los tiempos. Es recurrente la identificación de estas edades míticas con escenarios paradisiacos de los que se elimina la escasez, las privaciones, y también la necesidad de los hombres de trabajar para subsistir.⁵⁵ En este

⁵⁴ Hemos tratado con detenimiento estos aspectos en el apartado 1.5.1. del primer capítulo.

⁵⁵ Le Goff dice que, en diversos pueblos africanos, la “edad de oro” en la cual los hombres eran inmortales y convivían con dios, era también “la edad del ocio”. El trabajo se habría introducido

mundo originario reina la abundancia: la naturaleza brinda a los hombres todo lo que necesitan. Muchas religiones, conciben la edad mítica final como una repetición de la edad de oro inicial. Esta edad de felicidad se encuentra en muchos casos, al final de los tiempos, se considera el acceso al no-tiempo, a la eternidad.⁵⁶ Aunque en formas diversas, en los imaginarios de las más diversas civilizaciones se reconoce lo que Eliade llama el “síndrome paradisiaco de la edad de oro” (en Le Goff, 13).

La forma en que se disponen las edades míticas, da lugar a diferentes ordenamientos simbólicos del tiempo. En muchas civilizaciones, la periodización de las edades no supone necesariamente un comienzo o un fin del tiempo: se concibe una eterna sucesión cíclica de las diferentes edades. Los ciclos son comúnmente representados como periodos que contienen tiempos de generación, subsistencia, declinación, destrucción, latencia y regeneración. En esta representación del tiempo, inscrita tanto en el imaginario como en la codificación de los ciclos que hace el calendario, se manifiesta una cotidianeidad orgánicamente ligada a los ritmos naturales y sociales. Este tiempo imaginario está, como el tiempo de referencia, ligado al “quehacer” y al lugar. Como señala Henri Lefebvre, este tiempo cíclico es el que predominó en la vida cotidiana de las sociedades preindustriales, donde “el hombre social no dominaba aún a la naturaleza”. (1961, 301)

Estas concepciones cíclicas del tiempo (apoyadas directamente en los ritmos orgánicos, naturales, cósmicos) no excluyen la medida. Puede observarse una fuerte imbricación entre esta institución imaginaria del tiempo como un todo (el “tiempo del mundo”) y la institución identitaria del tiempo de referencia, expresada en el calendario anual. En ambos, aunque en escalas diferentes, se suceden las recurrencias en un tiempo que no comienza ni acaba. Tanto en las edades del tiempo mítico, como en los momentos del año y en los momentos de la jornada que estructuran el quehacer, los ciclos retornan regularmente, se transcurren eternamente del nacimiento a la muerte. El tiempo se concibe como repetición de ciclos.

2.4.2.2. Cualidad del tiempo mítico-ritual: orientación al pasado

Además de la “cosmogonía religiosa”, Giddens menciona a “la tradición” como uno de los contextos principales de las relaciones de confianza en las culturas premodernas.⁵⁷ Ahora bien, la categoría de tradición no se refiere al contenido del discurso mítico-religioso, sino al modo en que se organizan

posteriormente como condena divina a la violación de diferentes prohibiciones impuestas a los hombres. La “tierra-sin-mal” de los guaraníes era la tierra de inmortalidad y además, del “reposeo eterno”. Como éstas, en las más diversas civilizaciones los hombres imaginaron mundos sin restricciones, abundancia de alimentos, calma y felicidad eterna.(Le Goff, 14, 13)

⁵⁶ A veces, este paraíso coexiste con la sociedad de los hombres que se la representan y tiene una referencia tópica: en todos los casos, un lugar distante (por ejemplo, una “tierra-sin-mal” entre los guaraníes, las “Islas Afortunadas” de los relatos de los viajeros europeos, o el “país de Cucaña”, el mundo al revés del Occidente medieval).

⁵⁷ Cabe señalar que Giddens destaca, además de la cosmología religiosa y la tradición, otros dos “contextos de confianza” anclados a las circunstancias locales en el mundo premoderno: las relaciones de parentesco y la comunidad local entendida como “lugar que proporciona un entorno familiarizado”.

temporalmente las creencias religiosas y las prácticas rituales. “La tradición refleja una forma distinta de estructurar la temporalidad”.

Apoyándose en la noción de “tiempo reversible” de Lévi-Strauss, Giddens sostiene que la temporalidad de las creencias y las prácticas tradicionales está gobernada por la lógica de la repetición. La tradición implica necesariamente rutina, pero se trata de “una rutina intrínsecamente significativa más que una simple costumbre vacía en nombre de la costumbre”. Las actividades rutinarias de la vida cotidiana se asocian con la confianza conferida al pasado, con la seguridad que proporciona al individuo el hecho de continuar con la tradición. (Giddens, 102-103)

En las creencias y prácticas comandadas por la tradición, el tiempo se vive cotidianamente en la repetición de las mismas actividades y de los mismos ciclos de actividades. El pasado, conservado en la idea de “tradición”, es el medio de organizar el futuro. En todos los casos, por esta “cualidad” de estar orientado al pasado, el tiempo deviene reversible. Por la incorporación del tiempo pasado en las prácticas presentes, “el horizonte futuro se curva hacia atrás para cruzarse con los acontecimientos pasados”. (Giddens, 103)

Esta orientación al pasado constituye el rasgo característico de la tradición. Podemos pensar entonces que ésta es específicamente la “cualidad” del tiempo imaginario en sociedades no modernas: se trata de un “tiempo reversible”, orientado al pasado. Esta cualidad se hace particularmente manifiesta en el caso de los relatos míticos y religiosos en los que se reconoce el “síndrome paradisiaco de la edad de oro”. La esperanza de los individuos en un retorno a un mundo originario (en el cual se confía), les permite soportar las privaciones, injusticias e incertidumbres del mundo que viven. Aquí, lo que este tiempo imaginario “prepara” o “incuba” es un reencuentro de la felicidad perdida. La significatividad del tiempo, su sentido, equivale a un retorno (a la “edad de oro”, a la “tierra-sin-mal”), a una recuperación de un paraíso perdido o a un recomienzo de la historia.

Los ritos y las ceremonias expresan asimismo la lógica de la repetición. Éstos justifican “los ciclos de la vida colectiva, los diferentes momentos de la vitalidad común con sus fases de latencia y regeneración” (Ansart, 19). En las fórmulas ritualizadas de interacción, las ceremonias, recitaciones y oraciones, se profiere el sentido totalizante del relato mítico o religioso que permite concebir el orden del mundo e interpretar lo que en él acontece. Estas empresas de movilización colectiva reactualizan las significaciones imaginarias que otorgan coherencia a la vida social, que confieren identidad al grupo y, a la vez, legitiman sus divisiones.⁵⁸

Las creencias religiosas y los ritos que las expresan tienden a asegurar una adecuación de lo vivido por los individuos a las significaciones imaginarias sociales. Con ésto, contribuyen en forma considerable a

⁵⁸ Las prácticas rituales que marcan hitos en la vida cotidiana, en el ciclo de vida (p.ej. ritos de iniciación), los relatos globales y las puestas en escena de grandes ceremonias colectivas (p.ej. la fiesta, la conmemoración). son particularmente eficaces en la estructuración simbólica del tiempo y en el fortalecimiento de esa adhesión indiscutida, prereflexiva que se atribuye a ésta (lo que Bourdieu llamaría creencia o doxa). En estos innumerables actos de reconocimiento se inculcan y perpetúan aquellos principios de visión y división compartidos que, justamente, “hacen” el mundo, producen un “mundo de sentido común”, con un espacio y tiempo estructurados.

incrementar la seguridad de los individuos frente a las contingencias e incertidumbres a las que se enfrentan. El discurso mítico como el religioso, genera un sentido de confianza en los acontecimientos del mundo natural y social, en tanto los presenta en una continuidad, donde el pasado se conecta con el presente y el futuro. En las fiestas y los ritos, esta continuidad, este ordenamiento simbólico del tiempo se vive con el máximo de intensidad. Pero ¿cómo pueden las ceremonias y las prácticas rituales inducir, producir o reafirmar este tiempo reversible, orientado al pasado?

Consideremos el caso de la magia que, como muestra Lefebvre, expresa paradigmáticamente la eficacia simbólica de las ceremonias y los rituales: “El mago *evoca* a los desaparecidos, a los ausentes, a las potencias oscuras; *resucita* a los muertos; obtiene la *repetición* o el recomienzo del pasado”. El mago puede retroceder al pasado, negarlo, rehacerlo, construirlo. Él “puede actuar sobre el porvenir *provocándolo*.” (Lefebvre, 398) Podemos ver claramente que los procedimientos utilizados por el mago, crean imágenes, que utilizan el pasado, lo actualizan e inventan a partir de éste un porvenir. Evidentemente, se trata de un porvenir con el que identificarán los miembros del grupo, que comparten un pasado o una determinada representación de éste. De este modo, se configura por un lado, la memoria colectiva mediante mecanismos de retrospectión, evocación y resurrección y, por otro, se crea una visión compartida del futuro, mediante la prospección, la anticipación, el anuncio, el presagio.

Si bien lejos de estar orquestados por un mago o un sacerdote, en nuestras sociedades estos mecanismos parecen intervenir en todas las luchas simbólicas que tienen como objeto la producción o el manejo del tiempo imaginario en el plano colectivo. ¿No se conmemora un hecho originario, un acontecimiento fundacional en casi toda acción de movilización colectiva (en el ámbito de una empresa, una institución educativa, una Nación)? ¿No se invocan acaso antepasados, designan antecesores “ilustres” y se recuerda a los ausentes y a las víctimas? También hoy, la reafirmación de una memoria colectiva sirve a los individuos para reconocerse: para inventar un porvenir, presentar un “destino común” o para legitimar determinado presente. De ahí las luchas en el interior del campo religioso, político e intelectual por el ejercicio de la competencia legítima para situar los hitos oficiales, designar los héroes, trazar genealogías, para negar, rehacer o construir “la historia”.

Cabe preguntarse especialmente acerca de la función de las conmemoraciones, las fiestas nacionales y los discursos públicos en la institución del tiempo imaginario en los Estados modernos. ¿Cómo ponen éstos en escena las significaciones imaginarias del tiempo en su dimensión mítica? La recurrencia de estas conmemoraciones, con su pompa, sus emblemas y fórmulas grandilocuentes ¿no son también formas de hacer valer una construcción del futuro y una definición del presente a partir del pasado? ¿En qué medida contribuyen a la reproducción de las relaciones establecidas y a la reafirmación del sentido de pertenencia de los individuos a una “Nación”?

Ahora bien, antes de avanzar y profundizar sobre los relatos que estructuran al tiempo en los Estados modernos en su dimensión imaginaria, analizaremos el proceso de codificación y oficialización del tiempo. Analizaremos con esto, una ruptura esencial en las formas de institución identitaria del tiempo, a saber, el paso de formas discontinuas basadas en

saberes acerca del “tiempo oportuno” a formas continuas y codificadas de medir el tiempo. Consideramos que en este pasaje, el proceso de construcción del Estado jugó un papel central. Luego, volveremos al tiempo imaginario para abordar una de las principales rupturas en torno a esta dimensión: la reconfiguración de la “cualidad” del tiempo imaginario en el relato cristiano.

2.5. El tiempo del Estado: El calendario

Como analizáramos en el primer capítulo, la codificación de los sistemas de referencias y taxonomías temporales en saberes y registros escritos permite instituir un tiempo de referencia público, que asegura las previsibilidad, minimiza los equívocos y reduce la improvisación en las interacciones. En lo que sigue, trataremos algunos aspectos de este proceso de codificación del tiempo social vinculados a la emergencia de las sociedades estatales en Occidente. En efecto, consideramos que la explicitación y objetivación de las formas incorporadas de clasificar y fijar las duraciones y la constitución del orden temporal “oficial” no puede pensarse separadamente del proceso propiamente político de construcción del Estado.

Con el crecimiento y complejización de las ciudades, su constitución en ciudades-Estado (como es el caso de la polis griega o la ciudad romana), los sacerdotes -primeros especialistas en la determinación del tiempo- debieron compartir la función que cumplían en este ámbito con las autoridades seculares. Frente a la progresiva centralización y diferenciación de los agregados sociales, fue preciso coordinar y sincronizar un número creciente de actividades colectivas. Como señala Elias, en este proceso, el tiempo en tanto medio institucionalizado de orientación y regulación social, sufrió importantes transformaciones. Las diversificadas instituciones (comerciales, políticas, jurídicas, militares) de los Estados exigían medidas de tiempo unitarias y unívocas. Se necesitaba disponer de un saber codificado, de un “retículo temporal continuo y uniforme como marco común de referencia de todas las actividades humanas”. (Elias 1989, 65)

La medición del tiempo por los primeros instrumentos normalizados para este propósito (como los relojes de arena, de sol o los calendarios agrícolas o rituales) tiene manifiestamente una finalidad que está centrada en el grupo. No podemos sostener, en rigor, que lo que medían estos instrumentos era “el tiempo”. Como hemos visto, “el tiempo” no es algo exterior, que exista independientemente de su construcción y utilización en el interior de un “universo de reconocimiento” dado. Decir que se mide el tiempo, supone la idea de un “tiempo natural”, ajeno al individuo. Y, justamente, es esta idea la que no está presente en la fabricación y uso de los primeros instrumentos de determinación del tiempo por los grupos sociales. Podemos tomar un ejemplo analizado por Norbert Elias que ilustra ésto claramente: el reloj de arena que usaban los atenienses. Lejos de estar ideado para medir un tiempo “físico” o “natural”, éste pretendía resolver cuestiones muy concretas: tenía como objeto regular acciones humanas como, por ejemplo, el control de la duración de los discursos de los oradores en una asamblea (discursos que, obviamente, no ocurren simultáneamente y no son susceptibles de comparación directa). El uso del reloj de arena permitió resolver este problema. Fue estandarizado de tal manera que se podía regular las intervenciones de los antagonistas e impedir que una se prolongue más

que otra. Podemos ver que en esta medición del "tiempo autorizado" de los discursos (autorizados), importa más coordinar actividades humanas que registrar un tiempo "objetivo": importa más reconocerse que conocer.

Es en el proceso de constitución del Estado cuando se crean las condiciones para la confección de una retícula temporal unificada, que luego se convertirá en el tiempo "oficial" del calendario. Como advierte Elias, la tarea de armonizar en un esquema único los procesos naturales y las exigencias derivadas de los procesos sociales, no fue en absoluto sencilla. Fue dificultosa, particularmente, la puesta en relación de las diferentes taxonomías temporales. Por largos periodos, las unidades temporales fueron pautas de referencia independientes, que no confluyeron en un esquema totalizador, en una trama más o menos integrada. Reunidas en un sistema de calendario, previa normalización y homologación, estas referencias temporales pierden paulatinamente su conexión con los acontecimientos del entorno natural y social en que se apoyaban y con las prácticas cotidianas que permitían organizar. Pasan, así, de una lógica inmersa en el caso particular a una lógica independiente del caso particular.

De esta manera, el concepto de "mes" deja, muy progresivamente (y nunca completamente), de relacionarse en forma directa con las fases creciente y decreciente de la luna; y el de "año" con el ciclo de las estaciones y con una secuencia de determinadas labores agrícolas. Estas unidades de referencia ("día", "mes", "año"), apoyadas inicialmente en los ritmos regulares de la naturaleza, por un posterior refinamiento en función de una elaboración lógico-científica, sirven como hitos y unidades normalizadas de referencia. Por su parte, la importante unidad de referencia que había sido el "mercado" (cuyo uso, en muchos casos, todavía es frecuente), tiende a reemplazarse por construcciones más precisas, como son la "década" o la "semana" (Elias 1989,196). La "semana" constituye, como dice Le Goff, una "invención" propiamente humana⁵⁹. Es una unidad de medida cuya duración se ajusta cómodamente a los ritmos sociales. Su principal contribución, aunque variable según las prescripciones de las diversas religiones, parece consistir en la introducción de interrupciones regulares en la vida cotidiana, mediante el establecimiento de días de reposo y días de trabajo. (Le Goff, 1991, 212)

La unificación y puesta en relación de las medidas y divisiones que se imponen a los sucesos se hace así posible por la confección de sistemas de calendario. El calendario conformará la columna vertebral de la institución identitaria del tiempo en cada sociedad. Con él, se instituye un tiempo de referencia público, codificado y unificado. Ahora bien, este instrumento de determinación del tiempo pasa a ser objeto de luchas a propósito de la percepción y determinación "legítima" del tiempo. Escribe Dumézil (citado por Le Goff) que, en tanto "depositario de los acontecimientos, lugar de potencia y acciones durables, ámbito de las ocasiones místicas, el cuadro temporal adquiere un interés particular para cualquiera que, dios, héroe o jefe, quiera triunfar, reinar, fundar: quienquiera que sea, debe intentar apropiarse del tiempo, al mismo tiempo que del espacio." (Le Goff, 1991, 185)

⁵⁹ Le Goff señala que la semana es la "gran invención humana del calendario". Él indica que en apariencia, los primeros en usarla fueron los hebreos y que, si bien para ellos la cifra 7 era nefasta, se correspondía con la cantidad de astros móviles que conocían. (1991, 212)

Las autoridades seculares del Estado, progresiva y conflictivamente, monopolizaron la determinación del tiempo (como también el ejercicio de la violencia legítima, el cobro de impuestos y el derecho de acuñar dinero). Pese a ésto, las decisiones en torno a las reformas de los calendarios siguieron estando por largos periodos, casi exclusivamente, en manos de los especialistas ligados al poder religioso.

Como analizamos más arriba, el calendario tiene profundas raíces en lo sagrado: el calendario litúrgico constituye el cuadro fundamental que organiza la vida religiosa. Esta correspondencia entre el calendario y las cosmologías religiosas puede observarse también en la Roma cristiana, en donde la creación del primer calendario se atribuye a Numa Pompilio, “el fundador de los ritos y de las instituciones religiosas”. Pero, por otra parte, no es una simple casualidad lingüística que el término latino “*calendarium*” signifique “libro de cuentas”. Ciertamente, el control del calendario era también esencial para el poder estatal. Permitía tener incidencia en uno de los instrumentos esenciales de poder: el impuesto. Le Goff hace referencia a las “*calendae*”, en las que se realizaba el pago de los intereses de los préstamos, justamente, el primer día de cada mes del calendario romano. (Le Goff, 1991, 186, 192) ⁶⁰

Cabe señalar que el mes es una referencia temporal que tuvo (y tiene), sobre todo, un carácter económico. Como indica Le Goff, en muchos pueblos el sistema de los meses ha estado en la base de un sistema de periodos fastos y nefastos (periodos de abundancia y escasez, de lluvias y sequía). La jerarquía de los meses deriva de su vinculación con las actividades productivas y las alternancias de la productividad. Cabe señalar que el mes, unidad de referencia ligada sobre todo a la regulación de la actividad rural y de la pesca, preserva su significado socioeconómico incluso en ámbitos no directamente ligados al trabajo rural y a los recursos naturales. Así, en los Estados (primero feudales, monárquicos y luego en los modernos), ciertos eventos deberán celebrarse en un tiempo oportuno; los tributos, los alquileres, las deudas y los intereses deberán pagarse en plazos estipulados con exactitud. El mes opera como una unidad de referencia adecuada para la administración estatal. Podemos pensar que, de algún modo, estos compromisos y obligaciones se “mensualizan”. Y, en función de esta racionalización económico-administrativa, la vida social entera adquiere un ritmo determinado. En efecto, este tiempo mensualizado es un tiempo fundamentalmente rítmico, cíclico. Se trata de una temporalidad que tiene su génesis en los ciclos lunares pero que, en sus usos sociales, se vuelve independiente de ellos.

En busca de una regulación temporal cada vez más exacta, los especialistas en la determinación del tiempo tropezaron con serias dificultades, con inadecuaciones que debieron ser eliminadas mediante reformas que, más de una vez, suscitaron nuevos problemas, exigiendo rever otra vez todo el esquema. Las dificultades en la elaboración de la escala temporal del calendario, a las que se enfrentaron las instancias religiosas y

⁶⁰ Según Elias, la palabra calendario se remonta al verbo “*calare*”, que significa proclamar y “*calendae*” equivale a días por proclamar. Él entiende que en esta raíz queda testimonio del tiempo en que el funcionario espiritual romano iba por las calles de lo que todavía era un pequeño pueblo, anunciando el comienzo del nuevo mes (por la aparición de la luna). Como puede apreciarse, estos términos remiten al “cálculo de momentos” que analizábamos en la sección anterior (Elias 1984, 210).

laicas, derivan fundamentalmente de la necesidad de adaptar, con relativo éxito, las divisiones del calendario tanto al movimiento de los astros, como también a las fiestas religiosas tradicionales y a las conmemoraciones cívicas y necesidades administrativas de los Estados. Así, por ejemplo, la determinación de Pascua (que ya había constituido un terrible problema para los hebreos), suscitó en el Occidente latino múltiples interpretaciones y grandes debates. El día de la resurrección de Cristo, hito esencial del calendario litúrgico cristiano, adquirió una relevancia esencial en el calendario juliano⁶¹: aparece como el “primer día” por excelencia. Pero la Pascua, como otras fiestas móviles basadas en el antiguo calendario lunar hebraico, no era del todo conciliable con el calendario solar juliano. Entre otros, este problema del permanente desplazamiento de las fiestas religiosas móviles dio origen a grandes controversias. Dio origen, inclusive, a un nuevo saber sobre el tiempo: el cómputo eclesiástico.

Encontrar un único punto de inicio del año fue una preocupación que causó más de un desvelo a quienes se ocupaban de este “cómputo”. En efecto, en muchas regiones convivían algo caóticamente varios “inicios” de año. Como vimos, el tiempo social de referencia se configura en estrecha vinculación a las particularidades y hábitos del lugar y está expresamente orientado a los “quehaceres” cotidianos. Justamente, este “anclaje” de las referencias temporales constituía un obstáculo para las aspiraciones unificadoras de los Estados y de la Iglesia. En diferentes lugares de Europa, se habían tomado festividades cristianas diversas (o incluso fiestas paganas) como punto de referencia para dar comienzo al año.⁶² Esta “anarquía del calendario”, que perdura durante un largo periodo y se convierte en tema recurrente en los concilios eclesiásticos, pone de manifiesto el peso que tenía la Iglesia, con su “voluntad de hacer desaparecer las costumbres paganas, [su] impotencia para dominar los particularismos regionales y locales, [su] deseo de imponer las grandes fiestas cristianas como punto de referencia o, mejor, como punto de partida.” (Le Goff, 205)

Después de más de mil años (“julianos”) tras la conciliación de lo inconciliable, el funcionamiento del calendario dejaba mucho que desear: la conciliación entre las unidades temporales referidas a la luna y las referidas al sol resultaba sino imposible, muy dificultosa. La complejidad de la organización estatal alcanzada en muchas regiones de Europa, junto una urbanización y comercialización crecientes, hacía notar cada vez más las carencias de este calendario como medio unificado de orientación y regulación social. Su reforma era inminente. Pero las reformas del calendario no se promulgaron sin inconvenientes. Por ejemplo, un edicto de Carlos IX dispone en Francia la fecha del 1° de enero como único inicio del año, rompiendo así con la tradición bastante extendida que vinculaba el comienzo del año con la

⁶¹ La reforma del antiguo calendario romano y la puesta en vigencia del llamado calendario juliano -que no casualmente coincide con el momento en que Julio César adquiere un poder casi absoluto, al autootorgarse una dictadura de diez años-, implica un progreso notable en cuanto a adecuación del calendario al año solar. Se abandona la tradicional referencia a la luna y se toma al año como unidad de referencia central.

⁶² En algunos lugares se conservaba la fecha del 1° de marzo, inicio tradicional del año religioso romano. En otros, se tomaban como referencia otras costumbres: el 1° de enero, la Circuncisión; el 25 de marzo, la Encarnación; el 25 de diciembre, la Navidad. (Le Goff, 204-205)

fiesta de Pascua. Al igual que lo que ocurrió en otras regiones por disposiciones similares, los meses séptimo, octavo, noveno y décimo de un año que según la tradición romana comenzaba en marzo, conservaron (y conservan hasta hoy) un nombre que ya no corresponde a su posición. Pensamos que hay, en este hecho, un claro indicio de la arbitrariedad de las medidas, de su forma de determinación y nominación.

Tomando otro ejemplo, podemos ver hasta qué punto esta arbitrariedad de las divisiones del tiempo identitario es comúnmente ignorada. Cuando se realiza la famosa reforma "gregoriana" del calendario, el año juliano había acumulado un considerable retraso con respecto al año solar, por lo que su comienzo se alejaba cada vez más del equinoccio de primavera fijado por el Concilio de Nicea como su inicio. Para corregir este desajuste, una bula papal decreta la eliminación de diez días del año 1582: al 4 de octubre de este año le siguió el 15. Muchos (para quienes esta supresión pareció sacrílega, "contra natura" o, por lo menos, incomprensible) reclamaron que les fueran devueltos esos diez días faltantes. Lógicamente, no recuperaron ese "tiempo perdido".

Esta reacción puede entenderse, sobre todo, si pensamos que la codificación del tiempo por el calendario se había impuesto en ciertos medios de tal forma, que terminó convirtiéndose en algo evidente, incuestionable. Como analizamos al final de la primera parte, la construcción y legitimación de un arbitrario cultural como el tiempo social sólo puede tener lugar mediante el ejercicio de la violencia simbólica. Es justamente por tratarse de una violencia eufemizada, invisible en tanto ignorada como tal, que puede legitimarse este arbitrario y presentarlo bajo las apariencias de la universalidad.

En el ejemplo anterior sobre la disputa por la eliminación de diez días al año, salta a la vista la eficacia con que empezaban a perpetuarse, mediante la incorporación de disposiciones del *habitus*, los modos de categorización de ese arbitrario que es el tiempo social. Es sugerente que en esta lucha por las clasificaciones temporales los grupos "dominados" utilizan las mismas categorías del arbitrario establecido. Se trata de categorías que, sin duda, se ajustan cada vez mejor a los condicionamientos objetivos dados por los ritmos naturales. Pero son ante todo "categorías de percepción del mundo social que, por estar ajustadas a las divisiones del orden establecido (y, de ahí, a los intereses de quienes lo dominan) y por ser comunes a todas las mentes estructuradas conforme a estas estructuras, se imponen con todas las apariencias de la necesidad objetiva" (Bourdieu citado en Wacquant 1995, 22)

El tiempo identitario y sus símbolos estaban siendo reificados hasta tal punto, que sus clasificaciones y símbolos se percibirán más como datos naturales y necesarios que como productos históricamente contingentes de un determinado estado del campo del poder. Esto se acentúa luego con la reforma gregoriana. Ésta normalizó el año como unidad de medida y condujo a una mejor adecuación de los símbolos del calendario a su función de relacionar convenientemente los movimientos celestiales, particularmente los del sol y la luna entre sí, como también los acontecimientos terrestres ("temporales" o "espirituales").

En los Estados feudales y las ciudades-estados libres, la necesidad de una mejor regulación y previsión de actividades sociales cada vez más diferenciadas e interdependientes -como las ligadas a la gestión política y

administrativa-, era tan apremiante como la regulación de la vida religiosa. En muchos casos, la normalización de una esfera sirvió a la regulación de la otra. Así, en la vida cotidiana de la Europa medieval, las fiestas religiosas que constituyen los hitos del año, no sólo son experimentadas como “el tiempo de la Iglesia” sino también como “el tiempo señorial”, que es el tiempo de los “censos” campesinos. Escribe Le Goff que, entre las grandes fiestas, “existen las que transforman la sensibilidad temporal de la masa campesina: los vencimientos feudales en los que se pagan los censos en especie o en dinero.” El fin del verano, con el cobro señorial sobre la cosecha, constituye una época destacada en la “cronología de los vencimientos”. (Le Goff, 1991, 193)

2.6. Tiempo imaginario: La escatología cristiana

En la llamada “Edad Media”, el criterio de legitimación que prevalecía – ya sea en el campo del saber, de la moral, la política, de lo religioso y lo sagrado, del arte y del gusto- era el criterio de autoridad. Si algo era verdadero o falso, bello o desagradable, justo o injusto, santo o herético, admisible o inadmisible, lo era en definitiva porque se adecuaba a no a los criterios erigidos por una determinada autoridad. Esta podía remitirse a cualquiera de las instancias y relatos consagrados por el orden medieval: la Sagrada Escritura, el Papa, Artistóteles, el Imperio, el Señor feudal. Los márgenes que separaban lo posible y lo imposible, se fijaban siguiendo este criterio de autoridad (“magister dixit”, “esto debe hacerse porque así está escrito”, etc.)

Podemos apreciar que este modo de dirimir conflictos, elegir opciones posibles y justificar acontecimientos coincide con lo que más arriba hemos definido como “tiempo de la tradición”.⁶³ En efecto, el criterio de autoridad remite a los orígenes (“siempre ha sido así y así debe ser”) y privilegia la relación con el pasado, con lo establecido. Y, en tanto orientado al pasado, el tiempo del relato mítico-religioso deviene reversible. Ésta, dijimos, es justamente la “cualidad” del tiempo imaginario tradicional.

Puesto que este ordenamiento del tiempo según la tradición clausuraba el sentido, en el mundo medieval toda innovación era concebida como potencialmente desestabilizadora y disolutoria del orden establecido. La reverencia mayoritaria a una tradición inmemorial y afincada en los orígenes (como así también la tradición de la autoridad) coincide con la ortodoxia religiosa, la distinción del linaje, con el acatamiento de la rutina cotidiana. El pasado es respetado, enaltecido, glorificado; su emulación, considerada deseable. Tanto en la constitución de las identidades por la religión, por el linaje o la ciudad, se otorga primacía a la lógica de la repetición, se santifica el pasado, se prescribe la “no innovación”.

Si bien en el mundo medieval cristiano el criterio de autoridad y la temporalidad propia de la tradición fueron los elementos estructuradores de la realidad y del presente, el relato cristiano presenta un ordenamiento imaginario del tiempo verdaderamente novedoso. En lo que sigue, haremos algunas consideraciones generales en torno a este particular ordenamiento temporal en la escatología judeo-cristiana, con el objeto de entender mejor los rasgos distintivos de la lógica de los tiempos modernos.

⁶³ Véase punto 2.4.2. “Dimensión imaginaria: el tiempo de la tradición”.

2.6.1. Linealidad y orientación al futuro. El tiempo salvífico del Cristianismo

En diversos pueblos, se imaginó el “tiempo final” del mundo como resultado de cataclismos cósmicos (diluvios, terremotos, sequías, epidemias, etc.). En muchos casos, luego de esta catástrofe se concibe una nueva creación, por lo que no se postula un término del tiempo, sino fines provisorios en el marco de una teoría cíclica del tiempo. Se ha imaginado también que el final del mundo acontece por un proceso de degradación continua, por un castigo divino a ciertos pecados o errores rituales por parte de los hombres o, simplemente, por pura voluntad de un dios o de los dioses. El acento está puesto ya en un juicio final, ya en la supervivencia en el más allá o en la vida eterna (la inmortalidad). En muchas culturas, se figura una migración de las almas después de la muerte (metempsicosis), la alternancia perpetua de los seres en situaciones o estados diferentes o la huida de este eterno retorno a paraísos de completa indiferencia (nirvana).

En estas concepciones, el fin del tiempo se representa como un momento provisorio de ciclos eternos o como mera repetición de un tiempo primordial. El orden del mundo está dado y en función de este orden preexistente pueden interpretarse todas las cosas. En efecto, cuando el mundo se percibe como un orden fatal que tiene como causa un origen, un momento primordial, se interpreta que todo lo que sucede en el presente, rige lo que tiene que ocurrir. El porvenir se inscribe en el presente como señal o presagio. Los hombres deben escrutar y descifrar los signos de forma tal, que construyan su porvenir a partir del pasado. Si el presente es presagio, la adivinación tiene la capacidad figurarse y configurar el porvenir.⁶⁴

Es, justamente, por esta interpretación anticipada y necesaria de la vida humana y la naturaleza, que las creencias y prácticas rituales conforman uno de los principales “entornos de confianza” en las culturas premodernas. Ésto también es aplicable a aquellas grandes religiones que se dicen “reveladas”, en tanto “consideran la historia como una revelación en el curso de la cual Dios, por medio de sus profetas, anuncia y guía la realización de su reino” (Le Goff, 60)⁶⁵ La interpretación providencial del mundo se convierte en un marco de referencia para explicar todas las cosas y responder todas las incertidumbres de la vida cotidiana.

No obstante, será sólo en las grandes religiones y, particularmente en el relato cristiano, donde el extremo final del tiempo concebido como un todo se convertirá verdaderamente en “tiempo final”. En estos relatos, la noción de “destino” es crucial. La representación del transcurso del tiempo contiene aquí, no sólo una alta dosis de fatalidad, sino también una idea de un fin inevitable. No sólo se sitúa expresamente un punto inicial, una creación del mundo, sino que también se pone acento en un acontecimiento final. Por esto, el tiempo imaginario está orientado aquí fundamentalmente hacia el futuro. Esta orientación se pone especialmente de manifiesto en la importancia que

⁶⁴ Véase 2.4.2.2. “Cualidad del tiempo mítico-ritual: orientación al pasado”

⁶⁵ En la categoría de las religiones “reveladas”, generalmente, se incluye al judaísmo, el cristianismo, el islamismo y el zoroastrismo.

se le asigna en estas religiones a las doctrinas escatológicas, es decir, aquellas relativas a los fines últimos, al “destino” del hombre y del universo.⁶⁶

Así, la escatología judeo-cristiana confiere a la historia no sólo un origen, sino también un fin. Dice Le Goff que la originalidad del judaísmo radica en una “ruptura con el tiempo cíclico que se expresa mediante la creencia de un término final que será infaliblemente alcanzado como Dios lo ha prometido a su grupo y que constituirá un complemento de la creación divina”. Al asignarle un sentido teleológico al tiempo y a la historia, el judaísmo y el cristianismo rompen con el concepto griego de un “tiempo circular” para sustituirlo por un tiempo lineal. En el Occidente cristiano, por lo tanto, la expresión simbólica del tiempo deja de ser el círculo o la rueda y pasa a ser progresivamente la imagen de la línea, la flecha. (Le Goff, 62)

Teniendo en consideración esta ruptura podemos pensar que la “cualidad” misma del tiempo imaginario se altera: el tiempo se orienta al futuro. Esto supone el pasaje de un tiempo reversible a un tiempo irreversible. En la escatología judeo-cristiana, el tiempo imaginario está dotado de un nuevo sentido, en el doble sentido. Orientado al futuro, aparece ya como tiempo de la espera o de la promesa, en el judaísmo; ya como aspiración, tiempo de la salvación, en el cristianismo.

Pero, si bien se rompe con la representación cíclica del tiempo como un todo y se dota a la historia de un sentido lineal y orientado al futuro, no podemos afirmar que esta representación haya desplazado sin más las formas tradicionales de estructurar la temporalidad. Advertimos ya que, como en muchas otras sociedades, en las del Occidente cristiano la tradición juega un papel instituyente. El criterio de autoridad (de una autoridad legitimada por la tradición) constituía un elemento fundamental en el que se sustentaba el orden feudal. Como señalamos más arriba, la tradición constituyó hasta el advenimiento de las formas de vida y organización social modernas, uno de los principales medios que brindan seguridad a los individuos, al inspirarles confianza en la continuidad del pasado, presente y futuro. Así, las prácticas cotidianas descansan generalmente en el respeto de las “buenas costumbres”, al mandato de la tradición.

No obstante, al conferir un fin al tiempo concebido como un todo (y ya no sólo un origen), la escatología judeo-cristiana contribuye a la emergencia de un tiempo orientado, en un sentido teleológico. La noción de “destino” proyecta a los individuos hacia el futuro. Este no se experimenta como una necesaria repetición o reproducción de acontecimientos pasados, originarios, sino como una continuación, un desarrollo irreversible e inexorable.

No podemos detenernos aquí en las importantes diferencias entre las escatologías judía (veterotestamentaria) y la católica (neotestamentaria).⁶⁷ Sólo diremos que la profunda originalidad del judaísmo antiguo fue, justamente, la

⁶⁶ Esta orientación al futuro por la noción de destino ya había tenido y tendrá importancia de aquí en adelante en su versión pagana por los horóscopos (por ejemplo, los famosos horóscopos babilónicos). Mediante éstos los astrólogos, especialistas por excelencia en la observación y manejo del tiempo “universal” (natural, social e individual), han realizado sus predicciones del “destino” de personas y ciudades, Imperios y grandes corporaciones.

⁶⁷ Para profundizar en esta línea, resultaría sin duda valioso el análisis de Le Goff expuesto en El orden de la memoria (1991), que aquí tomamos sólo parcialmente.

ruptura con el tiempo cíclico. La creencia en un término final (que sería infaliblemente alcanzado como Dios lo había prometido a su grupo) convierte al judaísmo en “la religión de la espera y la esperanza”. El tiempo y la historia están dotados ahora de un sentido. (Le Goff, 62) Si el judaísmo espera al Mesías y la realización de la promesa, “el cristianismo profesa que por medio de Jesús la escatología ha ingresado en la historia y comenzado a realizarse”. La Iglesia católica y sus discípulos continúan el drama escatológico en la tierra. La escatología incursiona en la historia, esto es, en el tiempo del mundo, el tiempo vivido por los hombres.

Característico de la escatología bíblica es su vínculo con la idea de salvación. Crucial en el Cristianismo, esta idea está presente no obstante en numerosas narraciones religiosas.⁶⁸ Lo que varía básicamente es la idea del mal que redime la salvación, el modo en que esta se lleva a cabo y el fin último que esta persigue (se distinguen, por lo tanto, según el “de qué”, “por qué/quién” y “para qué” quiere uno ser salvado). En el cristianismo, la salvación divina asume crucial importancia en la escatología individual.⁶⁹ El destino final de cada uno consiste en alcanzar la gloria eterna, liberarse definitivamente de los males que lo afligen: el pecado, la muerte, el dolor. Como en otras creencias, se trata de una idea de salvación por un más allá, que supone la liberación de los sufrimientos de la existencia terrestre, la emancipación de la inevitable imperfección humana, de la incertidumbre e ignorancia terrenal... Por esta dimensión salvífica el tiempo cristiano se carga a la vez de nostalgia y esperanza.

La escatología y la idea de salvación se entrecruzan, a menudo con la profecía, los textos apocalípticos, los milenarismos y mesianismos. En lo que respecta a las narraciones proféticas, las evocaciones de un “tiempo final” presentan “un vínculo entre la primera fase del fin de los tiempos y la historia presente e inmediatamente futura.” Más cercanos a la modalidades adivinatorias del tiempo mítico ritual, los profetas (también llamados “videntes”) interpretaban a la luz de la Ley divina los acontecimientos presentes. En la mayoría de los casos, el contenido primordial de su mensaje era, justamente, el anuncio de la salvación. En una línea similar, se da el vínculo de las escatologías con la apocalíptica. Ésta tiene lugar en aquellos relatos proféticos que ofrecen una “revelación” de los acontecimientos del tiempo final ⁷⁰

⁶⁸ Esta idea salvífica se convierte en una característica distintiva de diferentes religiones, denominadas por Max Weber, justamente “religiones de salvación”. Según Weber, mientras las religiones extramundanas de Oriente (que enfatizan la huida de los trabajos del mundo material hacia un plano superior de existencia espiritual) cultivan una actitud de pasividad hacia el orden establecido, las religiones de salvación (en particular, el Cristianismo) pueden estimular actitudes tendientes a subvertir este orden. Weber encuentra de este modo un importante nexo entre el relato religioso cristiano y el cambio social. Continuaremos el análisis en esta línea en el tercer capítulo (véase 4.1.1. “El ethos capitalista y la idea de vocación.”)

⁶⁹ Sería interesante analizar la diferencia con el judaísmo, donde la salvación divina a favor de una nación hebrea presenta una dimensión fundamentalmente colectiva.

⁷⁰ La mayoría de las religiones ha producido obras de este género: oráculos, profecías orales, escrituras en clave y cargadas de simbolismos y metáforas que presagiaron el fin próximo del mundo. En la escatología judaica y cristiana se compilan obras de este género, algunas de las cuales son convertidas en textos canónicos.

Por otra parte, ciertas narraciones escatológicas colocan “entre el aquí actual y el más allá del fin de los tiempos, un largo período ‘de aquí abajo’ que es una prefiguración terrena del más allá.” Ésta era de instauración del cielo sobre la tierra tiene, en los milenarismos, una duración pautada. El milenio constituiría “una cifra simbólica que indica una larga duración sustraída del transcurrir normal del tiempo.” Este periodo está ligado, en los mesianismos, a la venida de un salvador, un guía consagrado a la preparación del tiempo final. (Le Goff, 49-50)⁷¹

Ahora bien, lo que parece distinguir específicamente al relato cristiano de otros relatos de salvación, es la introducción del amor como medio de la salvación. Según Lyotard, “el relato cristiano en Roma venció a los otros relatos porque al introducir el amor en los relatos y en las narraciones de relatos designaba el fin del género mismo. Amar lo que ocurre, amarlo como un don, amar hasta el *¿Ocurre?* Como la promesa de una buena nueva es algo que permite eslabonar con todo lo que ocurre, incluso con los otros relatos...”. En efecto, en el relato cristiano el mandamiento “amaos unos a los otros” aparece como el “antídoto del principio de excepción, que limita los relatos tradicionales.” Este mandamiento no refiere el relato cristiano a un mundo de nombres particulares (como es el caso del relato mítico), sino que se dirige “a todos los héroes, a todos los narradores y a todos los destinatarios de la narración”. “La obligación de amar”, explica Lyotard, “está dictada por lo divino absoluto, se dirige a todas las criaturas (que son sus destinatarios) y se hace transitiva (y de un sentido interesado porque es condicional): si eres amado debes amor; y no serás amado, si no amas.” (Lyotard, 183-184)

También por el mandamiento del amor, el relato cristiano privilegiará la forma de eslabonar los acontecimientos orientada hacia el futuro. “La narración cristiana cuenta no sólo lo que ha ocurrido, fijando así una tradición, sino que además prescribe la *caritas* en cuanto a lo que pueda ocurrir sea ello lo que fuere.” Así, los cristianos deberán adelantarse al acontecimiento, en tanto “todo referente podrá ser significado como el signo de la buena nueva que anuncia que ‘nosotros’ (las criaturas) somos amados.” En el relato cristiano, el tiempo se orienta al futuro y se refiere no ya a la salvación de una comunidad particular, sino a la redención de todas las criaturas.

Mediante la idea de salvación y el precepto del amor, el relato cristiano puede engendrar una historia universal como progreso hacia la redención de las criaturas. Esta representación del tiempo como historia, si bien se funda sobre un acontecimiento originario, está fundamentalmente orientada al futuro, se dirige hacia el cumplimiento o consumación final: “La historia, portadora de la eternidad, permanece historia, porque el reino se desarrolla en este mundo y en el tiempo” Por ésto, sigue diciendo Galot, “el cristianismo puede ser definido como la escatología transformada en historia” (Galot en Le Goff, 64)

⁷¹ Sería interesante analizar la resignificación actual de imágenes temporales tradicionales como las de salvación y destino, en las mediatizadas y mercantilizadas revelaciones de los mesías, videntes y de otros tantos especialistas del tiempo actuales.

2.7. Los tiempos de la Conquista. Repetición y diferencia

Para apreciar mejor la diversidad en las formas de instituir socialmente el tiempo, tomaremos a modo de ejemplo las formas en que los aztecas y los españoles representaban el tiempo y vivieron los acontecimientos, en el proceso conocido como "Conquista de América". Dejando de lado los factores económicos, políticos y militares, que han sido objeto de numerosos análisis y debates, tomaremos en consideración la dimensión propiamente simbólica, por cierto, inseparable del proceso de conquista-derrota. En particular, nos proponemos dar cuenta de la diferencia en relación entre las "cualidades" del tiempo imaginario que ya hemos analizado.

Para ésto, nos apoyaremos fundamentalmente en el libro de Tvetan Todorov (1987), *"La conquista de América, el problema del otro"*. Este autor, en un trabajo sumamente rico y muy bien documentado, examina el mundo de signos y representaciones que subyacen, chocan y emergen en el proceso de conquista de México por Hernán Cortés. Esto es, estudia la diversidad de códigos simbólicos compartidos por cada grupo y, a partir de esto, intenta explicar las dificultades de comunicación entre aztecas y españoles. Según Todorov, la verdadera ruptura que supone el proceso de Conquista se da por la implantación de una nueva forma de significar el mundo, de una nueva forma de percibir el tiempo y el espacio, de figurarse los alimentos y las relaciones humanas y suprahumanas. Como los demás aspectos, la alteridad en las maneras de percibir el tiempo, pone sobre el tapete la cuestión de la "otredad" cultural.

La forma de vivir el acontecimiento por los aztecas se aprecia claramente en la construcción de los relatos indígenas acerca de la conquista. En éstos, la llegada de los españoles aparece siempre precedida de numerosos presagios que la anunciaban y que, incluso, predecían la victoria de los recién llegados. Según el análisis de Todorov, podría pensarse que los presagios habrían sido concebidos después de los hechos. Ésto se explicaría por la incapacidad de los aztecas de concebir lo otro, lo radicalmente nuevo y su necesidad de recurrir a discursos del pasado, a la "palabra de los antiguos" para poder interpretar lo acontecido. Como mencionamos más arriba, en los relatos míticos, el porvenir se construye sobre el modelo del pasado. La "cualidad" del tiempo es, justamente, la de estar orientado al pasado, la de ser un "tiempo reversible". Así, en la sociedad azteca, "el porvenir del individuo está ordenado por el pasado colectivo, el individuo no construye su porvenir, sino que éste se revela; de ahí el papel del calendario, los presagios, de los augurios." (Todorov, 75)

El tiempo reversible de la tradición, es indisociable aquí de las creencias religiosas que proporcionar una interpretación providencial del mundo social y natural. Así, el mundo es concebido como un orden preestablecido, pero se trata de un orden que reconoce como causa un origen, un punto inicial. Por esto, en nombre mismo de este sistema fatal, se trata de recuperar este orden, de rehacer el porvenir que el presente anuncia, en forma de presagios. En nombre del orden preestablecido, se pretende restablecer el orden. La necesidad de una restitución del orden preestablecido, entorno esencial de seguridad para los individuos, puede explicar la forma aparentemente "irracional" en que actúa Moctezuma. Todorov señala que "los aztecas perciben la conquista -es decir, la derrota- y

al mismo tiempo la superan mentalmente; inscribiéndola en una historia concebida según sus exigencias (no son los únicos que proceden así): el presente se vuelve inteligible, y al propio tiempo menos inadmisibile, en el momento en que podemos verlo enunciado en el pasado." (Todorov, 82)

Esta cualidad reversible del tiempo imaginario tiene su correlato en la dimensión identitaria. En el calendario maya, por ejemplo, un día o un año (religioso o astronómico) pertenecen a una serie de ciclos, que se repiten exactamente. Es decir, un día particular no está situado en una cronología lineal como la de los años o siglos que se suceden sin repetición, sino que la linealidad en el interior del mes o el año está sometida a la idea de ciclo, que termina para luego volver a comenzar. (Todorov, 92) Dado que los acontecimientos se perciben según este principio cíclico, puede entenderse que para interpretar los hechos presentes se los remita al pasado, en forma de crónica; o al futuro, en forma de profecía. En definitiva, da lo mismo: la profecía misma está enraizada en el pasado. Si el tiempo se repite, la profecía es a la vez memoria.

El pasado y el futuro son asunto del mismo especialista y se consignan en los mismos libros. Es en vistas a esto, que Todorov interpreta los presagios que anunciaban la llegada de los españoles como "una profecía fabricada *a posteriori*", una "prospección retrospectiva". Dado que no puede concebirse un acontecimiento enteramente inédito, "la repetición tiene primacía sobre la diferencia." (Todorov, 95)

Si bien las invasiones entre los distintos grupos indígenas eran usuales, la forma que asume la conquista por los españoles resulta imprevisible, única. Los códigos que aquí se manejan, se oponen a la concepción del mundo azteca, y suponen una experiencia del tiempo enteramente nueva. Frente a un tiempo cíclico, fijado en una secuencia inalterable donde todo ha estado siempre predicho, donde cada hecho no es más que una realización de presagios presentes desde siempre; se impone el tiempo unidireccional, lineal, "el tiempo de la apoteosis y el cumplimiento, tal como lo viven entonces los cristianos". (Todorov, 95)

Indudablemente para la sociedad azteca se produce un choque: un choque entre un tiempo mítico-ritual y un acontecimiento único e inconcebible (la invasión). El acontecimiento se proyecta al pasado en forma de presagio, ya que si no se considera como algo predicho, no se puede admitir su existencia. Todorov señala que el hecho de que se haya otorgado más confianza a los relatos antiguos que a las percepciones nuevas, en una situación donde importaba más el arte de la improvisación que el del ritual, contribuyó considerablemente a la derrota de los aztecas. Derrota que, como podemos ver, se da en gran medida en el plano de los signos.

Podría pensarse, además, que la "conquista de América" no sólo transforma la forma de experimentar el tiempo de la población aborigen americana, sino también la del europeo mismo. La imagen del universo se reconstituye poderosamente tanto en el "Nuevo" como en el "Viejo Mundo". Con el "descubrimiento" de América, no sólo las coordenadas espaciales, sino también las temporales quedan descentradas. El espacio mental y la representación del tiempo con que los europeos concebían hasta entonces el orden social, quedan profundamente alterados. Así lo sostiene Norbert Lechner, al decir que "el encuentro [de Europa] con el Nuevo Mundo altera la

conciencia del tiempo histórico; puesto que la curiosidad por lo nuevo aporta tantos beneficios materiales, 'lo nuevo' se constituye como valor en sí. La conquista de América marca un hito decisivo para emprender la conquista del futuro." (Lechner, 155)

Si bien en Occidente, prevalecía una concepción del tiempo lineal, unidireccional propia del relato cristiano; la tradición jugaba -al igual que en las sociedades indígenas americanas- un papel instituyente. Como vimos, el criterio de autoridad constituía un elemento fundamental en el que se sustentaba el mundo medieval. Con el advenimiento de la modernidad, uno de cuyos hitos decisivos fue la Conquista de América, este criterio entrará en crisis y la tradición, como elemento estructurador de la realidad, se resquebraja. La modernidad, liberada de las ataduras de la tradición, se orientará abiertamente al futuro.

Las diferentes las formas de aprender el acontecimiento por los diferentes grupos (europeos/americanos) o diferentes tipos de sociedades (tradicionales/modernas), pueden bien interpretarse como diferentes regímenes de historicidad. Según la clásica distinción de Lévi-Strauss podemos identificar dos formas de historicidad: la historia "progresiva", "acumulativa" propia de las sociedades "frías", que adicionan las adquisiciones con el fin de formar una combinación favorable; y la historia "estacionaria" o inerte propia de las sociedades "calientes", en las que predomina la preocupación de perseverar en su propio modo de ser.

Ahora bien, cabe relativizar las categorías demasiado duras de estructura y acontecimiento y de estabilidad y cambio. El mismo Lévi-Strauss sostiene que la historicidad o "acontecimentalidad" de una cultura no tiene que ver con una propiedad intrínseca de ésta sino que resulta más bien de una diferencia de localización con el punto de referencia en que se sitúa el observador. Así, una cultura o un proceso cultural se considera estacionario cuando su orientación diverge de la nuestra, sus adquisiciones y "progresos" no son significativos o ni siquiera medibles en los términos del sistema de referencia que nosotros utilizamos.

Lévi-Strauss sostiene, por lo tanto, que no existen sociedades acumulativas en sí y por sí. La historia acumulativa no es propiedad de ciertas razas o culturas, no es privilegio de una civilización (la occidental) o de un periodo dado (la modernidad). Se refiere más bien a cierta modalidad de existencia de las culturas, a una manera de estar articuladas. De tal modo, la historia acumulativa sería característica de aquellos conglomerados donde prevalece la interconexión entre culturas, grupos y etnias. La historia estacionaria (si es que realmente existe) sería propia de las sociedades aisladas. (Lévi-Strauss, 33-35)

Ahora bien, en relación con nuestro ejemplo acerca del proceso de conquista, Lévi-Strauss afirma que la América precolombina no gozaba de pocos contactos interculturales. Pero a diferencia de las culturas originadas en el suelo europeo, producto de la diferenciación de varias decenas de milenios, las culturas americanas estaban posiblemente menos articuladas. Debido a un poblamiento más reciente, habrían tenido menos tiempo para divergir. Ofrecían, por lo tanto, un panorama relativamente homogéneo. En vistas a esto, puede pensarse que la incapacidad para enfrentar el acontecimiento de muchas culturas americanas y, por consiguiente, su

hundimiento ante un puñado de conquistadores, está originada, en gran medida, por su organización poco flexible y débilmente diversificada. (Lévi-Strauss, 72-73)

Si tal distinción resulta útil para plantearse si estos regímenes de historicidad tienen relación con tipos de sociedades y con su capacidad de afrontar el acontecimiento, cabe preguntarse también –como lo hace Marc Augé– si esos diferentes regímenes de historicidad no son acaso inherentes a toda sociedad. Haciendo referencia a la tan generalizada distinción entre ideologías “conservadoras” e ideologías “progresistas”, de “derecha” y de “izquierda” Augé advierte que esos rótulos “siempre se definen en relación con la historia pasada y con la historia futura.” Sostiene que “la ‘frialdad’ o el ‘calor’ de la relación de la historia, de la conciencia histórica, no son pues el patrimonio de las sociedades ‘no modernas’, sino que corresponden antes bien a una tensión entre relación con el pasado y relación con el futuro, una relación que puede ser interna a toda forma de sociedad.” (Augé 1995,21)

Este planteo resulta sumamente interesante, en tanto permite dar cuenta de los diferentes sentidos o “cualidades” del tiempo imaginario que conviven en nuestras sociedades. Tiempos reversibles e irreversibles, tiempos cíclicos y lineales, competirán en distintos campos y situaciones para dar sentido al pasado y el futuro y legitimar determinado presente. Por esto reiteramos: sin dejar de atender a la lógica temporal que da características propias a cada época, podemos considerar estas diferentes formas de significar el acontecimiento, de aprehender aquello que perdura y aquello que cambia, como partícipes de una misma contemporaneidad.

2.8. Hacia una representación “naturalista” del tiempo (Lo que miden los relojes)

Pasaremos a analizar ahora las transformaciones radicales que se dan en torno a la representación del tiempo a partir del Renacimiento. Intentaremos esbozar aquí de qué manera se conforma la noción propiamente “moderna” del tiempo. Ahora bien, hablar de concepción temporal “moderna” supone necesariamente una determinada idea de “modernidad”. Haremos –aunque sólo sea esquemáticamente– algunos señalamientos en cuanto al uso de esta categoría.

Ciertamente, al hablar de modernidad se hace referencia a una etapa histórica, a una época.⁷² Según muchas tesis historiográficas, esto es, ciertos ordenamientos de la historia (del tiempo tomado como un todo), la condición moderna se inicia con el Renacimiento, en los siglos XV y XVI. Otras escuelas, con otras periodizaciones, sitúan el inicio de la modernidad recién en el siglo XVII, con el coronamiento de los relatos que estructuran el mundo moderno

⁷² Es interesante señalar que la noción de época tan utilizada por los modernos para autodesignarse, deriva de la palabra griega “epogé” Ésta se utilizaba para designar el momento de detención de los astros en el cielo, aparentemente previo a sus avances o retracciones. “Ese momento de congelamiento en el que los cuerpos celestes parecían no transitar” constituía la “epogé”. Dejando de lado el tiempo natural para centrarse más bien en el tiempo social, la noción de época aludirá en un sentido figurado a un “ritmo histórico que permanece constante, que da identidad a un período que puede identificarse a partir de una invariancia.” (Urresti, 1993)

(el “proyecto del Iluminismo”) o bien en el siglo XVIII, el advenimiento de nuevos modos de vida y organización social y la progresiva corporización de las ideas de la Ilustración en las instituciones.

Más allá de las diferencias en la adjudicación de un momento histórico y una localización geográfica a esta etapa histórica, se ha procurado dar cuenta de la “modernidad” por sus características distintivas. En este intento, muchos son los que han adherido a la imagen de la modernidad como un gran proceso de racionalización, por el que declina el influjo de la religión, elemento integrador por excelencia en los órdenes tradicionales. Se trata, como decía Max Weber, de un “proceso de desencantamiento con la organización religiosa del mundo.” Para Weber, quien es por cierto uno de principales sociólogos de la modernidad, la modernidad cultural tenía sus orígenes en “la separación de la razón sustantiva expresada en la religión y la metafísica en tres esferas autónomas: ciencia, moralidad y arte, que se diferenciaron porque las visiones unificadas de la religión y la metafísica se escindieron.” (Habermas, 137)⁷³

Así, en el mundo moderno las pretensiones de la razón reemplazan aquellas de la tradición y de la religión. La idea weberiana de un proceso creciente de racionalización, burocratización y cientifización de la vida social puede servir como clave de interpretación para abordar ciertos cambios en la representación del tiempo. En efecto, la problemática del tiempo, preocupación recurrente de las antiguas doctrinas religiosas y filosóficas, será tratada en la época moderna en el marco de nuevos y especializados dominios de saber. En particular, el tiempo será erigido en objeto de conocimiento, construido y validado como tal en el ámbito de una ciencia empírica racionalizada.

Al tomar como objeto de estudio las secuencias naturales, el movimiento de los cuerpos y, fundamentalmente, de la mecánica celeste, las ciencias físico-naturales darán lugar a una concepción enteramente nueva acerca del tiempo. En el Renacimiento, la *nuova scienza*, sustentada en una serie de descubrimientos e inventos, en metodologías analíticas, sistematizaciones y diversas innovaciones en el proceso de investigación, sentó las bases para la futura concepción “científica” del tiempo.

Si bien ya en el medioevo se percibían algunos indicios de un mayor interés por registrar duraciones y secuencias de acontecimientos naturales y por conocer el movimiento de los astros, las investigaciones que se realizaban estaban muy relacionadas al significado que tenían estos fenómenos para los hombres. En el marco de pensamiento teocéntrico, no existía la idea de un “tiempo natural” y, por lo tanto, resultaba inconcebible estudiar las secuencias físico-naturales por sí mismas. El tiempo era el “tiempo de Dios” (en otros casos, “el tiempo de los dioses”) o el “tiempo de los reyes”, el “tiempo

⁷³ Es importante destacar que Weber, mediante su análisis de las instituciones que promueven esta progresiva racionalización (el capitalismo, la ciencia racionalizada, la burocracia de los Estados modernos), pone en duda la esperanza ilustrada en los efectos emancipadores de la Razón. (Volveremos a tratar la idea progresista de la historia en el capítulo 3.10. “Tiempo imaginario: La lógica temporal de la modernidad”) Weber, y luego los pensadores críticos de la Escuela de Frankfurt, contribuyen a desenmascarar la Razón moderna: se trata de una razón técnico-instrumental que invade los distintos ámbitos de la vida y que, en lugar de conducir a la libertad y emancipación humanas, desemboca -por sus tendencias reificadoras- en la irracionalidad.

del Estado" (feudal o absolutista) y de los ritmos de las obligaciones que éste, por intermedio de sus funcionarios, prescribía. En el Occidente medieval, las observaciones e investigaciones del mundo natural eran interpretadas de modo tal, que no pusieran en cuestión la autoridad del dogma cristiano y su concepción del universo. Se distinguía, en todo caso, un movimiento "natural" (dado por Dios) y otro provocado por los hombres. Los conceptos manejados eran categorías teleológicas: las regularidades y relaciones de los movimientos físicos constituían indicadores del destino humano.

Ahora bien, con la declinación de la fuerza de las visiones unificadas del mundo como la religión los conceptos teleológicos centrados en nociones como la de "destino" o "fortuna" van pasando progresivamente a un segundo plano. Ésto se asocia, para Anthony Giddens, al carácter reflexivo propio de la modernidad. Este autor sostiene que la apropiación reflexiva del conocimiento constituye una de las fuentes dominantes de la modernidad. Sostiene que con el advenimiento de los modos de vida y de pensamiento modernos, la reflexión "es introducida en la misma base del sistema de reproducción de tal manera que pensamiento y acción son constantemente refractados el uno sobre el otro." En tanto la producción de conocimiento sistemático sobre el mundo se hace integral al sistema de reproducción, la religión y la tradición con su conexión intrínseca con el pasado y su base en el criterio de autoridad, son minadas en sus fundamentos mismos.

Lo anterior puede interpretarse, con Giddens, como una de las mayores discontinuidades en torno a las relaciones de confianza y riesgo, seguridad y peligro entre las instituciones modernas y los órdenes tradicionales. En efecto, hay "una alteración de la determinación y contingencia, de modo que los imperativos morales humanos, las causas naturales y el 'azar' (*chance*) rigen en lugar de las cosmologías religiosas". Con el advenimiento de los modos de vida y organización social modernos, se alteran sustancialmente aquellos entornos que, como las cosmologías religiosas, contribuyen a minimizar la contingencia e incertidumbre y así, conceden confianza a los individuos, les permiten reconocerse y organizar relaciones estables. La religión es "suplantada por el conocimiento reflexivamente organizado, gobernado por la observación empírica y el pensamiento lógico, y centrado en la tecnología material y los códigos aplicados socialmente." La fiabilidad ya no es otorgada por la naturaleza misma de las cosas o por fundamento divino, sino que ahora es creada socialmente. (Giddens, 43, 106)

Así, los conceptos teleológicos que conformaban la interpretación providencial del mundo, serán relegados como mera "superstición". Si en los órdenes tradicionales, prevalecía la explicación de los movimientos y ritmos naturales en función de su significado para la vida y destino humanos, en la modernidad se impondrá un abordaje reflexivo del tiempo. Porque, justamente, en un entorno donde la confianza es conferida al conocimiento reflexivo, pierden legitimidad los modos de ordenamiento temporal definidos por voluntad divina y las acciones destinadas a conjurar, implorar y propiciar mágicamente las fuerzas cósmicas y naturales. Cada vez más, se pondrán en cuestión las explicaciones y dispositivos rituales propias de ese "mundo encantado" o, en términos de Augé, de esos "universos de reconocimiento", en cuyo interior urge más reconocerse que conocer. Con este "desencantamiento del mundo", se impondrá en muchos ámbitos el conocimiento de las

secuencias naturales por sí mismas y, con esto, el estudio, el registro y el cálculo de un tiempo "objetivo".⁷⁴

El análisis que realiza Norbert Elias, centrado en las nociones de *compromiso* y *distanciamiento*, nos puede permitir completar esta interpretación del cambio en la forma de percibir el tiempo que tiene lugar a partir del Renacimiento. Para él, el estudio de las secuencias naturales por sí mismas se asocia a la capacidad humana de distanciamiento reflexivo frente a los objetos de saber. A partir del Renacimiento, afirma, cobra un fuerte impulso el proceso por el cual los individuos desarrollan una mayor capacidad de distanciamiento y autodistanciamiento frente a los fenómenos naturales. Ésto, dice Elias, fue posible por el desarrollo de mayores y más extendidos controles emocionales, que tiene lugar conjuntamente con la consolidación de las unidades estatales como instancias duraderas de regulación social (esto sería, para él, una de las principales manifestaciones del "proceso civilizatorio"). Al poder ejercer los individuos una contención afectiva más intensa se hace posible un mayor distanciamiento frente a los objetos de saber. Y, es en virtud de este mayor distanciamiento que se transforma radicalmente el saber acerca del tiempo: se pasa de un concepto de tiempo centrado en el hombre y en Dios, y relativamente unitario, a un concepto que se adecuaría mejor a los hechos observables. Comienza a distinguirse un nuevo concepto de tiempo: el "tiempo físico".

Los experimentos de Galileo reflejan gráficamente la ramificación que atraviesa el concepto de tiempo al deslindarse el "tiempo físico" del "tiempo social". Sin entrar en detalles acerca de sus investigaciones sobre la aceleración, ni acerca del innovador orden de observación y experimentación en que éstas se apoyan, tomaremos en cuenta sólo un indicio de este viraje en la representación del tiempo. Después de varios experimentos provisionales para encontrar pruebas empíricas de la relación "tiempo-distancia" en la caída de los cuerpos, Galileo diseña un ingenioso y detallado protocolo de investigación. Al analizar este protocolo, y particularmente las descripciones acerca de los procedimientos y materiales que utiliza Galileo para "medir el tiempo", Elias menciona un dato interesante: "la clepsidra [o reloj de agua] que Galileo había utilizado, mejorándola en su experimento, era un instrumento tradicional para medir el tiempo de los acontecimientos humanos". Este instrumento no es usado - como hasta ese momento - como medida de la duración de eventos sociales, sino que sirve aquí para el estudio

⁷⁴ Sostener que, en las llamadas sociedades "modernas", entran en crisis las cosmologías religiosas (como marco de referencia que provee una interpretación providencial del mundo) no supone en modo alguno afirmar que desaparece todo tipo de cosmología. Por el contrario, las cosmologías y los universos en donde prevalece el reconocimiento de los individuos por sobre el conocimiento "distanciado" de los acontecimientos naturales, se multiplican en sociedades complejas. Como observa Marc Augé, estos "universos de reconocimiento" son indispensables "para definir relaciones estables entre cierto número de miembros de la sociedad" y otorgar "el mínimo de sentido social indispensable a la vida en común" (Augé 1991, 42). Ahora bien, lo que señalamos, coincidiendo aquí con Giddens, es que en las culturas modernas la religión deja de ser la principal generadora de un sentido de fiabilidad. Las interpretaciones mágicas y providenciales sólo sobreviven como formas marginales, siendo organizada la fiabilidad general en torno a sistemas expertos, esto es, concediéndose la confianza fundamentalmente a ciertas capacidades abstractas del conocimiento técnico socialmente reconocido. Más adelante, en el 3.10. "Tiempo imaginario: La lógica temporal de la modernidad" analizaremos cuáles son (han sido) aquellas cosmologías y dispositivos rituales capaces de ordenar y orientar la vida cotidiana en el mundo moderno.

sistemático de las regularidades de los fenómenos “naturales” estudiados como tales. Éste es uno de los primeros indicios de un cambio sustancial: el “tiempo” y la “naturaleza” van adquiriendo cada vez más “el carácter de un nexa factual, autónomo y mecánico, sin finalidad, pero bien ordenado, que estaba sujeto a ‘leyes’.”(Elias 1989, 128-129)

Esta representación “naturalista” del tiempo se fue imponiendo a partir del Renacimiento (y con ella también la hegemonía de los físicos en el estudio del tiempo). Si en el marco de pensamiento teocéntrico se destacaba la búsqueda de algo inmutable, eterno, tras lo finito, lo “temporal” del curso cambiante de los sucesos perceptibles; el pensamiento moderno va a sustituir las leyes de Dios por las leyes inmutables de la naturaleza. Si la búsqueda de regularidades permanentes, fijadas en fórmulas y símbolos lógicos, constituía en los experimentos de Galileo todavía un medio para un fin; en el pensamiento moderno posterior esta búsqueda se convertirá “en valor supremo y legitimador de una tradición en la física y la filosofía, y en consecuencia, en fin supremo y prestigiosísimo del trabajo científico.” (Elias 1989, 142)

De este modo, el tiempo pasa de tener un carácter puramente instrumental (como medio de orientación y regulación social en lo que hemos llamado “universos de reconocimiento”) a ser concebido como una dimensión universal y, justamente, como una realidad exterior, un tiempo absoluto “más allá del tiempo”. Es decir, un instrumento humano construido para orientarse en el acontecer cambiante del mundo y para regular la convivencia humana, al adquirir valor como objeto de investigación científica, se separa de estas funciones y se entiende como “dato” inmutable de la naturaleza. Como propiedad o dimensión de la naturaleza, invariancia, condición, realidad objetiva, este “tiempo físico” se desprende de lo que antes era eminentemente tiempo “social”.⁷⁵

Para Norbert Elias, lo particular de este proceso es que el distanciamiento reflexivo del pensador frente a su objeto de estudio (y la contención afectiva que éste requiere), no se presentaba en principio como un acto de distanciamiento, sino como una distancia real. Nos encontramos aquí frente a un claro proceso de “cosificación”: el acto de distanciamiento (exigido especialmente por la observación y pensamiento científicos) se presenta como una distancia realmente existente entre el pensador-sujeto, el “interior” humano y el mundo “exterior”. De este modo, se instaura una serie de dicotomías que se convertirán en *leit-motiv* del pensamiento moderno y que

⁷⁵ Puede pensarse que esta búsqueda de algo eterno, “más allá del tiempo” (sea expresada ésta mediante la idea de dioses eternos o por conceptos como “orden natural”, “leyes de la razón” o “leyes naturales”) se vincula con el “miedo a la propia caducidad”, con el miedo propiamente humano a la muerte. Elias señala que el esfuerzo gnoseológico hacia la determinación de un “tiempo” universal, que orienta no sólo a los físicos, sino también a especialistas de otras disciplinas, refleja “el esquema axiológico, no por inconfesado menos fundamental, que han heredado de la teología (donde tiene más sentido).” En razón de ésto, ciertos conceptos en apariencia “objetivos” con que nos manejamos para analizar el mundo natural o humano, presentarían una fuerte carga emocional: derivan de la “nostalgia de algo duradero tras el cambio incesante de todos los datos observables y la búsqueda de algo imperecedero y atemporal tras su vida transitoria”. (Podemos pensar ésto inclusive en relación a expresiones que se refieren a la experiencia del tiempo en términos de “conciencia temporal” o “dimensión natural”). (Elias 1989, 144, 141)

llegan a ser constitutivas de la autoexperiencia del individuo moderno, a saber, aquellas que se establecen entre el "individuo" ("razón", "conciencia", "existencia") y el mundo exterior, la "naturaleza" o la "sociedad", los "otros". En particular, al abordar el problema del conocimiento se presupondrá un punto de partida universal, una especie de "inicio del conocer": el acto de conocimiento aparece como efectuado por un individuo solitario que "se enfrenta al mundo, sujeto ante objetos, y comienza a conocer." (Elias 1989, 15). Será esta visión del mundo en compartimentos estancos, la que lleva a los abordajes del tiempo a centrarse únicamente en un "tiempo objetivo", el tiempo de la naturaleza o en el "tiempo subjetivo" de la mente humana.

Sobre la base de lo anterior puede entenderse de qué manera, con el declive del marco de referencia de la religión y la tradición y el creciente distanciamiento reflexivo, el tiempo se concibe progresivamente como un mero "dato natural". El símbolo de una elaboración humana, una síntesis conceptual que supone la puesta en relación de procesos diversos en función de tareas determinadas, adquiere ahora vida propia. Esta construcción histórico social que permite a los individuos coordinar interacciones y organizar sus relaciones, pasa a ser concebida como un "dato objetivo" inherente a la estructura particular del universo. Por una parte, este tiempo físico, absoluto y uniforme, que se concibe transcurre igual para cualquier observador, se vuelve independiente del tiempo social compartido por el grupo de pertenencia. El tiempo que los físicos conocen se desvincula de aquel por el cual se reconocen como miembros de una sociedad determinada. Por otra parte, este tiempo físico-natural se separa del tiempo vivido. Como dimensión objetiva, el "tiempo" se distingue de la vivencia temporal individual: Según David Harvey, la idea de un tiempo uniforme e infinito se separa de la experiencia del tiempo como por-venir. Él sostiene que "el Renacimiento separó los sentidos de tiempo y espacio científicos y supuestamente factuales de las concepciones más fluidas que pudieran surgir por la experiencia." (Harvey 1991, 223)

En el marco de la visión naturalista del tiempo, cuyo representante más destacado sea posiblemente Newton, se concibe un tiempo absoluto y universal. Para Castoriadis, esta visión se concentra en "un tiempo cosificado... que presumiblemente forma la columna vertebral de la experiencia física y que, como tal, debe ser esencialmente medible; que debe ser, pues, considerado fundamentalmente desde la perspectiva de la repetición de lo idéntico" (Castoriadis 1993, 138-139). El tiempo de la física clásica se concibe como una magnitud que sólo se diferenciaría de otros "datos" naturales por su cualidad de no poder percibirse directamente. Este tiempo absoluto se convierte en principio organizador de la naturaleza. En efecto, el tiempo aparece como un receptáculo que contiene y concede orden a todo lo que es, a todo lo que acontece (contiene, por tanto, la acción y pensamiento humanos).

Como objeto científico, el tiempo será matematizado cada vez más. En tanto se considera una invariante del orden natural, el tiempo resulta perfectamente susceptible de cuantificación, de subdivisión infinita en unidades cada vez menores. Efectivamente, el "tiempo físico" es una magnitud. Instrumentos cada vez más sofisticados son utilizados "medir" el tiempo con creciente precisión: desde los primeros relojes de arena y de sol, pasando por las clepsidras de agua como las utilizadas por Galileo, a relojes

de torre, péndulo, de bolsillo y a los actuales cronómetros y relojes atómicos. Pero, ¿registran el "tiempo" estos instrumentos? ¿Qué "miden" los relojes?

Lo que sin duda hacen los relojes, es mostrar un movimiento mecánico que recorre a una velocidad uniforme una secuencia continua de posiciones. Al estandarizarse la duración del movimiento entre dos posiciones (mediante conceptos como "hora", "minuto", "segundo", etc.), tales movimientos sirven a los hombres como marco de referencia para la comparación de los más diversos procesos. Así, con la ayuda de estas unidades, más que lograr "medir el tiempo" se contribuye a organizar tareas y actividades que requieren la comparación de secuencias de acontecimientos sucesivos, es decir, no directamente comparables. Serán así estas unidades de referencia las que "se transforman, gracias a las costumbres sociales del observador, en símbolos de momentos en el flujo de un 'tiempo' incorpóreo que, según se dice vulgarmente, independientemente de todo movimiento físico y de todo observador humano 'sigue su camino'." (Elias 1989, 134-135)

Con la generalización de los relojes y la hegemonía de la representación "naturalista" del tiempo, se impulsa y generaliza aún más la reificación del concepto de tiempo y de los símbolos que constituyen unidades de referencia temporal. Se acentúa con ésto la paradoja que ya señaláramos anteriormente: los instrumentos conceptuales, narrativos, informacionales (como los calendarios y relojes) construidos con el objeto de aprehender la sucesión, finalmente la suprimen. El tiempo es cosificado, en tanto "dato", aparece como una realidad acabada, como una propiedad universal.

A esto mismo se refiere Elias al hablar de "mito del tiempo". Él indica que, particularmente por el lenguaje y los modelos de pensamiento acreditados por las disciplinas físico-químicas, refuerzan este mito. Expresiones como "medir el tiempo", "determinar el tiempo" sugieren, justamente, que hay algo ("el tiempo") que se mide o determina. Del mismo modo, en las formas de pensamiento y expresión cotidianas, el uso de esta forma sustantivada cosifica una elaboración que es producto de una práctica humana (la de poner en relación dos procesos sucesivos). Y, con esto, se dificulta la percepción de los acontecimientos que, necesariamente, son sucesivos. Decir que "el tiempo pasa" supone que existe una "cosa", una "realidad" que puede transcurrir, pasar. Pero ¿hay acaso "tiempo" que no pase?⁷⁶

Al dejar jugar lo que Bourdieu, apoyándose en Wittgenstein, llama el "poder 'mitopoiético' del lenguaje que... se desliza sin cesar del sustantivo a la sustancia", los enfoques objetivistas tratan al tiempo como una realidad dotada de las propiedades de ser "medible", "registrable" y de la capacidad de "transcurrir", "correr", "acelerarse", "extenderse", "contraerse". (Bourdieu

⁷⁶ Este "fetichismo de las palabras", dice Elias, aparece también en frases del tipo "el viento sopla", "el río fluye". ¿Hay acaso un viento que no sople o un río que no fluya? El uso de formas verbales haría más fácil superar esta limitación. Por ejemplo, en el caso del "tiempo", si pensáramos en la actividad humana de "sincronizar" o, si se admitiese una versión nueva, algo así como "temporizar" (similar a lo que en inglés se entiende por timing, podríamos dar cuenta más adecuadamente del carácter instrumental del "tiempo". Podríamos, de este modo, poner de relieve que la determinación del tiempo supone una actividad humana con fines definidos y aludir así, de modo más explícito, a la "puesta en relación" de dos o más procesos sucesivos. La cuestión tomaría un giro muy diferente: lo relevante sería el "quién, en este caso, relaciona qué, con qué y con qué fin" (Elias 1984, 53,56).

1991, 67). Hablamos del tiempo como algo estático, eterno. Ignoramos de esta forma aquello que, podemos pensar, sería su rasgo distintivo: el cambio, la emergencia continua de alteridad.

2.9. “Tiempos modernos”. El tiempo lineal, contable y vacío del reloj

La revolución renacentista del concepto de tiempo y de las formas de medirlo sienta en muchos aspectos los fundamentos de la concepción temporal del Iluminismo. Como señala David Harvey, la visión iluminista del mundo opera en gran medida dentro de los límites de una visión “newtoniana”, mecánica, del universo. Según Harvey, en el proyecto iluminista acerca de la organización racional del mundo, mapas, escalas temporales y cronómetros precisos constituían instrumentos esenciales. El ordenamiento racional del tiempo y del espacio se consideraba una condición necesaria para la construcción del bienestar común, para la realización del tan mentado progreso. En particular, la medición del tiempo resultaba indispensable para el dominio del futuro mediante la institucionalización de sistemas racionales de regulación y control social y mediante la previsión científica, la ingeniería social y la planificación racional. De este modo, la conquista, apropiación y racionalización del tiempo se torna una parte integrante y esencial del proyecto modernizador. (Harvey 1990, 249)⁷⁷

En efecto, la mayor previsibilidad y calculabilidad de las acciones e interacciones había pasado a ser un imperativo político y económico. Las coordinaciones temporales que exigían los intercambios comerciales, la producción industrializada, las comunicaciones a larga escala y la administración de la vida metropolitana en su conjunto, dependían de un tiempo universal y comúnmente aceptado. El rápido crecimiento urbano, la creación incesante de nuevas formas de organización y acción, y la consecuente aceleración del ritmo de vida, hacían imperiosa una regulación temporal más exacta. Era preciso reducir el torbellino de la vida moderna a una cadencia uniforme, a una rítmica controlada y controlable. Era necesario,

⁷⁷ Los usos y connotaciones de la noción de modernización, cabe aclararlo, son fuertemente polémicos. El tema de la “modernización social” ha provocado fuertes controversias, en tanto se puede entender - y de hecho se entendió- que el pasaje de “lo tradicional” a “lo moderno” coincidía con el camino del “progreso” socio-económico. Ahora bien, muchos autores, apartándose de una concepción evolutiva o progresista de la historia, continúan usando el término. Generalmente, en estos casos se hace alusión a la modernización, en un sentido weberiano, como progresivo proceso de racionalización y burocratización de todas las esferas de la vida. En tanto se entiende la categoría de “modernización” en relación con los procesos de avance de la racionalidad técnica, se ha insistido en que no se confunda esta categoría con la de “modernidad”, ni tampoco se la identifique sin más con el proyecto del Iluminismo. Volveremos más adelante a la representación del tiempo y de la historia que subyace en los proyectos modernizadores y en los grandes relatos modernos (Véase 2.10. “Tiempo imaginario: La lógica temporal de la modernidad”). Baste, por ahora, señalar la diferencia entre las categorías de “modernidad” y “modernización” y el sentido en que resultan pertinentes para el tema que nos ocupa. Al hablar de “modernidad” nos referimos a una etapa histórica, signada por formas de vida y organización social distintivas, por una sensibilidad y, como destaca entre otros Marshall Berman, por una experiencia del espacio y el tiempo compartida por todos los hombres y mujeres del mundo. Por su parte, la noción de “modernización” alude a los procesos socioeconómicos que tienen lugar a nivel mundial y por los cuales cobran vida y se expanden las instituciones, las formas de vida y experiencia modernas.

en definitiva, que el tiempo pasara a regularse cada vez más según los requerimientos de esta racionalidad que los frankfurtianos llamaron "técnico-instrumental". El agitado tiempo de la vida individual y social debía ser administrable, previsible y, como el tiempo físico-natural, susceptible de una medición cada vez más precisa.

La difusión del reloj juega aquí un papel fundamental. Primero, se generalizaron aquellos erigidos en las iglesias o edificios públicos de los pueblos y ciudades, que - como también lo hacían los campanarios - regulaban los ritmos de la vida cotidiana. Con la invención del péndulo a finales del siglo XVII, los relojes domésticos, inicialmente de dudosa precisión, fueron perfeccionados en forma considerable. Símbolo de distinción inaccesible a la mayoría de la población, estos aparatos ofrecían a sus propietarios el preciado "registro" del tiempo. A lo largo del siguiente siglo, el uso de relojes mecánicos (aunque no deja de tener un alto valor simbólico) se difunde cada vez más en las sociedades europeas. El "saber la hora" va dejando de ser patrimonio de unos pocos.

El tiempo del reloj fue decisivo en la constitución de las formas de vida y organización social modernas. Su difusión conlleva profundas reestructuraciones en las formas de organización de las sociedades occidentales y en la experiencia del tiempo de sus miembros. En primer lugar, esta reorganización del tiempo según imperativos puramente técnico-instrumentales, transformará en forma radical los ritmos que hasta ese momento marcaban las cadencias de la vida social. El tiempo que prevalecerá en la sociedad industrial moderna será, como observa Lefebvre, lineal e irreversible. El tiempo que puede contarse a lo largo de una trayectoria sustituye o, por lo menos, deja en un segundo plano al tiempo cíclico, rítmico. Para Lefebvre, con la primacía del tiempo lineal, posibilitada fundamentalmente por la racionalización y la tecnificación de la industria, el hombre moderno se separa del tiempo cósmico-natural, lo domina. (Lefebvre, 302)

Un segundo aspecto a señalar, estrechamente ligado al anterior, es un cambio esencial en la forma de determinación y experiencia del tiempo. La temporalidad lineal exige nuevas formas de medición. Se pasa de una temporalidad discontinua sólo marcada por grandes hitos (como fiestas religiosas, ferias de mercado, grandes momentos del ciclo productivo, etc.) a un tiempo social continuo y estrictamente regulado. Se pasa, en particular, del cálculo de momentos (esto es, de formas discontinuas de determinación del tiempo como "tiempo oportuno" fuertemente vinculadas a los ciclos naturales) a precisas formas de medición que operan con un tiempo lineal, indefinidamente divisible en tiempos parciales. Los instrumentos de medición de este tiempo lineal y continuo (los calendarios, pero sobre todo, los relojes), desprovistos en gran parte de elementos religiosos y rituales, se convertirán cada vez más en sistemas abstractos y estrictamente funcionales para el ordenamiento factual de los sucesos. Así, el tiempo será percibido cada menos como momentos o instantes intermitentes y experimentado con mayor independencia de las creencias, prácticas y los "quehaceres" individuales y colectivos. Se generalizará de este modo la concepción del tiempo como flujo continuo, incesante, orientado y "objetivo".

Por último, se observan transformaciones sustanciales en torno a lo que más arriba hemos denominado dimensión espacial del tiempo. Como

destaca Giddens, la difusión del uso del reloj fue crucial para constituir la forma distintiva en que las instituciones modernas organizan y combinan el tiempo y el espacio. Este autor sostiene que la uniformidad de la medida del tiempo con el reloj permitió la “separación del tiempo y el espacio”. El “cuando” se determina cada vez más con independencia del “donde”. Se hace posible pensar en un “tiempo vacío”, en tanto la determinación del tiempo ya no depende necesariamente de los hábitos y prácticas locales, sino que se define según las dimensiones normalizadas, uniformes, “vacías” del reloj. Este proceso de “vaciado temporal”, señala Giddens, habría coincidido con la expansión moderna, pero recién se completa en el presente siglo. “El tiempo estuvo conectado al espacio (y al lugar) hasta que la uniformidad de la medida del tiempo con el reloj llegó a emparejarse con la uniformidad en la organización social del tiempo.” (Giddens, 29).

Para Giddens, la “separación entre tiempo y espacio” constituye una de las fuentes esenciales del dinamismo de las instituciones modernas. Constituye, asimismo, la condición por excelencia para el desarrollo del mecanismo de *desanclaje* (*disembedding*). Esto es, permite “despegar” las relaciones de sus contextos locales de interacción y reestructurarlas en indefinidos intervalos espacio-temporales.” Sostiene Giddens que, a su vez, las prácticas e instituciones sociales desvinculadas de los “contextos de presencia” extienden el ámbito de distanciamiento entre tiempo y espacio. Al liberar “de las restricciones impuestas por hábitos y prácticas locales”, el mecanismo de *desanclaje* abre enormes posibilidades de cambio. (Giddens, 32, 31)

¿Cómo relacionar la conformación de esta temporalidad que hemos caracterizado como lineal, continua y “desanclada” con ciertos hitos, procesos e instituciones distintivos de la modernidad? ¿Cabe explicar acaso la conformación de nuevas formas de concebir y experimentar el tiempo en relación con el desarrollo del sistema capitalista de producción de mercancías y hablar del tiempo moderno como el tiempo del mercader o el “tiempo del capital”? ¿Es pertinente acaso centrar la atención en el impacto producido por la industrialización para dar cuenta de la concepción técnico-instrumental de la temporalidad en las sociedades modernas? ¿O deberíamos más bien resaltar el papel que desempeña en la extensión e intensificación de los controles y regulaciones temporales el aparato estatal como asociación que detenta el monopolio legítimo de la violencia física y simbólica?

A nuestro entender, no podemos dar cuenta de las formas de experimentar el tiempo si consideramos una única de estas dimensiones como dominante. Para analizar de qué manera las instituciones modernas constituyen y son constituidas por esta temporalidad lineal, calculable y “desanclada”, cabría tomar en consideración, por lo menos, tres dimensiones institucionales centrales en la modernidad: el capitalismo, el industrialismo y la vigilancia.⁷⁸ Para decirlo en otros términos, aunque también en forma

⁷⁸ Nos apoyamos aquí en un planteo de Giddens desarrollado en su libro Consecuencias de la modernidad y en enfoques que, como el de Manuel Castells, se oponen a las posiciones reduccionistas que tienden a reconocer un elemento dominante y determinante en la configuración de las instituciones sociales. Así, Giddens formula que “la modernidad es multidimensional en el plano de las instituciones”. En vistas a esto, propone tomar en cuenta distintas “dimensiones institucionales de la modernidad” o “agrupamientos organizativos”. Así, puede pensarse que cada uno de los aspectos ampliamente analizados

menos exacta: sería pertinente un análisis “en tres tiempos”, a saber, el tiempo del capital, el tiempo industrial, el tiempo del Estado.

En lo que sigue, tomaremos estas dimensiones como ejes para abordar las reconfiguraciones del tiempo en general y del tiempo de trabajo, en particular. Para esto, nos apropiaremos de ciertas reflexiones e interrogantes de los modernismos de finales del siglo XIX y principios de éste, en las voces de Marx, Weber, Simmel. Sus ricas descripciones y análisis logran dar cuenta de las conflictivas formas socio-económicas y la nueva sensibilidad que se estaban configurando. Si nos valemos de las categorías de los clásicos, lo hacemos, por cierto, desde una perspectiva construida por aportes, más contemporáneos, como los de Foucault y Lyotard, Giddens, Gorz y Coriat.

Cabe aclarar, finalmente, que nuestra mirada en relación con el capitalismo y el industrialismo se centrará fundamentalmente en el tiempo identitario, en la imposición de medida al tiempo. En cambio, cuando analicemos en los próximos capítulos la lógica temporal de la modernidad y la centralidad que cobra el tiempo de trabajo, nos ocuparemos fundamentalmente del tiempo imaginario. Allí analizaremos ciertas representaciones centrales acerca del tiempo y el tiempo de trabajo que configuran y por las cuales son configurados los Estados modernos.

2.9.1. El tiempo del capital

2.9.1.1. La valorización del tiempo. Del tiempo del quehacer al tiempo de trabajo

En la separación de la vida moderna de las formas tradicionales y en la configuración de nuevos ritmos en la vida social, la economía capitalista desempeña un papel central. El desarrollo del modo capitalista de producción de mercancías, de un mercado mundial fuertemente expansivo y cambiante, supone profundas alteraciones en el ordenamiento y representación del espacio y del tiempo. Un punto central en lo que respecta a la nueva

por las tradiciones teóricas “clásicas” en la sociología (como por ejemplo, el capitalismo, el orden industrial, la “racionalización” expresada en la organización social y la burocracia moderna) desempeña algún papel en la aceleración y expansión de las instituciones modernas. Giddens, tomando y replanteando los aportes de las distintas tradiciones sociológicas, distingue cuatro dimensiones fundamentales asociadas al nacimiento de la modernidad: el “capitalismo”, el “industrialismo”, la “vigilancia” (la supervisión social de las actividades de la población y control de información) y el “poder militar” (el monopolio de los medios de violencia por los estados modernos). (Giddens 24, 60-63). Cabe notar que las categorías teóricas de las que se vale Manuel Castells para abordar los cambios históricos en las estructuras sociales son, por cierto, muy cercanas a las de Giddens. Ahora bien, en su enfoque Castells no conceptualiza al capitalismo y al industrialismo como dimensiones institucionales, sino que entiende más puntualmente al primero como un modo de producción (al igual que el estatismo) y al segundo como un modo de desarrollo (Véase Nota 3) Por otra parte, el hecho de que Castells subraye reiteradamente la importancia del poder del Estado y de sus estrategias de intervención a favor o en contra de las innovaciones tecnológicas, muestra que da también alta relevancia a lo que Giddens conceptualiza como “vigilancia” y “poder militar”. Cabe aclarar que aquí no realizaremos un análisis acerca de las categorías teóricas de estos autores, sino que las tomamos como punto de apoyo para relacionar los cambios en las formas de percibir, determinar e imaginar el tiempo con procesos sociales generales.

valoración del tiempo se observa específicamente con relación al tiempo de trabajo. Los escritos de Marx, en particular su análisis del proceso de trabajo en el modo de producción capitalista, ofrecen un claro testimonio del proceso de valorización del tiempo en el campo económico. Podemos, a grandes rasgos, resumir algunas de las principales particularidades que Marx observa acerca del empleo de la fuerza de trabajo y la utilización del tiempo de trabajo en la economía capitalista.

En términos de Marx, la diferencia de las relaciones sociales de producción en los diferentes modos de producción supondría una diferencia en la relación entre del tiempo de trabajo necesario y del tiempo de trabajo excedente. Así, por ejemplo, el modo de producción capitalista, centrado en la relación entre la propiedad privada del capital y una mano de obra asalariada desposeída, implica el empleo de la fuerza de trabajo abstracta. No se trata ya de la disposición de una proporción de la semana laborable (como en el caso de los criados al servicio personal del amo), ni tampoco la servidumbre del total de la persona, la disposición total del tiempo de trabajo (como en el caso de esclavos). En el sistema de producción capitalista, en cambio, el trabajo asalariado es nominalmente libre. (La igualdad jurídica, que garantiza la libertad del trabajador de vender su fuerza de trabajo en el mercado, aparece como una condición esencial para la reproducción de las relaciones de producción). Así, el capitalista compra en el mercado de trabajo la fuerza de trabajo por su valor que, para Marx, se define como el de toda mercancía, esto es, en función del tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción y reproducción.

Ahora bien, la particularidad de esta mercancía-trabajo que compra el propietario de los medios de producción, nos dice Marx, es que produce valores. Su proceso de uso es, al mismo tiempo, proceso de creación de valor. Puede observarse que este proceso de valorización es posible, puesto que la fuerza de trabajo produce más valor que el que ella requiere para reproducirse. Es decir, el valor de uso producido por el trabajador en el proceso de producción es superior al valor de la fuerza de trabajo (al salario que paga el capitalista). Esta diferencia entre el tiempo de trabajo necesario y tiempo de trabajo "adicional" (no retribuido) estará en el origen de la "plusvalía". No entraremos aquí en el análisis de este último concepto, sin duda, central en la teoría marxista. Nos interesa sólo destacar que, en la economía capitalista, el proceso de valorización tiene lugar simultáneamente con el proceso de trabajo.⁷⁹

El análisis de Marx permite dar cuenta, desde el punto de vista del proceso de producción, de los mecanismos que convierten al tiempo en fuente de valor en la economía capitalista. Sobre la base de estas observaciones y de

⁷⁹ Marx planteaba que por esta coincidencia entre el proceso de trabajo y el de valorización, en las economías capitalistas la apropiación de la plusvalía no depende ya tanto de instancias extraeconómicas, sino que puede darse por mecanismos meramente económicos. No podemos detenernos aquí en las importantes implicancias de esta formulación, menos aún en sus diferentes interpretaciones dentro de la tradición marxista. Advertimos sí, que este análisis, que presentamos aquí en forma sumamente esquemática, no puede desligarse del análisis marxista de las formas de explotación de la fuerza de trabajo y de las relaciones de clases propias del modo de producción capitalista.

la idea weberiana de racionalización⁸⁰, autores como Edward Thompson (1984) y André Gorz (1995) abordarán las mutaciones en torno al trabajo y al tiempo de trabajo en las sociedades modernas. Así, Thompson analiza en *"Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial"*, de qué modo en el marco de este proceso de mercantilización de la mano de obra, el tiempo se convierte en dinero. Para el trabajador contratado, sostiene, esto ocurre porque el tiempo de trabajo es retribuido monetariamente. Pero, más propiamente, el tiempo se convierte en dinero para el "patrón". Porque, como Marx observaba, las maneras de acrecentar el beneficio adicional que obtiene el capitalista radican, justamente, en la regulación del tiempo de trabajo.⁸¹

Sobre la base de lo anterior, Thompson señala que tiene lugar un paso de la "orientación al quehacer" al trabajo regulado, en el cual "el tiempo se convierte en moneda: no pasa sino que se gasta." (Thompson, 247) Ya no es el quehacer el que domina la rítmica de la vida cotidiana sino que ahora lo hace el valor del tiempo de trabajo. De tal manera que el registro del tiempo ya no sigue tanto los ritmos naturales y del quehacer cotidiano, sino que estará centrado en esa propiedad del tiempo de trabajo de convertirse en fuente de valor.

Hablamos de un paso del "tiempo del quehacer" al "tiempo del trabajo", en tanto recién con la modernidad es dable hablar propiamente de "trabajo". Más aún, podemos sostener como lo hace André Gorz que el trabajo constituye una invención de la modernidad. En su libro *La metamorfosis del trabajo*, este sociólogo francés sostiene que "la forma en que lo conocemos, lo practicamos y lo situamos en el centro de la vida individual y social fue inventada y luego generalizada con el industrialismo" (Gorz, 25)⁸²

Esta noción moderna de trabajo responde a la lógica de una racionalidad parcial y selectiva que es la económica. Esta racionalidad, afirma Gorz, solamente pudo empezar a expresarse a medida que la desintegración del orden tradicional le permitió liberarse de las limitaciones que le imponían los mandamientos de la religión. Esta racionalidad y su forma por excelencia – el cálculo – se convirtieron en un sustituto de la debilitada moral religiosa. "El cálculo permitía emanciparse de toda tutela exterior y era al mismo tiempo generador de un orden, contra cuyas leyes objetivas no había apelación. Este

⁸⁰ En la sección 2.8. hemos hecho alusión a este proceso general de racionalización y de "desencantamiento del mundo", en el marco del análisis de Giddens acerca de la índole reflexiva de la modernidad.

⁸¹ Cabe recordar aquí la distinción entre plusvalía absoluta (obtenida por la prolongación de la jornada de trabajo) y plusvalía relativa (obtenida por reducción del tiempo de trabajo necesario para la producción).

⁸² El trabajo tal como se lo entiende actualmente, no es reductible al "trabajo" en tanto "categoría antropológica", al trabajo necesario para la subsistencia que aquí hemos llamado "quehacer". Gorz, apoyándose en trabajos de Hannah Arendt, muestra que este último sentido coincide más bien con la noción del trabajo propia de sociedades pre-modernas (como, por ejemplo, la sociedad griega). En estas sociedades, el trabajo más que ser un factor de integración social era un principio de exclusión. Quienes lo realizaban estaban sometidos al reino de la necesidad, condenados a la servidumbre, reclusos en la domesticidad. El trabajo como quehacer excluía de la esfera pública. La libertad, la ciudadanía, se situaban exclusivamente en el dominio político, rigurosamente separado de la esfera de la necesidad económica.

orden proporcionaba un marco rígido, tranquilizador, imperativo, incontestable e independiente de toda voluntad humana.”

El capitalismo aparece, en definitiva, como la expresión de la racionalidad económica al fin liberada de toda traba. Con él, se elevó la búsqueda de la eficacia y la productividad al rango de “ciencia exacta”, eliminando los criterios morales del campo de la actividad económica. La “ciencia económica”, en tanto que guía de decisión y de conducta, eximía al sujeto de la responsabilidad de sus actos. La racionalidad económica, dice Gorz, se convertirá en el nuevo credo de la modernidad. (Gorz, 162)

De acuerdo con esta lógica será definido el trabajo racional en el sentido económico. Así, por ejemplo, actividades que tengan como objeto crear valores de uso pero con vistas al autoconsumo (tienen lugar en la esfera privada y no son necesariamente remuneradas) no se considerarán trabajo racional. Tampoco lo serán aquellas actividades en las cuales no exista una exacta medición del tiempo.

Así, con la racionalización e invención moderna del trabajo, las actividades autónomas (“actividades sin necesidad y utilidad alguna, que son en sí mismas su propio fin”), el trabajo para uno mismo (aquel trabajo necesario para la subsistencia que nosotros hemos denominado con Thomson “quehacer”), en tanto “producción de valor de uso de la que nosotros mismos somos a la vez los artesanos y los únicos destinatarios”, quedan relegadas al ámbito doméstico, en tanto actividades no mercantiles. La primacía otorgada al trabajo racional en el sentido económico coincide entonces con la primacía de público frente al “domus”, lo privado. (Gorz, 198)

En definitiva, la racionalidad económica resulta sólo “aplicable a las actividades que:

- crean valor de uso;
 - con vistas al intercambio mercantil;
 - en la esfera pública;
 - en un tiempo medible y con un rendimiento tan alto como sea posible.”
- (Gorz, 182)

Bajo esta lógica, el tiempo se convierte en tiempo calculable. En efecto, la racionalidad económica se define por la “preocupación de economizar, es decir de emplear los factores de producción de la manera más eficaz posible”. Exige que la utilización de estos factores, es decir que la utilización del trabajo y del tiempo, sea medible, calculable, previsible. (Gorz, 13)⁸³ Los factores de producción deben ser, por lo tanto, cuantificables, susceptibles de ser expresados en una misma unidad de medida. Medida que, según el análisis de Marx que sintetizáramos más arriba, equivale al costo por unidad de producto, medido a su vez en función del tiempo de trabajo que requiere el producto y los medios que se emplean para producirlo.

⁸³ Esto se manifiesta concretamente en la confección de una serie de medidas temporales, entre las cuales las más destacadas serán las concepciones de salario-hora y las de jornada y semana laboral (junto con otras más técnicas como las de tasa de lucro o tasa de circulación). Como señala Harvey, estas nuevas magnitudes serán fundamentales para el proceso decisorio capitalista. Y, por cierto, sólo podrán generalizarse y ser efectivas por la institución de un tiempo universal y homogéneo. (Harvey, 249)

2.9.1.2. Tiempo y dinero. La rítmica de la vida moderna

Pueden observarse interesantes particularidades de la experiencia temporal moderna, en aquellos enfoques que ponen el acento ya no tanto en el proceso de producción, sino más bien en proceso de intercambio y consumo. Esta mirada es la que prevalece en el análisis de la economía monetaria desarrollado por Georg Simmel. Retomando a veces el análisis marxista, aunque con un enfoque significativamente diferente, Simmel se preocupó por las consecuencias indirectas de los procesos de intercambio y consumo sobre la cultura. En su *Filosofía del dinero* escribe Simmel (citado por Fisby) que “no hay un símbolo más impresionante del carácter totalmente dinámico del mundo que el dinero... el vehículo del movimiento en el que cada cosa que no está en movimiento se extingue por completo. Se trata de algo así como un *actus purus*” (en Fisby, Casullo, 70) El dinero-mercancía aparece como el símbolo por excelencia de la modernidad.

Para Simmel, la extensión de la economía monetaria estaría a la base de particularidades de las formas de sociabilidad y experiencia temporal modernas. Las descripciones de Simmel captan las relaciones efímeras y transitorias entre los habitantes de las metrópolis: la brevedad de los encuentros, la velocidad de los desplazamientos y los intercambios, la necesidad de causar una mayor impresión en el menor tiempo posible... Sus observaciones nos marcan el compás, por así decirlo, de esa rítmica particular en que descansan los distintos tipos de intercambio en la modernidad.

El panorama que nos presenta Simmel resulta sumamente sugerente. Su análisis se detiene en un nivel superficial de los asuntos económicos y deriva de allí un hilo conductor que permite captar aspectos fundamentales de la vida moderna. De este modo, los actos de intercambio y de consumo aparecen como ejemplos paradigmáticos de los rasgos de la vida en las metrópolis modernas. Porque, indudablemente, la brevedad, la velocidad, la instantaneidad que caracterizan a las acciones e interacciones de los habitantes de las ciudades, se expresan en primer lugar en la fugaz vida de las mercancías.

Para Simmel, la función de intercambio del dinero crea todas las conexiones que constituyen el tejido social. Él habla de una “exactitud calculada de la vida práctica”, resultado de la economía del dinero, que es distintiva de la vida en las metrópolis modernas. Esto es particularmente manifiesto en la estricta medición, coordinación y regulación temporal a que son sometidas casi todas las acciones e interacciones de la vida cotidiana.⁸⁴

En las ciudades modernas el tiempo es lo más efímero y es, a la vez, una de las cosas más estrictamente reguladas, pautadas. La rítmica de la vida cotidiana, podríamos pensar, se descompone en duraciones cada vez menores, en unidades de movimiento rápido. El *tempo* dominante de la vida diaria parece desenvolverse desde un *Grave* a un *Vivace*, desde un *Adagio* a

⁸⁴ Simmel observaba que la diversidad de intereses y relaciones que se entretajan en las metrópolis hacían ineludible la coordinación exacta del tiempo: “la carencia de la más exacta puntualidad en los compromisos y actividades causaría la caída del todo en un caos inextricable. Si todos los relojes de Berlín se estropearan de repente..., su vida económica y comercial entera estaría descarrilada por algún tiempo. (Simmel, en Frisby, 68)

un *Presto*. Por otra parte, esta creciente aceleración de los intercambios requiere un sistema fiable de notación; los intercambios y encuentros cada vez más fortuitos, pasajeros, parecen no poder escapar a algún tipo de ordenamiento y regulación temporal. La rítmica de la vida moderna instituye su propia métrica. El cálculo del tiempo, su registro y medición parecen tender a contrarrestar esa experiencia temporal efímera y fugaz. Se mide escrupulosamente aquello que indefectiblemente “pasa”, no obstante parece que nunca logramos aprehenderlo.

Por un lado, el análisis de las conexiones entre dinero y modernidad desarrollado por Simmel pone de manifiesto la transformación de la experiencia moderna del tiempo, como transitorio, efímero. Se ocupa de lo que hemos llamado aquí “Rítmica de la vida cotidiana”, de las variaciones en las duraciones, el tempo y la intensidad de las interacciones.⁸⁵ Por otro, contribuye a dar cuenta de la alteración de la dimensión temporal del espacio que tiene lugar en la modernidad. En particular, este último aspecto de las conceptualizaciones de Simmel es tomado por Giddens en su análisis de los mecanismos de “desanclaje”. Como vimos, para Giddens con el advenimiento de los modos de vida y organización social modernos, el tiempo se separa del espacio (el *cuando* se determina con independencia del *dónde*). Las formas de medición temporal organizadas en torno a las divisiones “vacías” del tiempo del reloj, contribuyen a la separación del tiempo y el espacio y, con esto, a desvincular las prácticas e instituciones de los “contextos de presencia”, de los contextos locales de interacción. El dinero, destaca Giddens, juega un papel central en este proceso: es uno de los principales mecanismos de “desanclaje”.

Según Giddens, el análisis de Keynes ofrece un buen punto de partida en tanto relaciona estrechamente el dinero con el tiempo. Keynes hacía hincapié en que el “dinero-mercancía”, en su forma desarrollada en las modernas economías monetarias, se define ante todo en términos de crédito y deuda allí donde las transacciones se refieren a una pluralidad de intercambios ampliamente extendidos. “El dinero es un medio de prórroga que provee los medios para conectar el crédito y la deuda en las circunstancias en las que el intercambio inmediato de productos es imposible.” Como puede verse, el dinero como “medio de prórroga” permite la efectuación de transacciones entre agentes separados en el tiempo y en el espacio. Contribuye así a distanciar el tiempo y el espacio. Como señala Giddens, “el dinero es una manera de abrir un paréntesis en el tiempo, liberando de esta forma las transacciones de un particular medio de intercambio”.

El dinero, afirma Giddens, es un tipo específico de “señal simbólica”⁸⁶ que actúa como mecanismo de desanclaje. Para Giddens, la economía del dinero moderna proporciona un “desanclaje” de las relaciones sociales mucho mayor que el existente en cualquier civilización premoderna. El poder del dinero de aunar distancias desvincula las prácticas de intercambio económico

⁸⁵ Véase 2.2. “Rítmica de la vida cotidiana: el tiempo oportuno del quehacer”.

⁸⁶ Al hablar de “señales simbólicas” Giddens se refiere a aquellos “medios de intercambio que pueden ser pasados de unos a otros sin consideración por las características de los individuos o grupos que los manejan en una particular coyuntura.” Para Giddens, la creación de “señales simbólicas” (como el dinero) constituye uno de los principales mecanismos de desanclaje. (Giddens, 33).

de los medios de intercambio particulares. Así, el dinero muestra la forma distintiva en que las instituciones modernas cohesionan el tiempo con el espacio: se convierte en “un medio de aunar el tiempo con el espacio al enlazar instantaneidad y aplazamiento, presencia y ausencia”. (Giddens, 34-35)

2.9.1.3. El intercambio de tiempo acumulado. El tiempo contable

El acto de intercambio aparece como ejemplo paradigmático de los rasgos distintivos de la vida en las metrópolis modernas. La lógica temporal peculiar que rige el intercambio económico invade casi todos los ámbitos de la vida. En su libro *La diferencia* (1988) Jean-François Lyotard, nos ofrece un sugerente análisis acerca esta lógica. Entre una serie de reflexiones, consideraciones y notas cuya meta central es la de descubrir las reglas de los géneros de discursos heterogéneos, Lyotard piensa al “capital” como un género particular, el género económico o género del intercambio. Como los demás géneros de discurso, el económico suministra reglas de formación y eslabonamiento de las frases (suministra un conjunto de proposiciones posibles), adecuadas a un determinado fin.

A la base de estas reflexiones podemos encontrar, además del lenguaje de la pragmática lingüística, el análisis clásico del marxismo acerca del proceso de valorización de las mercancías y de la consecuente transformación del tiempo en fuente de valor. Ahora bien, como veremos, Lyotard trastoca perspicazmente las formulaciones de Marx, sin dejar de emplear sus categorías.

Explica Lyotard que en el género del intercambio, la cesión de un referente debe anular la cesión de otro. A diferencia de otros tipos de frases (didáctica, prescriptiva, etc.) en la económica, la frase primera de cesión (X cede a Y el referente a) no espera la frase de conformidad, la contracesión (Y cede a X el referente b): la presupone. Podemos observar que, en consecuencia, este género “está regido por las reglas de paridad de los referentes y de permutabilidad de los destinadores y destinatarios.” (Lyotard, 199) Pero, se interroga Lyotard, ¿cómo se sabe que la deuda de Y a X está saldada cuando Y le cede b a X? ¿Hay acaso consenso sobre la escala de valores según la cual destinadores y destinatarios evalúan los referentes a y b ?

Lyotard se separa de la respuesta de Marx, según la cual la medida común de las mercancías es el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de a y b . En esta frase se presupone que a y b son productos, y se imputa la capacidad de producir a un sujeto humano... “Peligro de una metafísica de la producción”, advierte Lyotard. Su respuesta es tanto más simple como radical: “la consideración de solamente el tiempo es pertinente, puesto que el tiempo está incluido en la formación de la frase económica, que exige su subordinación al darse de una frase ulterior que lo anula.”

Por lo tanto, el valor de las mercancías está dado por el tiempo, pero no por el de la producción, sino por el tiempo acumulado. Lyotard defiende su hipótesis: “la producción toma tiempo y ese tiempo se sustrae al intercambio. Durante la producción se acumula tiempo, que se almacena en los productos hasta que éstos sean presentados al intercambio”. En efecto, ¿qué supone que

una mercancía se valorice por el simple hecho de que permanezca en depósito? ¿Cuál es el tiempo de “trabajo” que se insumen mercaderías en stock? Éstas se valorizan, en definitiva, por una acumulación de tiempo, del tiempo sustraído al intercambio. (Lyotard, 200)⁸⁷

Como otras mercancías, el signo monetario no es otra cosa que tiempo acumulado. No tiene sentido, por lo tanto, hablar de la moneda como equivalente general de las mercancías. “Divorciado de los intercambios ‘actuales’ de las mercancías ostensibles (*hic et nunc*), el signo monetario puede transferir el paquete de tiempo de que él es el signo a cualquier momento de esos intercambios” El equivalente de todos los intercambios es, justamente, el tiempo. (Lyotard, 201)

En tanto tiempo almacenado, la moneda puede hacer adelantos de tiempo. “El crédito al consumo (destinado al comprador) permite anticipar el tiempo de goce; el crédito a la circulación (destinado al comerciante) permite anticipar el tiempo del pago (a los proveedores); el crédito a la inversión (destinado al empresario) permite anticipar el tiempo de la producción; el crédito al crédito (destinado al banquero) permite anticipar el tiempo de la extinción de la deuda del deudor. El que presta da tiempo, suprime para el deudor el plazo de tiempo necesario para realizar la operación.”

Y, como cuando quedan mercaderías (es decir, tiempo acumulado) en depósito, durante estas operaciones crediticias la mercadería-moneda (que es igual a tiempo) bloqueada en la forma de crédito supone tiempo perdido en relación con los intercambios efectivos. “El interés compensará esa dilación, ese tiempo perdido por el que presta.” (Lyotard, 202)

Sobre la base de lo anterior, podemos pensar que en el capitalismo las reglas económicas no se aplican tanto al intercambio de mercaderías como al intercambio de tiempo. Según Lyotard “el intercambio es el menor tiempo posible (‘tiempo real’) del mayor tiempo posible (‘tiempo abstracto’ o perdido). Cualquier cosa puede intercambiarse con la condición de que el tiempo que el referente contiene y el tiempo que él exige en el intercambio sean contables.” (Lyotard, 203)

Consideramos que al tratar al capital como un género de discurso, Lyotard nos permite trabajar desde una perspectiva diferente los presupuestos clásicos del análisis marxista del sistema capitalista, como también la noción de “racionalidad técnico-instrumental” de los frankfurtianos o de “racionalidad económica”, en el sentido que le da Gorz. Como señalamos más arriba, este último autor considera a la racionalidad económica como una racionalidad parcial y selectiva que coloniza todas las esferas de la vida (incluso aquellas en donde la lógica de maximización del beneficio no resulta aplicable). Consideramos, que al pensar en términos de géneros de discurso, Lyotard nos provee de elementos valiosos para explicar la hegemonía del género económico, mediante el análisis de su finalidad (la

⁸⁷ Lyotard menciona otros ejemplos relativos al tiempo acumulado como medida de valor en diferentes planos. Así, en el plano de la economía nacional el desarrollo “está en proporción del tiempo acumulado en los equipos de base y en los medios de producción (capital fijo invertido).” En el ámbito laboral, puede pensarse que para evaluar la cualificación de un profesional se considera el tiempo de aprendizaje (Lyotard, 200)

acumulación de tiempo, “ganar tiempo”), y de las reglas a las que somete a la heterogeneidad de géneros de discurso.

Forzando en cierta medida las categorías, podemos pensar además, que las reglas de formación y eslabonamiento de las proposiciones que supone el género económico no son otras que aquellas propias de lo que hemos llamado con Castoriadis “lógica identitaria”. En este sentido, hablar de tiempo contable es hablar del tiempo identitario de la modernidad. Como vimos en la primera parte, Castoriadis entiende que la lógica identitaria privilegia la repetición, la recurrencia, la equivalencia en tanto necesita imponer medida al tiempo y establecer duraciones equivalentes. El tiempo contable es tiempo identitario, tiempo cosificado. En efecto, si con el capitalismo el tiempo actúa como referente universal según el cual se equiparan todas las mercancías, éste mismo debe presentar propiedades estables, permanentes. De ahí que la institución del tiempo sigue más estrictamente que nunca los preceptos de la lógica identitaria. El género del intercambio, colonizando diferentes ámbitos de la vida, configura el tiempo como flujo mensurable, homogéneo, uniforme. Instituye, como veremos, su tiempo acumulativo, contable, en “tiempo universal”.⁸⁸

2.9.2. El tiempo industrial

2.9.2.1. Disciplinas temporales

Cada vez en mayor medida, las instituciones modernas dependen de la precisión y uniformidad de ese tiempo lineal, contable que ellas mismas configuran. Administradores y mercaderes hacen uso de un cuadro temporal unificado como medio de regulación y racionalización de actividades diversas. De una concepción compartida del tiempo dependen los contratos de trabajo, las transacciones e intercambios en los mercados financieros, etc. La producción industrial racionalizada organiza sus ritmos según el tiempo del reloj. Sus divisiones vacías y normalizadas permiten coordinar la entrada de materia prima y la salida de productos y hacen posible regular más estrictamente los movimientos y actividades de los que participan en el proceso de producción.

La experiencia de un tiempo lineal, continuo y su representación como una magnitud “objetiva”, propiciadas por la difusión del reloj, se harán cada vez más homogéneas y universales en el espacio. No obstante, como señala Harvey, en el mar de las actividades sociales había islas de prácticas en las que toda suerte de concepciones del tiempo (sagradas y profanas, animistas, personales, etc.) podían continuar actuando, imperturbables. (Harvey, 1990, 231) A esto apunta también Thompson al señalar que mientras la industria de

⁸⁸ El hecho de que la dimensión identitaria del tiempo (y de otras representaciones sociales) se identifique tan visiblemente con la racionalidad económica propia del capitalismo, no implica que esta racionalidad no se apoye también en una dimensión imaginaria. Lejos de reducirse al cálculo y la medida, el capitalismo instituye ciertas significaciones imaginarias centrales, que a la vez lo configuran. En lo que respecta al tiempo de trabajo estas significaciones son tan funcionales y eficaces como las medidas identitarias de salario-hora, de jornada laboral, etc.

la manufactura se mantiene “en una escala doméstica o de pequeño taller, sin una intrincada subdivisión de la producción” es muy bajo el grado de sincronización de las medidas temporales. Junto con la temporalidad del reloj conviven, por lo tanto, costumbres y hábitos propios de las normas y del ritmo de trabajo anteriores al advenimiento de las industrias a gran escala.⁸⁹ Se trata de un empleo del tiempo fuertemente ligado a las tareas domésticas y rurales, a los ritmos estacionales y colectivos. Allí el tiempo de trabajo se caracteriza, ante todo, por su irregularidad y discontinuidad: “se alternaban golpes de trabajo intenso con la ‘ociosidad’”. (Thompson, 1967, 259,261)

Tiempos cíclicos, discontinuos, intermitentes; cálculos del tiempo como “momento oportuno”, medidas temporales orientadas al quehacer, prácticas adivinatorias, profetismos. Numerosas formas de percepción, medición y representación del tiempo se vinculan, fundamentalmente, a los ritmos, hábitos y cosmologías de la comunidad local. ¿Cómo pudo consolidarse en las prácticas sociales la representación del tiempo y de la historia como algo lineal, acumulativo, “objetivo” y generalizarse su codificación según divisiones normalizadas?

Siguiendo aquí a Foucault, podemos pensar que el ordenamiento del tiempo lineal, serial y acumulativo característico de las sociedades modernas, fue producido y difundido a partir de una multitud de instrumentos, procedimientos, técnicas que actúan sobre el cuerpo; técnicas que se articulan directamente sobre el tiempo, aseguran su control y garantizan su uso. Hablaremos, con Foucault, de “disciplinas” para referirnos a estos métodos que permiten controlar las operaciones del cuerpo, garantizar la sujeción constante de sus fuerzas, pautar comportamientos y con esto, fabricar individuos útiles, dóciles. (Foucault, 141) Aquí nos ocuparemos específicamente de las disciplinas temporales, o sea, de aquellas que permiten capitalizar el tiempo de los individuos, acumularlo en sus cuerpos, sus fuerzas, de una manera susceptible de utilización y control.

Las disciplinas que regulan las relaciones del tiempo, de los cuerpos y de las fuerzas, se ejercen (como todos los procedimientos disciplinarios) en respuesta a coyunturas y exigencias concretas, y surgen, actúan y circulan por diferentes lugares del espacio social.⁹⁰ Como analiza Foucault en *Vigilar y Castigar*, los procedimientos relativos al empleo del tiempo (consistentes en establecer ritmos, obligar a ocupaciones determinadas, regular ciclos de

⁸⁹ Entre estas costumbres, Thompson menciona que la extensión del descanso al día lunes era muy usual entre los artesanos de las ciudades europeas, hasta tal punto que era conocido como el “San Lunes” o “Día de la Borrachera”. (Thompson, 259)

⁹⁰ Al afirmar ésto queda claro que no entendemos que la emergencia y generalización del ordenamiento temporal que rige hoy en nuestras sociedades, sean imputables directamente a la acción directa de coerciones deliberadas por parte de grupos de presión. No se trata, en rigor, de un “tiempo del capital” o “tiempo del Estado”. Por cierto, al tomar la noción de poder de Foucault nos distanciamos de ciertas formas tradicionales de concebirlo. No pensamos, por lo tanto, que un determinado ordenamiento temporal se constituya como respuesta a intereses de una clase dominante o que sea impuesto por un aparato de control en manos de ésta. Ni imposición exterior, ni acto intencional, ni sumisión pasiva; la creciente (y nunca completa) homogeneización de las formas de determinar el tiempo se da por una combinación de factores, por una miríada de acontecimientos y relaciones de fuerza de localización diseminada.

repetición) aparecen en las comunidades monásticas, actúan y coinciden luego en colegios, en los hospitales, en los talleres.

Ahora bien, “el principio que estaba subyacente en el empleo del tiempo en su forma tradicional era esencialmente negativo; principio de no ociosidad: está vedado perder un tiempo contado por Dios y pagado por los hombres; el empleo del tiempo debía conjurar el peligro de derrocharlo, falta moral y falta de honradez económica.” Con el verdadero “des-bloqueo tecnológico de la productividad del poder” que tiene lugar a partir del siglo XVII-XVIII, se pasará estas prohibiciones y prescripciones que medían y ritmaban los gestos “a una trama que los coacciona y los sostiene a lo largo de todo su encadenamiento.” (Foucault, 158, 156)

Esenciales en los conventos y en la organización militar, estos procedimientos, técnicas e instrumentos que temporalizan el cuerpo, descomponen sus gestos, movimientos, combinan sus fuerzas e imponen cronologías ritmadas; circulan, se generalizan y se imponen en la práctica pedagógica, las relaciones laborales, las relaciones familiares, etc. Tomando como punto de apoyo la enumeración de Foucault acerca de las múltiples instancias por las cuales una determinada tecnología de poder puede ser asumida (Foucault, 218-219), podemos pensar que las disciplinas temporales se forman, actúan y se objetivan en múltiples instituciones y aparatos de producción: ya sea en diferentes instituciones especializadas (como las prisiones, donde puede observarse la exacerbación de la disciplina temporal) o que utilizan el disciplinamiento temporal como instrumento para alcanzar fines determinados (conventos, escuelas, hospitales, talleres); ya sea en instancias que encuentran en los mecanismos de regulación temporal un medio para reforzar o reestructurar relaciones internas de poder (podría pensarse, por ejemplo, en la regulación del uso del tiempo y en la noción evolutiva del ciclo vital en la familia); ya sea en aparatos que hacen de esta disciplina un principio de funcionamiento interno (piénsese en el aparato administrativo, en la importancia de un reticulado temporal preciso del año fiscal y su “cronología de los vencimientos”); ya sea, por último, en aparatos estatales que desempeñan, entre otras, la función de hacer reinar un determinado ordenamiento temporal a la escala de una sociedad (por ejemplo, en lo respectivo al respeto de horarios de trabajo/descanso, a la duración de la jornada laboral, la ocasión de las vacaciones, etc.). Podemos pensar que, en definitiva, todos éstos son espacios productores de un tiempo disciplinario. Las disciplinas temporales que surgen en o se promueven desde estos múltiples espacios no son, sin duda, reductibles unas a otras.

Si el “lugar de encierro” por excelencia en donde actúan los procedimientos disciplinarios es la prisión, “el proyecto ideal de los lugares de encierro es particularmente visible en la fábrica” (Deleuze en Ferrer, 17) En las manufacturas reunidas, primero, y en las fábricas a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, las disciplinas proceden a la distribución de los individuos en el espacio, organizando un espacio analítico y se articulan directamente sobre el tiempo, aseguran su control y garantizan su uso.

Analizaremos a continuación algunas de las mutaciones fundamentales en materia de organización industrial, que han tenido un amplio impacto en la valoración y utilización del tiempo en los aparatos productivos en general. Nos referimos, en particular, a las ideas sobre división del trabajo industrial que alcanzaron su expresión más desarrollada en la obra de Taylor y al

sistema de organización de la producción introducido por Henry Ford. Intentaremos hacer algunos señalamientos acerca de las estrechas relaciones entre estas mutaciones tecnológicas del aparato de producción y de las formas de división del trabajo, por una parte, y la puesta en acción de procedimientos disciplinarios que actúan directamente sobre el uso del tiempo, por otra.

2.9.2.2. La economía temporal del fordismo

El sistema de producción denominado por varios autores “fordismo”, nace con la implementación, a partir de principios de este siglo, de determinadas formas organizacionales y técnicas gerenciales apropiadas para la producción en masa de productos estandarizados. Las investigaciones sobre organización y división del trabajo se centraron, principalmente, en la búsqueda de nuevos soportes para el ahorro de tiempo y la ganancia de productividad. Sobre todo con Taylor y su tratado *The Principles of Scientific Management* (1911), se difundió la implementación de protocolos y de estudios rigurosos del tiempo y de los movimientos en el taller como medios por excelencia para incrementar la productividad.

El paradigma centrado en los principios taylorianos introduce nuevos conceptos en materia de organización. Según Benjamin Coriat, este régimen de producción se fue estableciendo, en un complicado proceso de más de medio siglo y con importantes variaciones en las coyunturas altamente diversificadas de los diferentes estados, para convertirse, finalmente, en piedra angular de la organización del trabajo industrial en el periodo de expansión de la posguerra. Si bien, en efecto, su influencia ha sido variable (de hecho, sólo llegó a ser realmente predominante en algunos países y sectores industriales, en particular la industria automotriz), el fordismo-taylorismo ha tenido un amplio impacto sobre la organización de la producción, en general, y sobre el manejo del tiempo, en particular.

Para Benjamin Coriat, el taylorismo dio lugar a numerosísimas y variadas aplicaciones a partir del tríptico:

- especialización de las funciones (puestos individuales)
- fragmentación de las tareas
- medición de los tiempos y los movimientos

(Coriat, 18)

El economista francés señala que la preocupación central que subyace en estos principios es el ahorro de tiempo y el ahorro de control. Se debe, ante todo, eliminar los “tiempos muertos” en la producción. Urge, por lo tanto, regular el empleo del tiempo. Ahora bien, consideramos que en gran medida las disciplinas mediante las que se regula el empleo del tiempo en los establecimientos industriales modernos no fueron producidas en éstos, sino que, por el contrario, se basan en esquemas antiguos. El mérito del tratado de Taylor residiría más bien en la formalización y codificación minuciosa de los procedimientos útiles en la organización industrial, a la usanza de los

reglamentos y ordenanzas en los conventos, los colegios, en la institución militar.⁹¹

Según Foucault, el tiempo medido, remunerado, útil de la fábrica hereda los procedimientos de regularización temporal de las comunidades monásticas. En efecto, en esta suerte de "fábricas-convento" se tratará de constituir un tiempo íntegramente útil, un tiempo sin impurezas a lo largo del cual el cuerpo permanezca abocado a su ejercicio. De este modo, señala Foucault, "el rigor del tiempo industrial ha conservado durante siglos un ritmo religioso" (Foucault, 1987, 153).

Por otra parte, los principios taylorianos abogan por la especialización de las funciones, la separación de los puestos de producción de los puestos de control, el establecimiento de monotareas y su fragmentación. Como podemos apreciar, se trata de procedimientos que contribuyen a lo que Foucault llama "elaboración temporal del acto". Al asignar monotareas y fragmentarlas se hace más fácil la descomposición de los gestos y los movimientos.

Estos procedimientos constituyeron, para Foucault, principios centrales de la organización militar. Por una suerte de militarización de los grandes talleres, serán luego claramente visibles en el ámbito de la producción industrial. Las tareas, como los ejercicios militares, quedarán descompuestas en sus elementos y definidos la posición del cuerpo y la orientación de los movimientos. Al establecer puestos individuales, se podrá además establecer una correlación entre cada gesto y el cuerpo y la articulación de éste con el objeto que manipula (el fusil, la herramienta, la máquina). Como en la institución militar, en la fábrica "se define una especie de esquema anátomo-cronológico del comportamiento" (Foucault, 156)⁹².

En este esquema residirá, en gran medida, el éxito de la producción industrial moderna. En tanto descompuestos los movimientos de cada actividad, el tiempo de su realización puede ser medido. Puede apreciarse, por lo tanto, que un buen empleo del cuerpo equivale al buen empleo del tiempo (es decir, su ahorro). En vistas a esto podríamos afirmar, retomando el análisis de Lyotard, que estos principios disciplinarios se ajustarán fielmente a los preceptos del género económico: el ahorro de tiempo, esto es, su

⁹¹ Podríamos pensar más bien que la novedad que introduce el fordismo-taylorismo es la producción de un saber específico: "la organización científica del trabajo".

⁹² Queda claro en la exposición de Foucault que no hay un "descubrimiento" de la disciplina de la fábrica con el capitalismo industrial. Las semejanzas de la fábrica con la institución militar, como también con el convento, la fortaleza, la ciudad cerrada, son sugerentes en ese sentido. A nuestro entender, esto no coincide con el planteo de Edward Thompson en "Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial". Al analizar las transformaciones de los hábitos de trabajo producidas con el pasaje de la manufactura a la industria, Thompson da a entender que la "disciplina de tiempo" es un descubrimiento del industrialismo. Habla de un ataque a los antiguos hábitos temporales, de inculcación de una "ética del tiempo", de imposición de categorías por parte de los patronos, de nuevas medidas en el taller (hojas de horarios, sanciones a la impuntualidad, el "vigilante" del reloj...). Pareciera que nos movemos aquí dentro de un esquema represión-ideología y que, por otra parte, el "tiempo disciplinado" se impone en función de determinados intereses. En Foucault, el control disciplinario de la actividad no tiene un simple papel de prohibición o reconducción sino que es directamente productor. El poder plantea una economía positiva: produce cuerpos dóciles. Y, dirá Foucault, si éstas son invenciones que pueden aparecer a partir de exigencias concretas como una innovación industrial, "se han perfilado palmo a palmo antes que una estrategia de clase las solidifique en amplios conjuntos coherentes." (Foucault, 1983,43)

acumulación; y el aumento de la productividad o mejor, el aumento de la capacidad de producir tiempo acumulado en menos tiempo real.

En los años cincuenta, parecen tener lugar innovaciones verdaderamente significativas en relación con la descomposición del acto, la correlación cuerpo-gesto y la articulación cuerpo-objeto que acabamos de analizar. Benjamin Coriat indica que en esta década – la década de la floreciente producción en serie – se comienza a desarrollar la automatización a partir del auge de la máquina herramienta, de la banda transportadora y de la línea de montaje móvil, una de las innovaciones más importantes del fordismo.

“Lo privativo de la máquina herramienta –torno, fresador, mandril...-, es albergar a varias herramientas distintas, y poder –mediante la aplicación de operaciones sucesivas- desarrollar un programa que permite efectuar tareas finalmente complejas de transformación de la materia.” (Coriat, 40) En efecto, en tanto se trata de ahorrar tiempo, y se requiere por lo tanto la elaboración temporal de cada acto, las tareas complejas deben ser necesariamente reducidas a operaciones simples. Por su manejo automático, la máquina-herramienta hace esto posible.⁹³

Con la introducción de la línea de montaje el tiempo de la producción deviene repetitivo, dotado de un ritmo único. El ritmo fijo asegura el desplazamiento automático del objeto. Se facilita, por lo tanto, la mejor articulación del cuerpo y sus miembros (o, cuando se prescinde este, de la máquina y sus cabezales) con el objeto sobre el cual se realizan las operaciones. Por otra parte, la línea de traslado permite sincronizar espacial y temporalmente todo el proceso de producción de grandes volúmenes.

Este “dispositivo eminentemente fordiano”, escribe Coriat, “combina transportación automática y operaciones fragmentadas”. Esto llevará al nacimiento de la “automatización integrada” donde “la producción se efectúa sin intervención manual, mediante un ajuste y una correspondencia automática de los tiempos de circulación y operaciones”. Ciertamente, la “caza de tiempo muerto” da aquí un importante salto. Coriat observa que “sin embargo, este ‘ahorro’ general descansa en un límite esencial: sólo vale para la producción de grandes y muy grandes volúmenes.” Una vez instalada la línea de traslado, sólo resulta rentable si ella repite operaciones idénticas, a un mismo ritmo. (Coriat, 43)

Ahora bien, si el tiempo de la producción sigue un ritmo único, para aumentar la productividad no cabe más que alterar ese ritmo, es decir, incrementar la velocidad de la línea. Y, como señala Foucault, justamente cuanto más descompuesto está el tiempo, cuanto más se multiplican sus subdivisiones, más se puede acelerar entonces una operación. (Foucault, 158)

Parece existir una particular imbricación recíproca entre fragmentación del tiempo y la velocidad.⁹⁴ Hay, para decirlo en términos más precisos, una

⁹³ Cabe aclarar, no obstante, que la realización de operaciones múltiples, sofisticadas y de alta precisión por medio de estas nuevas máquinas supuso una ardua investigación y produjo nuevos saberes y exigió niveles diferenciados de calificación entre los obreros.

⁹⁴ Pero, en un plano más general, podemos pensar también que cuanto más se acelera el ritmo de las acciones e interacciones en la vida social, más se requiere la fragmentación del tiempo, el

correlación entre la subdivisión del tiempo, es decir, el refinamiento del tiempo identitario, y el proceso de valorización por acumulación de tiempo. Cuanto más subdividido el tiempo real (identitario), más rápido el proceso de producción de mercancías, es decir, de generación de tiempo acumulado.

Aquí reside, justamente, la productividad del tiempo disciplinario. Este "procura una economía positiva; plantea el principio de una utilización teóricamente creciente siempre del tiempo: agotamiento más que empleo; se trata de extraer, del tiempo, cada vez más instantes disponibles y, de cada instante, cada vez más fuerzas útiles." En el proceso de producción, es necesario intensificar el uso de cada una de las ínfimas duraciones en que se divide el tiempo identitario con el fin de generar la mayor dosis posible de tiempo acumulado.

Son manifiestas las estrechas relaciones que han mantenido las innovaciones tecnológicas en el aparato de producción, la división del trabajo y la elaboración de los procedimientos disciplinarios. Cada uno de estos aspectos ha resultado necesario y servido de modelo para los otros. Según Foucault, "la pirámide disciplinaria ha constituido una pequeña célula de poder en el interior de la cual la separación, la coordinación y el control de las tareas han sido impuestos y hechos eficaces; y el reticulado analítico del tiempo, de los gestos, de las fuerzas de los cuerpos ha constituido un esquema operatorio que se ha podido fácilmente transferir de los grupos que someter a los mecanismos de la producción; la proyección masiva de los métodos militares sobre la organización industrial ha sido un ejemplo de este modelado de la división del trabajo a partir de esquemas de poder." (Foucault 1976, 224)

Para Coriat, el taylorismo organiza un "conjunto de actividades especializadas que los individuos tienen que llevar a cabo como funciones coordinadas desde el exterior por una organización preestablecida". En tanto carente de autonomía, el trabajo industrial moderno se sitúa dentro de lo que André Gorz conceptualiza como "esfera de la heteronomía". Según este autor, en el capitalismo industrial tanto la naturaleza de las tareas, como sus relaciones están heterodeterminadas y el tipo de colaboración que tiene lugar entre los individuos es de tipo funcional, difiriendo radicalmente de la colaboración social voluntaria. Esta predeterminación funcional impedirá a los individuos "vivir la ejecución de su tarea como una cooperación y una pertenencia a un grupo." La integración funcional excluye, por lo tanto, la integración social de los individuos. (Gorz, 51, 64) ⁹⁵

establecimiento de un ordenamiento temporal reticulado en divisiones cada vez menores y más precisas. Volvemos a encontrar aquí la base de esa "exactitud calculada de la vida práctica" de la que hablaba Simmel. Si el reticulado y cifrado temporal permite acelerar las operaciones e interacciones, hacerlas más eficaces; esta aceleración a su vez conduce a modos de acción más fortuitos, a modos de relación efímeros, pasajeros.

⁹⁵ Permítasenos resaltar la importancia de este punto: dentro de unas relaciones "heterodeterminadas" el funcionamiento de la maquinaria industrial-burocrática se perfecciona cada vez más, ya que "no tenía ya necesidad del espíritu de cooperación de los obreros." "La integración funcional de los individuos va a excluir su integración social: la predeterminación funcional de las relaciones les impedirá tejer unas relaciones recíprocas fundadas en la cooperación con miras a unos fines comunes" Saltan aquí a la vista los contenidos utópicos de la idea de "la autogestión y del 'control obrero'...; de la unidad del trabajo y de la vida; de la actividad profesional como desarrollo total del individuo" (Gorz, 64,

Ahora bien, sobre la base de lo expuesto podemos afirmar que el manejo del tiempo que suponen estas tareas heterodeterminadas no se inculca tanto por una acción puramente deliberada, conspirativa por parte de los grupos sociales hegemónicos, sino en mayor medida por la incorporación de los movimientos, ritmos y velocidades que las mismas tareas exigen. Es, justamente, la repetición ritualizada de estas tareas la que produce esa suerte de "esquema anatómico-cronológico del comportamiento" del que habla Foucault. Estos condicionamientos y regularidades se inscriben en los cuerpos en formas de disposiciones del *habitus*. Como explica Bourdieu, la puesta en funcionamiento de estos principios incorporados de percepción, pensamiento y acción permite a los agentes producir acciones y representaciones ajustadas a las condiciones objetivas de las que son producto.

Pero esta adecuación, producto de la coincidencia de las estructuras incorporadas y las estructuras objetivas, no se reducirá al ámbito de la producción industrial. En tanto las disposiciones del *habitus* son duraderas y transferibles, los agentes tenderán a engendrar conductas "sensatas" (tenderán a calcular y acumular el tiempo, a encadenar los acontecimientos en series, a orientar y planificar el futuro como proyecto) en los ámbitos más variados. Tampoco puede afirmarse que este "*habitus* económico capitalista" sea sólo compartido por determinado un tipo de individuos particulares, producidos en el interior de instituciones disciplinarias (obreros, soldados, escolares). Los procedimientos disciplinarios por los cuales el cuerpo es situado, marcado, temporalizado en las instituciones disciplinarias, permitirán la pauta de nuevos ritmos y la producción de una nueva concepción del tiempo ajustada no ya sólo al cuerpo individual y a sus tareas en el ámbito de la producción, sino a todo el cuerpo social. En efecto, ciertas técnicas esenciales de regulación temporal se generalizan fácilmente y colonizan dominios más amplios (ya no sólo "espacios de encierro", sino también focos de control diseminados), tendiendo a cubrir el cuerpo social entero.

En ese tipo de sociedad que Foucault llama disciplinaria, el tiempo es cuidadosamente reticulado. En tanto tiempo codificado y cosificado, el tiempo deviene contable y hace posible regular ritmos y sincronizar actividades de una multiplicidad de hombres y de una multiplicidad de aparatos de producción (y nos referimos aquí no sólo al ejemplo paradigmático de la producción industrial, sino también a la producción de saber, de salud, etc.). En definitiva, en este proceso sin intencionalidad ni determinación nuevos ritmos y secuencias se inscriben en los cuerpos. En las instituciones, como en las disposiciones incorporadas, rige fundamentalmente un tiempo lineal, unidireccional, acumulativo y contable. Se trata, sin duda, de una nueva economía del tiempo.

2.9.3. Del tiempo nacional al tiempo global. "Desanclaje"

Si el capitalismo y el industrialismo fueron elementos institucionales centrales que alteraron la temporalidad propia de los órdenes tradicionales,

43) Volveremos a esto en el tercer capítulo (Véase 3.1.3. "Crisis del trabajo: el tiempo libre, ¿última utopía moderna?")

otro elemento central fue el Estado nacional. En efecto, paralelamente a la unificación política y económica se construye una temporalidad unificada y dominada por un tiempo *identitario* "oficial". Como el tiempo físico, el tiempo social deviene homogéneo, absoluto. Se instituye con independencia de los usos sociales a los que sirve. El éxito de este proceso de unificación y estandarización requiere, fundamentalmente, el reconocimiento público del tiempo del Estado, expresado en un tiempo-calendario único y en la "hora oficial" del reloj. Esta conjunción constituye un modelo organizador que es concebido cada vez más como la forma "legítima" de determinar el tiempo dentro de cada Estado-Nación.

Los estados modernos se valdrán y a la vez contribuirán a producir ese tiempo lineal, unidireccional y calculable que rige la organización industrial. Ahora bien, la concentración administrativa y coordinación temporal alcanzadas con el Estado-Nación dependieron fundamentalmente del perfeccionamiento de las técnicas y prácticas de poder dirigidas al manejo de las poblaciones.⁹⁶ Nos referimos a aquellas medidas conocidas con el calificativo de "sociales", que desde fines del siglo pasado y principios de éste han regido el ordenamiento temporal de la vida colectiva e individual, mediante su acción sobre cuestiones tales como los accidentes de trabajo, la enfermedad, la vejez, el desempleo, el tiempo de trabajo y de ocio.⁹⁷

Nos llama la atención que, si bien las políticas modernizadoras y las medidas sociales del "poder pastoral" del Estado contribuyen a la generalización del tiempo lineal del industrialismo, la administración estatal centralizada se seguirá apoyando en gran medida en ritmos cíclicos. Estos ritmos se asocian a una creciente "mensualización" de los compromisos y obligaciones, de los salarios y las cobranzas. Si antes la rítmica social se configuraba en función de una estricta observancia de los cuerpos celestes, ahora parece que la rítmica nacional sigue cada vez más las disposiciones también cíclicas de los cuerpos burocráticos y su "cronología de los vencimientos".

Para ordenar las cadencias temporales de la Nación, la maquinaria administrativa se valdrá de una "retícula temporal continua" que, como explica Elias, consiste en una red integrada de reguladores temporales que van desde los calendarios y relojes, hasta algún tipo de calendario continuo o de larga duración que divide escalas temporales basadas en la noción de Era (en general, basados en la "era cristiana").

⁹⁶ Hablamos de estas técnicas y prácticas de poder dirigidas a la población en el sentido en que Foucault se refiere a una "biopolítica de la población", distintiva de las sociedades modernas. Cabe aclarar que Foucault no explica la eficacia de estas políticas por un ejercicio de poder o manipulación por parte del Estado (representante de una clase dominante), sino en términos de un proceso de "gubernamentalización de las relaciones de poder". Así, las relaciones de poder no derivan del Estado, sino que en las sociedades modernas han pasado a estar en medida creciente bajo su control. Es importante notar que el Estado moderno no aparece entonces como un instrumento al servicio de un determinado interés, sino como "matriz de individualización", que mediante el ejercicio de lo que Foucault llama "poder pastoral", forma, modela y gobierna la individualidad, constituyendo formas nuevas de cohesión social.

⁹⁷ Véase 3.1.2. "El Estado providencia y el pleno empleo del tiempo de trabajo"

Por cierto, estas escalas temporales de larga duración y toda una serie de categorías historiográficas, permitirán la construcción retrospectiva de la historia nacional. En correspondencia con estas construcciones que normalizan las divisiones cronológicas en una periodización única, las sociedades se ubican a sí mismas, rearman, inventan y dan orden a su pasado, a la vez que proyectan su futuro.⁹⁸ Podemos pensar que aquí hay un uso extendido de lo que hemos llamado tiempo identitario: el tiempo de referencia medido, codificado, se extiende más allá del ciclo anual del calendario. Se impone orden y medida a la historia, esto es, al tiempo tomado como un todo. Éste se fragmenta en edades y series de edades. Podemos notar, con Giddens, que “la historia como cronología, el mapa de secuencias de cambios entre fechas, es una forma específica de codificar la temporalidad.” Giddens señala que este uso reflexivo de la historia es esencialmente un fenómeno de la modernidad, es una versión de la índole reflexiva de ésta. (Giddens, 56)

Macrofísica del tiempo. Como la microfísica que hace un uso exhaustivo de cada instante a través de subdivisiones cada vez menores, la Historia y su división del tiempo del mundo procede “por corte segmentario, por seriación, por síntesis y por totalización.” (Foucault, 165) Se trata de dividir la duración en segmentos sucesivos, establecer paralelismos, organizar analíticamente encadenamientos, disponer series de series. La lógica de organización de las génesis que describe Foucault no es otra cosa que la lógica identitaria.

La normalización del tiempo identitario (del micro y el macro tiempo) se asocia, primeramente, al proceso de constitución de “lo nacional”.⁹⁹ Ahora bien, el proceso de estandarización y unificación de las medidas temporales no acaba en las fronteras del Estado-Nación. El tiempo identitario se instituye en niveles espaciales cada vez más amplios. El tiempo de referencia se separará de los ritmos, hábitos y prácticas locales y, en gran medida, de las reglamentaciones nacionales acerca “tiempo público”. Como señalamos anteriormente, tiene lugar un proceso de “desanclaje” (*disembedding*), que permite desprender las relaciones de los “contextos de presencia” y reestructurarlas en intervalos espacio-temporales indefinidos. En este contexto, pueden situarse los dos fenómenos que Giddens señala como cruciales para la separación del tiempo y el espacio: “la homologación

⁹⁸ Las divisiones e hitos de referencia que se asignan a la historia (ésto es, del tiempo tomado como un todo, como una suerte de “macro tiempo”) son, posiblemente, las que más ponen en evidencia la imbricación entre tiempo identitario y tiempo imaginario. Las eras, edades y sus periodizaciones, están fuertemente cargadas de significaciones imaginarias. Piénsese, por ejemplo, en la categorización de edades de la Era cristiana, como “antigua”, “medieval” y “moderna”. El calificativo “moderno” implica necesariamente una autorreferencia. (¿No se pensaban los griegos a sí mismos como modernos, en relación con los egipcios? ¿Podían acaso los escolásticos definirse como “medievales”, si no se ubicaban “en medio” de dos edades?) Es evidente que sólo en tanto nos autodesignamos como “modernos”, podemos diferenciar lo “antiguo” y, luego, atribuir a otro periodo el carácter de medieval. Sostenemos, por lo tanto, que las categorías historiográficas (y, por cierto, las que estamos aquí utilizando) no pueden deslindarse de los usos propiamente históricos a los que están sometidas.

⁹⁹ Trataremos algunas de las significaciones centrales del tiempo imaginario asociadas a este proceso de constitución de los Estados modernos en el apartado 2.10.2. “Origen, patrimonio e identidad. La historia nacional.”

mundial de los calendarios” y la “estandarización del tiempo a través de distintas regiones” (Giddens, 29).

Puede observarse que si antes coexistían diversos “inicios de año” en un mismo Estado, actualmente el tiempo identitario sigue, casi mundialmente, el mismo sistema de datación (el del calendario juliano-gregoriano y del calendario de largo periodo que se basa en la noción de era cristiana). Este sistema presenta variaciones en la conmemoración de distintos “años nuevos” y de algunas festividades ligadas a los calendarios rituales de diferentes religiones¹⁰⁰. No obstante, estos hitos tienden a ser subsumidos en una misma lógica de medición del tiempo: rige un tiempo identitario de divisiones “vacías” y normalizadas, independientes de las prácticas locales que orientan y de los fines que la determinación del tiempo persigue.

El segundo aspecto señalado por Giddens, la estandarización horaria a escala regional, muestra una continuidad con el proceso inicial de uniformización de una “hora oficial” en cada Estado-Nación. Con esta estandarización horaria, la determinación del tiempo se libera en mayor medida de sus vinculaciones con el lugar. A su vez, para evitar la disparidad de los tiempos públicos nacionales, se homogenizan zonas horarias uniformemente delimitadas (“husos horarios”). De este modo, el tiempo se “regionaliza”.

No obstante, con el objeto de poder comparar y sincronizar los horarios de las zonas en que se divide el globo, se toma un tiempo local como referencia: el tiempo local medio del meridiano de Greenwich¹⁰¹. Este tiempo local, que no obstante es designado “tiempo universal” (UT: “universal time”), permite comparar el tiempo de cada “huso” independientemente de los “usos” locales a los que sirve. El tiempo así “globalizado” requiere superar las versiones locales e instalar incluso la simultaneidad y conmensurabilidad de los diferentes tiempos culturales.¹⁰² Nos encontramos frente a un tiempo identitario, cuyos símbolos arbitrarios, divisiones y subdivisiones “vacías” se

¹⁰⁰ De gran importancia son, junto al calendario litúrgico cristiano, los de las otras dos religiones monoteístas de gran influencia: el calendario hebreo y el musulmán (estos dos últimos, calendarios lunares).

¹⁰¹ Manuel Castells destaca el uso tiempo medio de Greenwich como principal referencia, desde finales del siglo XIX, para la organización de los viajes de larga distancia. Ésto puede interpretarse, sostiene, como una materialización de la hegemonía del Imperio Británico. Este autor observa que, medio siglo más tarde, se da también un proceso de estandarización horaria a escala regional con el caso de la Unión Soviética. Su constitución, explica, estuvo signada por la organización de un inmenso territorio alrededor del tiempo de Moscú, con regiones horarias demarcadas arbitrariamente a conveniencia del aparato burocrático. (Castells, 432)

¹⁰² De este modo, dentro de cada uno de los veinticuatro “husos horarios” que dividen el globo, rige la misma hora para toda la población. Estas grandes zonas que siguen más o menos arbitrariamente las ya arbitrarias divisiones cartográficas, regionalizan el tiempo. Si bien en los territorios que cada zona abarca coinciden los “tiempos solares”, evidentemente, las instituciones sociales del tiempo de las diversas civilizaciones no “rigen” tan uniformemente. Por ejemplo, los pueblos nórdicos, las diferentes naciones europeas centrales y los diversos pueblos del Golfo de Guinea., “caen” en el “Central European Time” y ciudades como Nueva York, La Habana, Bogotá, Quito y Lima comparten el “Eastern Standard Time” (E.S.T) de los Estados Unidos.

liberan de las restricciones locales y nacionales. El tiempo identitario se instituye más allá del Estado-Nación y deviene “tiempo universal”.

Este tiempo universal constituye, como el cálculo de momentos o el cómputo eclesiástico, un saber de especialistas. El salto con respecto a los primeros tanteos para determinar el tiempo en forma continua y uniforme, es notable. Como vimos, durante siglos la confección de las escalas temporales del calendario constituyó un verdadero rompecabezas, dado que sus inadecuaciones implicaban desajustes de varios días. De allí que resultó necesario compensar esos desfases agregando cada cuatro años días suplementarios. En este siglo, las escalas temporales se han subdividido a tal punto, que el “desajuste” que preocupa a los actuales especialistas en esta materia, los obliga a agregar eventualmente algún segundo suplementario al “Universal Time” (UT).¹⁰³

La separación de las referencias temporales del espacio hace posible la orientación y la regulación de actividades en la intrincada red mundial de intercambios económicos, comunicacionales, culturales, etc. Así, la determinación de un “tiempo global” (por el “Universal Time”, o por su versión corregida, el “Universal Time Coordinated”) permite la regulación de relaciones sociales tanto en situaciones de co-presencia, como en contextos o regiones distantes. Por esta regulación, multitud de acontecimientos e interacciones locales se configuran en función de otros que suceden en cualquier otro lugar del mundo. Las mismas referencias temporales “vacías” que impulsan las relaciones sociales globalizadas, son condicionadas y reforzadas por éstas.

En tanto universal, el tiempo identitario moderno se separa del tiempo del lugar. Como hemos analizado en los capítulos precedentes, este tiempo lineal y contable no sólo se separa del tiempo orientado al quehacer y el tiempo cíclico del ritual, sino que los domina. Como sintetizan Lash y Urry (citados en Castells) el tiempo como “dominio de la naturaleza, como de toda suerte de fenómenos, prácticas y lugares quedan sometidos a la marcha del tiempo desarraigante, centralizador y universalizador”. Por esto, Castells entiende que “la modernidad puede concebirse, en términos materiales, como el dominio del tiempo del reloj sobre el espacio y la sociedad”. (Castells, 466)

Cabe pensar que al separarse del lugar en su componente físico y social, el tiempo identitario se desprende también de las significaciones míticas y las prácticas rituales que lo dotaban de sentido en el seno de la comunidad local o, también, dentro del Estado-Nación. La idea de “desanclaje” y “vaciado temporal” de Giddens podría ser entendida, por lo tanto, en un sentido más amplio: con el reloj el tiempo de referencia se desvincula de los usos, prácticas, rituales y relatos mítico-religiosos locales.

Ahora bien, si podemos pensar en un medidas temporales vacías, en un tiempo “desanclado” de los ritmos del lugar, no podemos pensar en rigor en

¹⁰³ Esta corrección da lugar al “Universal Time Coordinated “ (UTC), que ha ido sustituyendo desde mediados de los setenta al UT. Mediante el uso de relojes atómicos, la “medición” y segmentación del tiempo ha alcanzado elevadísimos niveles de precisión. Las escalas temporales basadas en el “segundo atómico”, confeccionadas desde mediados de los cincuenta por el “Bureau International de l’Heure” en Paris, fueron designadas en 1971 como “tiempo atómico internacional” (TAI Temps atomique international). El “desajuste” que se produce al sincronizar estas escalas temporales atómicas con el tiempo solar, es una diferencia de 3. 10-8 . (Meyers Lexikon).

un proceso de vaciamento temporal absoluto. No por lo menos, en su dimensión imaginaria. Como sostuvimos más arriba, todo ordenamiento temporal se asocia a significaciones imaginarias, toda referencia temporal es necesariamente simbolizado en el interior de determinados universos de reconocimiento. El tiempo no puede vaciarse de toda significación imaginaria. ¿Qué prácticas, relatos y rituales configurarán, y a su vez servirán de legitimación, al tiempo lineal y contable de la modernidad? ¿Se trata de relatos también globales, de ideas-imágenes igualmente “desancladas”?

En próxima sección intentaremos ocuparnos de estos interrogantes. Observamos, desde ya, que si podemos destacar el dominio del tiempo contable sobre las diferencias locales, grupales e individuales, no podemos referirnos empero exclusivamente al tiempo del reloj. Es decir, no podemos perder de vista la imbricación de la dimensión identitaria con la institución imaginaria del tiempo. Si los diversos grupos, en diferentes regiones del planeta, comparten una forma normalizada de determinar el tiempo, tienen asimismo formas comunes de percibir, representar e imaginar su presente, pasado y futuro. Como analizaremos más adelante, en la modernidad ciertas ideas-imágenes del imaginario colectivo (por ejemplo, la idea de progreso) son compartidas casi a escala mundial.

Ahora bien, la noción de vaciado temporal, podría servirnos en tanto hace hincapié en una particularidad de nuestro mundo contemporáneo, a saber, el imperio de la medida, de la lógica identitaria. Da luz sobre una nueva configuración del tiempo, en la que su ahorro y medición importan más que su uso. Al hablar de “tiempo vacío”, podemos referirnos a las medidas temporales desvinculadas de todo ritual y todo relato, no orientadas ya a un “quehacer” particular, sino válidas para la regulación del tiempo de trabajo, en cualquier rubro de actividad, en cualquier lugar del mundo. Se trata de medidas que no serán sólo aplicables a la duración del discurso cara a cara de oradores particulares, sino que pautarán el *timing* de las transacciones y comunicaciones a distancia de incontables, y en muchos casos impersonales, destinatarios y destinadores.

2.10. Tiempo imaginario: La lógica temporal de la modernidad

Los modernos deberán reinventar el tiempo y las principales significaciones imaginarias a él asociadas. En efecto, se verán obligados a establecer nuevas y más “racionales” reglas de juego, nuevas formas “desencantadas” de situarse frente a la historia, nuevas maneras de otorgar significado a la realidad y al presente. La reinvención moderna del tiempo estará dominada por la preocupación de combatir la desintegración social sin apelar a la autoridad de la tradición. Pero, ¿cómo mantener la unidad y clausura de sentido que garantizaba el relato religioso? Este conflicto será crucial en la estructuración del tiempo imaginario moderno.

En la modernidad, la institución política resultará central en el encauzamiento de potenciales fugas de sentido. Según Pierre Ansart los discursos políticos son, como los mitos y las religiones, unas de las grandes modalidades del imaginario social. Ahora bien, Ansart marca la gran discontinuidad entre la religión y “la ideología política moderna”: mientras que

en la religión la relación con Dios y la búsqueda de la salvación en un más allá son contenidos explícitos, éstos no encuentran aparentemente lugar en la política moderna. Y, a la vez, “lo que era implícito en aquella- cierta concepción de la justa organización social- deviene lo explícito y el solo contenido de la última”. (Ansart, 27)

En la renovación de esa función tradicional del mito y la religión, que era la de asegurar el consenso social por medio de la clausura del sentido (en el doble sentido), el discurso político procederá a una reinención conflictual del tiempo. Pero, paradójicamente, la nueva lógica temporal estructurada por y estructurante de las instituciones modernas, necesitará hacer uso de figuras claves en el relato mítico y el religioso pretendía superar. Para analizar ésto, examinaremos algunos aspectos asociados a la ubicuidad, periodización y cualidad que dan estos relatos laicos al tiempo imaginario. En primer lugar, nos ocuparemos de las categorías centrales de aquellos relatos que significan el presente mediante una proyección al futuro. En segundo lugar, de aquellos que lo hacen remitiéndose al pasado.

2.10.1. Superación, progreso, utopía. La historia universal

Como dijimos, la modernidad insta una dinámica de ruptura permanente con la tradición. En tanto deja de ser tributaria de algún pasado ejemplar, se define de cara al futuro. El tiempo se acelera desvalorizando rápidamente cualquier adquisición, mientras que lo nuevo se consagra como un valor en sí. Esta compulsión innovadora obligará a los “tiempos modernos” a superarse constantemente a sí mismos. Convertida en el imperio del *Neuzeit* (tiempo nuevo), la modernidad será una época en la que, parafraseando la frase de Marx que bien rescata Marshall Berman, “todo lo sólido se desvanece en el aire.” (Berman en Casullo, 73)

Emblema de la novedad, las vanguardias (artísticas, políticas) se convertirán en el actor característico de la modernidad. El impulso innovador será la base de legitimidad de discursos y movimientos de lo más diversos. En efecto, la lógica temporal de la nueva época puede leerse en los diversos proyectos modernistas y modernizadores reivindicados por estos grupos de “iluminados”, de conductores.¹⁰⁴ A propósito de las vanguardias, García Canclini, sostiene que originariamente su impulso se asociaba con el proyecto secularizador de la modernidad, “sus irrupciones buscaban desencantar el mundo y desacralizar los modos convencionales...” con que se lo representaba. Sin embargo, dirá el autor de *Culturas híbridas*, la ruptura se fue haciendo progresivamente una convención. Paradójicamente se estableció, según la frase de Octavio Paz, una “tradición de la ruptura”. (García Canclini, 44)

En esta época del culto de lo novedoso en donde todo es desacralizado, valores laicos como los de superación, progreso y proyecto se convierten en

¹⁰⁴ Cabe aclarar que el término modernismo, en un sentido amplio, abarca una serie de movimientos estético-culturales, y se suele relacionar particularmente con el accionar de las vanguardias. El término “modernización social”, se utiliza en cambio para designar el proyecto de integración y desarrollo económico-político que se propulsó desde los países centrales en países de desarrollo “incompleto” o “subdesarrollados”, especialmente a partir de los años cuarenta y cincuenta.

elementos fundamentales para combatir, en los más diversos ámbitos, potenciales efectos desintegradores y construir una identidad compartida. Así, la noción de superación será clave en la lógica temporal moderna, como nueva manera de encadenar el presente con el pasado y el futuro: la acción presente (sea ésta artística, intelectual, política) se justificará en tanto superación del pasado, en tanto signifique un avance hacia un futuro mejor, más justo, más racional y suponga un abandono de la superstición, el oscurantismo, la "barbarie".

El alto valor que adquiere lo nuevo, confiere a la idea de progreso un lugar central. Los modernos harán del progreso el objeto de culto de sus altares laicos, la nueva providencia que todo lo justificará, el norte de las brújulas de la política, la tecnología, la producción, etc. Esta concepción progresiva del tiempo aparece enunciada en forma paradigmática en las filosofías de la historia de los Ilustrados. Para ellos, la modernidad constituía la salida del hombre de su inmadurez, su mayoría de edad. En correspondencia con esto, y en oposición al tiempo tradicional de la monarquía absoluta, el tiempo moderno asume una clara orientación futurista como un proceso indefinido hacia la emancipación de la humanidad.

Podemos pensar que el tiempo ilustrado se presenta, en muchos aspectos, como una versión secularizada del tiempo salvífico del relato cristiano. La cualidad del tiempo es más que nunca, su irreversibilidad, su orientación al futuro. Ahora bien, la idea de salvación que dotaba al tiempo cristiano de su sentido teleológico será sustituida por la noción de progreso. Esta salvación laica no es ya la prometida por Dios a su grupo y anunciada por los profetas, sino la demostrada por los logros de la Razón y adelantada por los Iluminados (o por las vanguardias) a la humanidad.

Esta idea salvífica de progreso diferirá, por cierto, de la salvación divina en lo que respecta a su fundamento, su fin y el medio por el cual es alcanzada. En definitiva, cambia la "cualidad" de este tiempo imaginario orientado al futuro. Así, el mal del que necesitamos salvarnos no es ya el pecado, sino la ignorancia, la superstición, la barbarie, la costumbre... El término final del tiempo, se identifica no con la gracia divina, sino con el acercamiento a la verdad y a márgenes crecientes de conocimiento y libertad, por los Iluministas; con el libre juego de las fuerzas sociales, políticas y económicas, por los liberales; con el avance indefinido de las ciencias, por los positivistas; con el dominio de la naturaleza y la resolución técnica de los problemas, por los industrialistas... Ese futuro prometedor se alcanzaría en todas las esferas de la realidad por acción de la ciencia y la razón, del cálculo y la técnica, o bien por las fuerzas históricas que en nombre del "progreso" reclamarán el dominio del mundo.

Cerca de finales del siglo XIX, la idea ilustrada de progreso dejó de ser transmitida exclusivamente por obras cultas o en círculos privilegiados, para convertirse en una idea-imagen difusa que estructurará el tiempo imaginario colectivo. Mediante la noción de progreso, todos los cambios y dificultades presentes (secularización, urbanización, industrialización, etc.) se inscribirán en un discurso unificador que relata "la Historia" como una evolución lineal, acumulativa y orientada. En efecto, la secularización, el desencantamiento ¿en nombre de qué se podrían imponer sino es en el de un mejoramiento progresivo de las condiciones de existencia?

Son sugestivas las reflexiones de Lechner acerca del “pathos del progreso” del que se nutre la modernidad. Para este autor, “la idea de progreso permite estructurar un futuro abierto, neutralizando las fugas de sentido mediante una construcción teleológica: al creer en un sentido de la historia nos aseguramos ante todo el sentido del presente.” (Lechner, 172) Sobre la base de lo anterior, podemos pensar que el discurso liberal del progreso, a la vez que se orienta al futuro, aplica al presente una significación superlativa. Cualesquiera que sean los conflictos y las diferencias del momento, la organización social actual es situada en la cima de una escala de perfecciones. Así, muchos esquemas evolucionistas clasificarán las civilizaciones en una escala progresiva, que va de sociedades “primitivas” a las “civilizadas”, “subdesarrolladas” a “industrializadas”, “tradicionales” a “históricas”. Por cierto, el último término se identifica con la civilización y racionalidad occidentales.

En vinculación con esta visión de Occidente como modelo y medida del progreso, toman forma los relatos modernizadores, de desarrollo, civilizadores. El hombre civilizado es un inquieto productor de futuro, alguien que adelanta el tiempo, un iluminado, un visionario, un explorador. De allí derivará su convicción en la posibilidad de modernizar y occidentalizar las sociedades tradicionales. Las significativas consecuencias de este tipo de acciones colonizadoras, redentoras en diversos países y regiones son bien conocidas.

105

Puede también pensarse que ante el riesgo de anomia por el constante sucederse de lo efímero, frente a una suerte de horror vacui, los modernos se ven ante la urgencia de fijar algo en lo pasajero, darle sentido a la irrupción permanente de lo nuevo reunificando y sobrevalorando ese presente siempre a punto de disgregarse. De este modo llegamos a la sorprendente situación de que todo lo nuevo se inscribe en el marco inmutable de una historia unidireccional. Si “todo lo sólido se desvanece en el aire”, todo lo nuevo, lo efímero (todo lo diferente) deberá ser aprehendido y consolidado en la Historia.

En el desarrollo de una historia única y unificada como historia universal, la modernidad se sabe pasajera. No obstante, postula su pasaje en una cadena de evolución donde, como dice Habermas, “las épocas pierden sus rasgos distintivos” y “la memoria histórica es reemplazada por la afinidad heroica del presente con los extremos de la historia”. (Habermas en Casullo, 133)¹⁰⁶

¹⁰⁵ Esta creencia redentora se hace particularmente visible en la literatura política y sociológica. Así, por ejemplo, en los años cuarenta este discurso toma forma más acabada en lo que se conoce como “teoría de la modernización”.

¹⁰⁶ En relación con la nueva conciencia del tiempo en la modernidad estética, escribe Habermas: “ese volcarse hacia delante, esa anticipación de un futuro indefinible y ese culto de lo nuevo, significan, en realidad, la exaltación del presente. La nueva conciencia del tiempo, que penetra en la filosofía con los escritos de Bergson, expresa algo más que la experiencia de la movilidad en lo social, de la aceleración en la historia, de la discontinuidad en la vida. Este valor nuevo atribuido a la transitoriedad, a lo alusivo y efímero, la celebración misma del dinamismo, revela una nostalgia por un presente immaculado y estable.” (Habermas en Casullo, 133)

En oposición a los discursos liberales del progreso que dan al presente (de las sociedades “civilizadas”, “capitalistas”, “industrializadas”, etc.) una dimensión superlativa, los discursos revolucionarios que hacen hincapié en los aspectos deshumanizadores y alienantes del sistema capitalista, se construyen por un esquema de invalidación del presente y el pasado. Pero tanto en unos como en otros, el presente cobra sentido por su “afinidad heroica” con los extremos (Habermas), por cercanía a un telos inminente. Así, en sus versiones liberal y revolucionaria, los relatos modernos se estructurarán a partir del futuro, o mejor, de su propia expectativa de futuro.

Esta expectativa se condensará particularmente en utopías que, a diferencia de las utopías premodernas, no se situarán tanto en un lugar distante e ideal, sino que se proyectan, justamente, en el tiempo. Según Baczkó, con el estallido de los antiguos paradigmas a partir de finales del siglo XVIII, “el tiempo se convierte en el lugar de la máxima inversión utópica.” Puesto que “el en otra parte social, la sociedad distinta, ya no está situada en un espacio sino en un tiempo imaginario”, la utopía se transforma en algo así como una “ucrónica”. (Baczkó, 7, 90)¹⁰⁷

Son sugerentes los cruces entre las utopías políticas modernas y ciertas significaciones centrales del relato religioso. Como en el relato liberal acerca del progreso, el relato revolucionario, no deja de fundirse en las ideas de redención y salvación a las que como heredero de la gran tradición de la Ilustración tan expresamente se opone. Así, para importantes exponentes del marxismo, la razón científica y los progresos tecnológicos aparecían como grandes liberadores antagonistas de la religión. La idea religiosa de salvación eterna, fuerte narcotizante de las masas, habría actuado históricamente por la desviación de la energía del verdadero mejoramiento de la condición humana. La desaparición de esta ilusión salvífica, presumía, y el conocimiento de las leyes de desarrollo de la Historia según cánones científicos (no utópicos, pre-científicos), acelerarían el progreso material e intelectual de la humanidad.

Más allá de sus insalvables diferencias, las representaciones acerca de El Hombre nuevo, La Ciudad nueva, La Sociedad comunista, etc. convergen en una idea salvífica, en la promesa de un futuro mejor, de una vida enteramente otra liberada de todos los males del presente (el principal causante de ellos: la estructura de clases). Según Norbert Lechner, estas utopías modernas consideradas como metas factibles originan “ilusiones acerca de un final feliz y una armonía eterna.” Estas construcciones están basadas en una de las significaciones centrales del tiempo cristiano: la idea de redención. Lechner explica que esta idea opera fundamentalmente como un mecanismo de legitimación: “nos afirmamos a nosotros mismos, en contra de todas las vicisitudes existentes, proyectándonos a un futuro salvaguardado.” Paradójicamente, la ilusión otorga certeza, ya que “aseguramos nuestra identidad mediante promesas de perpetuidad.” (Lechner, 177)

¹⁰⁷ El análisis de las utopías, por un lado, y de las memorias colectivas, por otro, es el objeto principal del libro de Baczkó *Imaginario sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Consideramos particularmente valiosos sus estudios acerca de la producción de imaginarios en y por los regímenes totalitarios. Aquí solo tomaremos algunas de sus reflexiones acerca de las funciones paradójicas de las utopías y de la relación entre utopías y mitos.

No obstante, como observa Lechner, la creencia en la redención en que se asientan las utopías modernas se distingue por su “fe en una ruptura total y en el advenimiento ex nihilo de un orden integralmente diferente.” En las políticas redencionistas, el medio para alcanzar la salvación “no conoce mediación entre el presente y un futuro radicalmente otro”, la salvación sólo adquiere valor “en tanto discontinuidad absoluta.” (Lechner, 178)

La vanguardia, que como vimos se constituyó en un actor clave en la modernidad, será la administradora privilegiada de este tiempo salvífico, la representante “legítima” de la utopía. Este grupo de “iluminados” (futuristas, industrialistas, liberales, socialistas), aparece como el intérprete privilegiado de los hechos y los signos que anuncian el mañana, el arquitecto de la utopía, de todo proyecto destinado a realizar la “esencia” de la humanidad y conducir la historia. En tanto responsable de encaminar el presente hacia su emancipación, la vanguardia detenta el monopolio legítimo del tiempo futuro.

Tanto el relato modernizador como el revolucionario muestran de manera paradigmática los rasgos de las representaciones predominantemente “futuristas” de la modernidad y la necesidad de legitimar el presente en proyecciones hacia el futuro. De este modo, la razón moderna pretenderá distinguirse de aquellos mitos arcaicos, relatos de los orígenes fundadores de comunidades particulares.¹⁰⁸ Porque, como se interroga Lyotard, ¿cómo podrían los relatos míticos, centrados en mundos de nombres particulares, dar lugar a un mundo de nombres único y a un relato universal?

Los relatos particularistas se sustituyen por ideales universalistas. “La gran historia tiene como fin la extinción de los nombres (particularismos). Al final de la gran historia, estará sólo la humanidad.” (Lyotard, 179) Todo tiempo del lugar se inscribirá en la temporalidad única e la Historia Universal. Este universalismo y teleología que caracterizan al relato político moderno, explica Lyotard, “no son clásicos en el sentido de la antigüedad; son modernos en el sentido de la cristiandad.” Como analizamos más arriba, en el relato cristiano la escatología se transforma en historia. La narración escatológica cristiana (y su apoyo en el mandamiento del amor) permite engendrar una historia universal, orientada a la redención de las criaturas. Hemos señalado también que la idea de redención persiste en las filosofías de la historia laicas (tanto en la versión liberal como en la revolucionaria): la humanidad no está conformada por penitentes en proceso de redimirse, sino por individuos en proceso de emanciparse. Por su parte, el precepto del amor “persiste en la historia universal laica en la forma de fraternidad republicana, de solidaridad comunista.” (Lyotard, 179, 185)

Ahora bien, Lyotard advierte que el relato cristiano podía engendrar una historia universal como progreso hacia la redención, en tanto estuviese provisto del mito de la revelación (de una historia primordial que relata que Dios no fue amado y narra los males que sobrevinieron). Pero cuando el tiempo reversible de la tradición (uno hace algo porque así ha sido así prescrito, revelado) es puesto en tela de juicio, la razón moderna debe recurrir

¹⁰⁸ Según Lyotard, “las pequeñas historias acogían nombres y los daban.” Este es el caso del relato mítico que eslabona nombres de acontecimientos, fechas, héroes y lugares particulares (“en aquella fecha, en aquel lugar, ocurrió que X...”) y mediante el vínculo tejido alrededor esos nombres procura una identidad sólo particular. (Lyotard, 179)

a sus propios mitos: las grandes narraciones escatológicas. En ellas, dice Lyotard, la autorización reside “en una idea que ejerce su finalidad y que debe permitir resolver las diferencias entre los géneros.” (Lyotard, 185)

Hoy en día estas grandes narraciones escatológicas están puestas bajo sospecha. Se consideran problemáticas ciertas concepciones de las que se nutren estos relatos, a saber, la concepción de la historia como desarrollo progresivo, la idea de la Humanidad como sujeto y la concepción de la sociedad como un todo orgánico. Tanto los discursos liberales sobre la modernización como los revolucionarios sobre el sentido emancipador de la historia, se nutrieron y estuvieron legitimados por las nociones totalitarias y totalizantes de lo que Lyotard ha señalado como los dos grandes metarelatos modernos (el relato emancipatorio, por ejemplo, en los Ilustrados, en Kant y el marxismo y el relato especulativo, principalmente en el idealismo alemán)

Se trata de relatos que pretenden construir una historia única y unificada, en la que las diferencias culturales o geográficas son meros grados de una escala unidireccional de desarrollo. Más que interpretar posibles desarrollos paralelos, más que tolerar la convivencia de múltiples temporalidades, se considera todo lo “no-moderno” como un obstáculo que se interpone entre el presente y la realización del futuro proyectado. Parece que “la modernidad no puede tolerar lo otro de sí misma, tiene que situarlo como un momento previo de su desarrollo, como un escalón que ella ha superado (mejorado y suprimido) realizando el mejor de los mundos posibles.” (Urresti, 7)

No obstante, para legitimar esta construcción totalizante de la historia los discursos modernos deberán responder a preguntas que la religión se permitía eludir. El relato cristiano encadenaba los acontecimientos destacando sólo algunos hitos del tiempo (La creación, la venida de Cristo a la Tierra, el Juicio Final) y abandonaba a la contingencia histórica lo cotidiano. Según Ansart, “allí donde la religión podía aportar una respuesta evasiva o referir el drama del futuro a la sola salvación individual”, el discurso político moderno debe responder con precisión, incluso antes de ser anticipado algún criterio, puesto que se trata de decidir sobre lo que todavía no es. De ahí que las “ideologías modernas” deban “operar un vasto trabajo de creación para integrar la diversidad en la unidad y renovar la interpretación de lo cotidiano. Y como esta construcción está unida a la experiencia de cada cultura y cada clase social, el campo está abierto, para cada grupo social y para cada movimiento político, a la reinención conflictual del tiempo.” (Ansart, 31)

Puede pensarse, por cierto, que este vasto trabajo de totalización, de integración de la diversidad en la unidad, no es otra cosa que el trabajo propiamente político. En este sentido, piensa Lyotard a la institución política. Él sostiene que lo que en ella entra en juego es el género de discurso, es decir, el fin que se privilegia para formular las diferencias como litigios, administrar justicia, pronunciar sentencias, etc. Hay hegemonías de géneros (mito, consenso deliberado, derecho divino...) que se disputan los modos de eslabonamiento de los acontecimientos, nombres, lugares, héroes. De ahí que la política pueda aparecer, para el filósofo francés, como “amenaza de la diferencia”. (Lyotard, 161,164)

En tanto estos géneros entablan una disputa entre modos de eslabonamiento y en torno a nombres particulares, procuran redimir las diferencias en las formas simbolizar el tiempo (designando periodos, estableciendo y encadenando hitos, nombres, etc.). Se trata, por lo tanto, de una disputa en torno al modo legítimo de eslabonamiento, esto es, lo que aquí hemos llamado “tiempo imaginario”.

Ahora bien, la institución política moderna en conformidad con las ideas de la Ilustración, da privilegio para juzgar las diferencias y encadenar los acontecimientos no ya al género mítico ni al derecho divino, sino que se organiza alrededor de las narraciones escatológicas que obedecen al régimen especulativo. Pero no existe un tribunal universal, humano que pueda presentar y dirimir las diferencias entre las formas de eslabonar los nombres de época, de lugar, de personas, y sobre el sentido otorgado a esos nombres... Inevitable contradicción de la razón moderna: las grandes narraciones escatológicas emplean el idioma de lo universal pero este idioma no puede ser hablado sino desde comunidades particulares.¹⁰⁹

En la modernidad, el ordenamiento imaginario del tiempo se verá, desgarrado entre un “universalismo de principio y un particularismo de hecho” (Decombes citado en Augé, 35) De allí que la noción de una temporalidad única y unificada de las grandes filosofías de la historia fuera problematizada: no hay una sola historia sino historias (que eslabonan acontecimientos, nombres, lugares y héroes particulares, diversos). Estas diferencias, en la forma de historias y tradiciones nacionales, constituirán los obstáculos insuperables del relato especulativo moderno.¹¹⁰

La reinvencción imaginaria del tiempo será, como dice Ansart, necesariamente conflictual: constituirá un campo abierto para cada grupo social, cada movimiento político, cada Estado-Nación. La construcción simbólica del tiempo se presenta, indefectiblemente, como un campo abierto a

¹⁰⁹ Lyotard analiza esta ambigüedad en la Declaración de los Derechos del Hombre en la Revolución francesa. “Como autoridad suprema, como destinador y sentido de la meta normativa, el hombre debería haber firmado el preámbulo de la Declaración, pero esto no es así: ‘Los representantes del pueblo francés, constituidos en Asamblea nacional... resolvieron exponer en una declaración solemne los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre...’ ” Al invocar “la presencia del Ser Supremo” y al implorar sus auspicios, “la Asamblea se autoriza, no como francesa, sino como humana.” El hecho de que una determinada comunidad particular hable en nombre de la Humanidad, genera una “división del destinador de la Declaración en dos entidades, la nación francesa y el ser humano” que “corresponde al equívoco de la frase declarativa que presenta un universo filosófico y copresenta un universo históricopolítico.” Para Lyotard, en tanto el paso de un universo al otro es imposible, se opera una revolución en la política: “En adelante ya no se sabrá si la ley así declarada es francesa o humana, si la guerra librada en nombre de los derechos es guerra de la conquista o de emancipación, si la violencia ejercida en nombre de la libertad es represiva o pedagógica (progresista), si las naciones que no son francesas deben hacerse francesas o hacerse humanas dotándose de constituciones conformes con la Declaración, aunque esas constituciones estén enderezadas contra los franceses.” (Lyotard, 170)

¹¹⁰ Esto es claro en el caso del internacionalismo comunista: éste “no puede superar a los mundos nacionales porque no puede captar los pequeños relatos populares como epopeyas; el internacionalismo es “abstracto” debe borrar los nombres propios (Marx trataba de eliminar los nombres de Alsacia y Lorena del litigio entre socialistas franceses y socialistas alemanes en 1870). Hasta la epopeya comunista de la emancipación obrera se divide en epopeyas nacionales comunistas. Entre los relatos nacionales no hay diferencia...; pero la diferencia es inevitable entre la idea de libertad y los relatos de legitimación.” (Lyotard, 185)

las diferencias. Así, el tiempo imaginario, como fuente de sentido de pertenencia a la Humanidad y de identidad entre la comunidad de las Naciones, se legitimará por una escatología única y evolutiva que encadena los acontecimientos en una Historia Universal. Otras formas de eslabonamiento construirán, por otra parte, historias nacionales, recurriendo a mecanismos de legitimación más cercanos al mito (ese relato de los orígenes tan repudiado por la razón ilustrada en tanto fundador de comunidades particulares). Y, de hecho, el tiempo imaginario será necesariamente tiempo del lugar, en tanto fuente del sentido de pertenencia e identidad para cada grupo (por ejemplo, para los habitantes del mismo barrio, ciudad, región).

2.10.2. Origen, patrimonio e identidad. La historia nacional.

Paradójicamente, la búsqueda de una identidad histórica e convierte en una de las preocupaciones centrales de una época que, como analizamos más arriba, está signada por su orientación futurista. Si la modernidad se caracteriza por la ruptura con la temporalidad repetitiva de la tradición, la cuestión de la identidad, en cambio, tiende a ser proyectada al pasado. En lo que sigue, analizaremos dos ejemplos en los cuales representaciones propiamente modernas - la "Revolución" y el "Estado-Nación" - se configuran y legitiman por su orientación al pasado, haciendo uso de la dimensión mítico-ritual del tiempo imaginario.

En su análisis de las distintas formas del imaginario colectivo, Bronislaw Baczko muestra que en todo hecho revolucionario se estimula aceleradamente la producción de significaciones que se intentan dar a los acontecimientos y analiza de qué manera, en las ideas-imágenes glorificadoras o acusadoras de los acontecimientos y sus personajes, se intensifican los cruces entre el discurso político y el relato mítico. El ejemplo más representativo parece ser la Revolución Francesa, ese relato matricial, en donde los límites mismos de la utopía tienden a desdibujarse.¹¹¹

La toma de la Bastilla, dice Baczko, se convierte en el símbolo por excelencia de una jornada revolucionaria. Este día segrega su propia mitología: "Se ofrece a las imaginaciones como precisamente aquello en lo que 'todo se volvió posible', como símbolo privilegiado de una ruptura en el tiempo, momento único, cuando el comienzo y la realización son una misma cosa. El mito... refleja una experiencia particularmente rica en intensas emociones... Experiencia colectiva por excelencia, vivida con unos y contra otros en el calor humano de una muchedumbre que estaba descubriéndose como una realidad..." (Baczko, 42)

Este relato marcará el imaginario colectivo, más allá de la supervivencia de la revolución. "Se trata de un relato que, en sus diversas versiones, narra

¹¹¹ Aquí tomamos, del análisis de Baczko, uno de los ejemplos más representativos de las relaciones entre las utopías y los mitos políticos modernos. Cabe señalar que este autor desarrolla también un análisis de las relaciones entre las utopías y formas mucho más antiguas del imaginario social, como las representaciones proféticas y milenaristas. Este análisis podría resultar muy valioso a la hora de analizar el sincretismo que se da en el nivel de las representaciones del tiempo en los fundamentalismos, milenarismos y profetismos asociados, primero, a los procesos de colonización y renovados actualmente ante nuevas e inéditas formas de exclusión.

los sucesos y el devenir de la Revolución como si se tratara de una época de orígenes, fundadora y creadora. Al glorificar la Revolución como un comienzo absoluto, el relato la presentaba, al mismo tiempo, como inconclusa, como un arrebató que no logró concretar su fin extremo, o que fue desviado de él. De ese modo, el relato se convierte en la 'matriz' de uno de los más poderosos mitos políticos modernos, el de la Revolución, a la vez medio y fin extremo, la única capaz de hacer tabla rasa con el pasado e instalar definitivamente y para siempre la Nueva Ciudad para el hombre nuevo." (Baczko, 46) Podemos apreciar que tiene lugar aquí un cruce entre uno de los más importantes discursos políticos modernos y uno de los mitos más arcaicos y más negados por la razón moderna: el relato del origen. El tiempo salvífico del discurso revolucionario se funde con el tiempo mítico.

Según Baczko "en el centro de este imaginario, y en especial del mito revolucionario, está instalada la representación de la ruptura del tiempo, de su corte entre tiempo antiguo y tiempo nuevo" Los revolucionarios de 1789, se valdrán del mismo tiempo como instrumento para materializar esta ruptura: el calendario gregoriano sería sustituido por el calendario revolucionario. "Al instalar el nuevo punto cero a partir del cual comienza una nueva era, al suprimir el domingo, al estructurar de una manera 'racional' el tiempo cotidiano..., al introducir un sistema de fiestas cívicas, etc., el nuevo calendario, según la intención de sus promotores, debía dejar representados permanentemente los nuevos valores que la República supuestamente iba a instalar para la eternidad." (Baczko, 96, 43)¹¹²

Como todo tiempo mítico, el relato revolucionario moderno necesitará legitimarse y actualizarse por sus propios rituales (conmemoración de un acto fundador, glorificación del Pueblo y de sus Héroes). Así, los símbolos, ritos y emblemas que se generan espontáneamente durante el día revolucionario se convierten luego en obligatorios y se codifican en un sistema institucionalizado de fiestas cívicas registradas en el calendario. Mediante las fórmulas ritualizadas de interacción dentro de la esfera estatal y la ciclicidad de las fiestas cívicas, se reactualizarán permanentemente las significaciones de la utopía revolucionaria, se hará vivir y se pondrá en escena la promesa de la comunidad fraternal de hombres iguales. Paradojas del relato revolucionario moderno: en estas conmemoraciones se rememora la gran promesa del futuro, que se está viviendo en el presente.

Otra representación en la cual los modernos hacen uso a discreción de ideas-imágenes del pasado, será la de Estado-Nación. El proceso de formación

¹¹² Podemos considerar a éste, un excelente ejemplo de la relación de inherencia recíproca entre el tiempo identitario y el tiempo imaginario. Como ya hemos insistido: no hay una determinación de las representaciones "imaginarias" del tiempo por algo más "real" o "verdadero" que ellas. Las representaciones imaginarias por las que se simboliza el tiempo no se ajustan sin más a hitos y duraciones (codificados en el calendario) construidos en función de las regularidades del campo de la producción. La realidad específica del tiempo imaginario reside en su existencia misma. En el caso del relato revolucionario, es claramente apreciable el impacto de estas significaciones sobre el comportamiento colectivo y la institución de un tiempo de referencia "oficial". Se hace patente aquí que los hitos y duraciones del calendario se vinculan tanto con las prácticas de producción ("tiempo del quehacer", "tiempo de trabajo"), con las prácticas de reproducción de la vida (con la rítmica de aquellos rituales que actualizan y legitiman un determinado relato mítico, religioso o político), como con las significaciones imaginarias por las que se otorga sentido a estas prácticas.

del Estado moderno, y en particular la centralización política y la unificación cultural que éste conlleva, da lugar a un amplio proceso de enculturación. En lo que respecta a las formas de percibir, determinar e imaginar el tiempo, este proceso se asocia a una concentración administrativa sin precedentes y la rigurosa coordinación temporal en los mercados nacionales. Como señaláramos más arriba, este estado de cosas no pudo alcanzarse sino por el perfeccionamiento de las técnicas de poder dirigidas al manejo de las poblaciones. Múltiples disciplinas temporales, contribuirán a relegar a un segundo plano el tiempo cíclico del quehacer, de la fiesta y el ritual fundamental en las comunidades rurales y en los sectores populares, a favor de los ritmos calculables y el ordenamiento lineal, irreversible y acumulativo del tiempo que rige la organización industrial y el mercado capitalista.

En la construcción de un tiempo imaginario compartido por el Estado moderno se precisaban significaciones que confirieran un sentido de pertenencia e identidad más allá de las temporalidades mítico-rituales locales. En esta tarea, las categorías orientadas al pasado (como las de origen, patrimonio o tradición) resultaron tanto o más eficaces que significaciones orientadas al futuro (como la noción de progreso). Esto es lo que muestra García Canclini en su recorrido del ambivalente desarrollo de la modernidad latinoamericana, al interrogarse porqué los promotores de la modernidad, que la anuncian como superación de lo tradicional, sienten, sin embargo, cada vez más atracción por las referencias del pasado. Para responder a este interrogante, él explora “las necesidades culturales de conferir un significado más denso al presente y las necesidades políticas de legitimar mediante el prestigio del patrimonio histórico la hegemonía actual.” (García Canclini, 50)

Así, la representación mítica del pasado y su legitimación por dispositivos rituales, modalidades fuertemente arraigadas en las comunidades rurales y domésticas, serán cruciales en los Estados modernos. García Canclini advierte que la recurrencia a estas formas de percibir e imaginar el tiempo no es en modo alguno exclusiva de grupos conservadores, tradicionalistas, opuestos a la modernización social. Por el contrario, el pasado es objeto de lucha entre grupos diversos de “tradicionalistas” (por ejemplo grupos culturales o religiosos fundamentalistas) y “modernizadores” o renovadores (principalmente representados por grupos económicos y tecnocráticos). Estos grupos, en sus reiteradas alianzas y reposicionamientos, se apropiaron en formas diferentes y desiguales de las representaciones del pasado, estructurándolas en torno a las nociones de herencia cultural y patrimonio histórico.

En efecto, el patrimonio es el lugar donde mejor sobrevive el “tradicionalismo sustancialista” que es, según García Canclini, el discurso ideológico defendido por los grupos hegemónicos en América Latina desde las independencias nacionales hasta los años treinta. El patrimonio cultural se aprecia “como un don, algo que recibimos del pasado con tal prestigio simbólico que no cabe discutirlo.” Frente a este valor incuestionable del patrimonio, las únicas operaciones posibles son las “preservarlo, restaurarlo, difundirlo”. Estas acciones, dice el antropólogo, “son la base más secreta de la simulación social que nos mantiene juntos.” (García Canclini, 150)

García Canclini destaca que para que las tradiciones y el patrimonio sean útiles como legitimaciones a los grupos que las construyeron o las apropiaron deben ser “puestos en escena”. Es decir, “el patrimonio existe

como fuerza política en la medida en que es teatralizado“. Esta puesta en escena del pasado salta a la vista en las conmemoraciones, los monumentos, los museos. Aquí se celebra y glorifica el pasado, pero con el objeto de reafirmar, legitimar el presente. (García Canclini, 150)

Podemos ver cómo en estos eventos, la celebración del patrimonio se convierte en fuente de identidad, pero de forma distinta a la de la fiesta en las culturas tradicionales, cuyo tiempo cíclico, rítmico renovaba el sentido de la cotidianidad y el sentimiento de pertenencia a la comunidad. Si se hace uso de los mecanismos mágico-rituales de construcción del tiempo imaginario (retrospección, evocación y resurrección, por un lado, y prospección, anticipación, y presagio, por otro)¹¹³, estas “puestas en escena” se destacan por su espectacularidad. Las grandes conmemoraciones masivas, las fiestas cívicas, los aniversarios patrióticos, las restauraciones, serán los ritos legítimos por lo que perpetúan el orden los Estados modernos. Ahora, “se celebra el patrimonio histórico constituido por los acontecimientos fundadores, los héroes que los protagonizaron y los objetos fetichizados que los evocan.” En estos eventos se hace claro que este patrimonio histórico-cultural se concibe como un “conjunto de bienes y prácticas tradicionales que nos identifican como nación o como pueblo”. De allí que lo se entiende por “patrimonio” o “identidad” pretenda ser, justamente, un reflejo fiel de “la esencia nacional”.(García Canclini, 152-3)

De acuerdo a los mecanismos de la temporalidad tradicional, en el Estado-Nación el mundo se concibe como un escenario en donde el actuar ya estaba prescrito: la teatralización del patrimonio constituye “el esfuerzo por simular que hay un origen, una sustancia fundante, en relación con la cual deberíamos actuar hoy.” De este modo, los museos, las escuelas, los monumentos se instituyeron en lugares claves donde “la sociedad se da a sí misma el espectáculo de su origen.” En éstos, las relaciones se ritualizan en extremo. Y, como muestra García Canclini en su investigación acerca de las políticas museográficas llevadas a cabo en México, se han trazado diversas estrategias para “poner en escena” el patrimonio histórico-cultural. El museo, por ejemplo, se convirtió así en la “sede ceremonial del patrimonio”, en un “escenario-depósito” que contiene, protege y exhibe el patrimonio. Su organización ritualizada reproduce “el régimen semiótico con que los grupos hegemónicos organizaron el patrimonio” (García Canclini, 152,158)

En la historia de los estados latinoamericanos, sostuvimos, el uso político del pasado no fue en absoluto atributo exclusivo de los sectores tradicionalistas. En los populismos estatizantes, “los valores tradicionales del pueblo, asumidos y representados por el Estado, o por un líder carismático, legitiman el orden que éstos administran”, es decir, han dado sentido a un presente determinado y otorgado a los sectores populares “la confianza de que participan en un sistema que los incluye y los reconoce.” Pero a diferencia de la exaltación folclórica de las tradiciones, sostenida en una visión metafísica del pueblo, “el populismo selecciona del capital cultural arcaico lo que puede compatibilizar con el desarrollo contemporáneo.” (García Canclini, 245)

La conmemoración del pasado por tradicionalistas, modernizadores o populistas generalmente encubre su real desconocimiento. El fin último de la

¹¹³ Véase 2.4.2.2. “Cualidad del tiempo mítico-ritual: orientación al pasado”

celebración, es radicalmente distinto al que se auspicia. Lo que en su alianza, grupos tradicionalistas y modernizadores persiguen “al espiritualizar la producción y el consumo de la cultura, al desligarla de lo social y lo económico, al eliminar toda experimentación y reducir la vida simbólica de la sociedad a la ritualización de un orden nacional o cósmico afirmado dogmáticamente, es, en el fondo, neutralizar la inestabilidad de lo social.” (García Canclini, 158)

Ahora bien, como advierte García Canclini, las colecciones patrimoniales tienen su utilidad social. De hecho, sostiene, escenarios tales como los museos o monumentos pueden actuar positivamente como lugares que confieren sentido a la convivencia social. Esto se relaciona a la necesidad de la dimensión significativa del tiempo a la que nos hemos referido al analizar el tiempo imaginario, en general y el tiempo mítico-ritual, en particular. Mediante la estructuración del tiempo, cada comunidad da un determinado eslabonamiento a los sucesos y se da a sí misma un mundo de nombres (de época, de lugares, de personas) que permite a sus miembros ubicarse, identificarse, reconocerse. El ordenamiento imaginario del tiempo en su dimensión mítica provee a los individuos de imágenes del pasado compartidas, por las cuales se carga de sentido el presente y el futuro. La actualización de estas imágenes por medio de actos de reconocimiento ritualizados, resulta indispensable en tanto renueva la solidaridad de un grupo, da densidad y otorga sentido a la experiencia presente.

Sin embargo, cuando el patrimonio es usado dogmáticamente y las relaciones son ritualizadas en exceso, los ritos actúan como “dispositivos para neutralizar la heterogeneidad, reproducir autoritariamente el orden y las diferencias sociales.” Según García Canclini, las operaciones de ritualización de patrimonios esencializados organizaron en nuestros países “colecciones”, es decir, naturalizaron construcciones histórico-culturales como, por ejemplo, las divisiones entre lo culto-lo popular, lo nacional-lo extranjero. Es claro que, si bien fuente de certeza, esta representación sustancialista del patrimonio y del pasado en general, dificulta al individuo “el desempeño en situaciones cambiantes”, en tanto impide la asimilación y producción de innovaciones. En definitiva, le “inhabilita para vivir en el mundo contemporáneo” (García Canclini, 179, 156).

En una línea similar, Norbert Lechner sostiene que con el fin de legitimizar el presente, en los Estados modernos se ha construido y unificado artificialmente el pasado. “Mediante la construcción retrospectiva, la unidad de la vida social es antepuesta a la política como un dato previo. Para ello se suele reducir la rica diversidad de elementos y alternativas a la historia, única y lineal, de la cual han sido borradas todas las encrucijadas u discontinuidades.” Lechner indica que de esto resulta “una identidad ficticia, porque está basada en un pasado artificialmente homogeneizado con el fin de legitimar el presente; y además, una identidad cerrada, con escasa capacidad para modificarse de acuerdo a las innovaciones del proceso social.” (Lechner, 160)

Hemos observado que para la construcción y legitimación de esta identidad ficticia y cerrada, se acude a los mecanismos del tiempo mítico. Ahora bien, hablar de mitos modernos resulta en rigor, contradictorio. El tiempo reversible del mito se opone al tiempo teleológico de la época moderna: la narrativa escatológica de la historia universal queda bloqueada en el relato

del origen. Dado que supone el choque de dos géneros de discurso, de fines inconmensurables, con dos cualidades del tiempo imaginario diametralmente opuestas, el "mito moderno" se revela como un artefacto, un engendro. Escribe Lyotard: "el mito es entonces ese monstruo: una política moderna arcaica, una política de comunidad como política de humanidad, una política del origen real como política del futuro ideal." (Lyotard, 176)

Como puede apreciarse en los mitos centrados en torno a la idea de Estado-Nación, el relato del origen es tomado como instrumento por una instancia que no es narrativa mítica. Llevado a su extremo, esto es lo propio del cinismo nazi. Así lo sostiene Lyotard, al decir que el nazismo restaura el relato de los orígenes, ese género de discurso que la modernidad pretendió impugnar. Pero, escribe Lyotard, "sólo puede hacerlo paródicamente, como si los grandes géneros modernos, el conocimiento científico, la política deliberativa, la filosofía interrogativa, la revelación escatológica no propusieran ya fines y modos de eslabonamiento completamente diferentes y como si no opusieran al nazismo algo peor que adversarios: héroes cosmopolitas. La parodia consiste en el despliegue de los medios para persuadir al pueblo de su naturaleza de excepción." (Lyotard, 125-126)

El relato mítico no se legitima por su orientación a un telos, un resultado, sino por la permanente repetición de lo idéntico. La repetición neutraliza el acontecimiento y hace impensable la diferencia que con éste se engendra. Por eso, dice Lyotard, "el mito no es especulativamente soluble" (su tiempo reversible es incompatible con el tiempo especulativo progresivo de una idea que se desarrolla, ejerce su finalidad y permite resolver las diferencias) De ahí que en la modernidad se procure aniquilar el mito y que, en el caso del nazismo, de hecho lo haya sido. "Pero la destrucción del nazismo deja también detrás de sí un silencio: nadie se atreve a pensar en el nazismo porque ha sido abatido como un perro rabioso por una fuerza de policía y no de conformidad con las reglas admitidas por los géneros de discurso de sus adversarios (la argumentación del liberalismo, la contradicción del marxismo)." Como el nazismo, los Estados totalitarios, los fundamentalismos; el tiempo mítico no ha sido refutado por la modernidad. (Lyotard, 126)

Capítulo 3

EL TIEMPO DEL TRABAJO

En los “tiempos modernos”, sostuvimos, el ordenamiento social del tiempo se separa cada vez más de los ciclos naturales y colectivos asociados al lugar y al quehacer. La rítmica social marcada por el *tempo* repetitivo del ritual y “orientada al quehacer” será recompuesta en función de un tiempo disciplinario, acumulativo, serial y, ante todo, contable. El tiempo de trabajo, en tanto fuente de valor, se convertirá en principal estructurador de la rítmica cotidiana. Por su parte, aquellas actividades productivas, donde prevalece una temporalidad cíclica y cuyos ritmos no están sujetos a una medición estricta, quedarán relegadas a un segundo plano (y al ámbito doméstico). La noción de “trabajo racional con fin económico”, como sostiene Gorz, se aplicará únicamente a aquellas actividades productivas, remuneradas, que tienen lugar en la esfera pública y se rigen por un tiempo contable.

Nos interesa, principalmente, reconocer algunos mecanismos por los que este trabajo con fin económico cobra centralidad y llega a convertirse en uno de los principales estructuradores de la temporalidad en nuestras sociedades. Cabe destacar que esta estructuración del tiempo por el trabajo tiene lugar tanto en lo que respecta a lo que hemos denominado dimensión identitaria del tiempo social como a la imaginaria. De los horarios y la duración de la jornada y la semana laboral, de la ocasión de las vacaciones y licencias, dependerá en gran medida la rítmica y la medición temporal en otras esferas de la vida cotidiana (el ocio, la familia). También en función del tiempo dedicado al trabajo “racional” se encadenarán las distintas etapas del ciclo de vida. En cuanto a la dimensión imaginaria, la centralidad del tiempo de trabajo jugará un papel central en la simbolización de estas etapas del ciclo vital como una suerte de “edades míticas” y en el otorgamiento de sentido (entendido en el doble sentido, como direccionalidad y contenido) al tiempo vivido.

Cabe aclarar, además, que si nos interesan las formas de pautación laboral y los imaginarios acerca el trabajo por sus efectos sobre los esquemas incorporados de percepción, clasificación y acción, consideramos por cierto, que la objetivación de estas disposiciones en los cuerpos y en las instituciones sólo tiene lugar bajo condiciones sociales determinadas. De ahí que, por ejemplo, la competencia económica que supone el trabajo “racional”, las categorías por las cuales el tiempo es percibido como secuencial y el futuro como proyecto, sean compartidas sólo por aquellos individuos sujetos a similares condiciones de existencia. Y, de hecho, podemos advertimos que

para muchos individuos el trabajo formal no resulta la principal fuente de identificación y que la mayoría de nuestras sociedades han estado lejos de constituirse verdaderamente en “sociedades de trabajadores”. Ahora bien, nos centramos aquí en aquellas ideas-imágenes que instituyen (o ponen en cuestión) la centralidad del tiempo de trabajo, en tanto entendemos que más allá de su materialización, ellas operan o han operado, en las coyunturas nacionales y regionales más desiguales y en grupos sociales heterogéneos, como importantes ideas orientadoras.

3.1. Centralidad del tiempo de trabajo

La representación parcial del trabajo que impera en la modernidad responde, como vimos, a los parámetros de la racionalidad económica propia del capitalismo (al género del intercambio, en términos de Lyotard). En lo que sigue, nos apoyaremos en el famoso estudio sobre *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Weber y en la noción de “invención del trabajo” de Gorz, para dar cuenta del elemento cultural que motiva la expansión de esta racionalidad, y en su emancipación de los fines y reglas de otros tipos de racionalidad (como la religión, la tradición, la moral). En efecto, tras un proceso en apariencia puramente económico como es la expansión de la empresa capitalista y la racionalización del trabajo en Occidente, esconde un elemento “irracional”, fuertemente asociado a lo que aquí hemos definido como imagen salvífica del tiempo. Como en las formas que estructuran simbólicamente la temporalidad por su orientación al futuro -en el relato cristiano, primero, y en el relato secularizado moderno sobre la emancipación, luego-, en género económico la categoría de salvación jugará un papel central.

Nos ocuparemos, por lo tanto, de las implicancias de la idea salvífica del tiempo en la forma de estructurar el tiempo de la vida cotidiana y en la producción de determinado tipo de individuos en la modernidad. Con esto, nos proponemos dar cuenta de la relación entre la dimensión identitaria que instituye al tiempo como código, medida, y ciertas significaciones imaginarias claves en las economías capitalistas. Si, por un lado, el tiempo se valoriza, se descompone y codifica hasta la duración más mínima; por otro, ideas-imágenes claves del *ethos* capitalista dotarán de sentido a este tiempo lineal, acumulativo, contable y producirán al individuo moderno como “trabajador”. Queremos resaltar así la imbricación particular de la dimensión identitaria e imaginaria del tiempo que se da en la modernidad: por estas significaciones será constituido un tiempo imaginario que, a su vez, instituirá y legitimará el imperio del cálculo y la medida, esto es, la primacía de la dimensión identitaria del tiempo.

Nos proponemos indagar, además, de qué modo las políticas estatales tendientes al pleno empleo, durante el llamado periodo fordista-keynesiano, fueron condicionadas por esta imagen particular del tiempo y esta centralidad otorgada al tiempo de trabajo, que a su vez contribuirán a naturalizar. Tomando algunas de las reflexiones de Gorz, analizaremos los efectos de la racionalización económica del trabajo y de un proceso de mercantilización creciente de las necesidades sobre la forma de estructurar cotidianamente la temporalidad. Las contrafinalidades de estos procesos, sostendremos, llevan a sus límites la racionalización económica de la vida: desembocan en una escisión del “tiempo de trabajo” y el “tiempo de vivir”. Examinaremos,

brevemente, el papel que juegan estos procesos y la forma diferenciada que asume la intervención estatal a favor de un tiempo lineal y contable, en sociedades industriales capitalistas y estatistas.

Finalmente, examinaremos algunas posiciones teóricas que a partir de los años setenta, ponen en cuestión esta centralidad del trabajo, en tanto trabajo enajenado, "heterodeterminado" como estructurador del tiempo cotidiano. La centralidad del trabajo entrará en crisis, como principio estructurador de la temporalidad social e individual y, asimismo, como categoría estructuradora del aparato conceptual del pensamiento crítico. En efecto, estas posiciones denuncian que más que contener en sí el potencial emancipatorio de los mandatos de la racionalidad económica, el trabajo abstracto responde a sus fines y contribuye a la transferencia de sus reglas a otros ámbitos de la vida. La utopía moderna del trabajo se desmorona. Se define, para muchos, una nueva visión de futuro centrada en las potencialidades emancipatorias del "ocio" o del "tiempo disponible".

3.1.1. El *ethos* capitalista y la idea de vocación. Del hombre memorable al individuo calculable.

Para Weber, la diferencia histórica fundamental entre la idea de salvación de las religiones orientales y la del cristianismo occidental, reside en que la primera desemboca en la contemplación y la última en el ascetismo. El desarrollo particular de la actitud religioso-ascética como técnica de salvación en Occidente y, en particular, la unión que produce el protestantismo ascético entre la ética profesional y la certeza religiosa de salvación, llevará a una transferencia del ascetismo racional a la vida del mundo, a la vida de los hombres. De allí nuestro interés en la categoría de salvación como estructuradora de la temporalidad: la nostalgia por la salvación tiene importantes implicancias prácticas en el modo en que los individuos modernos eslabonan los sucesos y orientan sus prácticas cotidianas, particularmente, en el campo económico. La nostalgia por la salvación jugará un papel decisivo en el relato económico del capitalismo. Según la tesis weberiana, esta idea es parte esencial de aquel conjunto de representaciones que constituyen el "ethos capitalista".¹¹⁴

Para explicar el origen de este ethos y del mismo capitalismo moderno, con su organización racional del trabajo y sus instituciones sociales y culturales distintivas, Weber retrocede a las normativas ascéticas y metódicas de algunos grupos protestantes. Con la Reforma, dice Weber, surgió un nuevo concepto expresado en la palabra alemana de Beruf o en la inglesa calling, que aludía al trabajo como realización de una tarea moralmente obligatoria, como un llamamiento de Dios. Las actividades cotidianas y terrenales adquieren por primera vez un significado religioso. La idea de profesión tiene

¹¹⁴ Cabe señalar, sin embargo, que no suponemos una relación necesaria entre las representaciones ético-religiosas, como las ideas de salvación, y los modos de vida y organización social. En términos generales: no postulamos un eslabón analítico necesario entre las representaciones simbólicas y las grandes estructuras sociales, políticas, económicas. Si no partimos de una relación de necesidad, entendemos sí que, en determinadas coyunturas, unas pueden condicionar e influir sobre las otras. Está es, justamente, lo que muestra Weber, mediante la reconstrucción de una determinada coyuntura en la cual la imagen salvífica alcanza consecuencias prácticas para la vida, especialmente en lo económico.

claramente un "elemento irracional". El trabajo cobra un sentido sagrado e incluso misional: "lo absolutamente nuevo era considerar que el más noble contenido de la propia conducta moral consistía justamente en sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo." (Weber, 89)

En el puritanismo inglés, particularmente en escritos de Baxter, Weber encuentra una insistente predicación en favor del trabajo duro y continuado. Sostiene que "el tiempo es infinitamente valioso, puesto que toda hora perdida es una hora que se roba al trabajo en servicio de la gloria de Dios." Hay una regulación estricta del uso del tiempo, ya que según la voluntad de Dios, "lo que sirve para aumentar su gloria no es el ocio, no el goce, sino el obrar, por tanto, el primero y principal de todos los pecados es la dilapidación del tiempo: la duración de la vida es demasiado breve y preciosa para 'afianzar' nuestro destino." Para Baxter, incluso la contemplación inactiva es condenable, ya que "para Dios es aquella mucho menos grata que el cumplimiento de su voluntad en la profesión" y, además, ya "existe el domingo para dedicarlo a la contemplación". (Weber, 213-215).

La más clara ilustración del "espíritu" que anima al empresario capitalista, la encuentra Weber en la figura de Benjamin Franklin. Si bien los principios que constituyen la base del ethos capitalista han constituido una larga tradición entre los puritanos, evangélicos y otras confesiones, Weber considera que es en los escritos de Franklin donde se expresan en forma "típica". En oposición al sentimiento ético contrario al lucro de otras épocas, ahora se destaca una "concepción del enriquecimiento como un fin en sí obligatorio para el hombre, como 'profesión'...". Una de las máximas morales más conocidas de los escritos de Franklin, "*Time is money*", muestra con claridad la nueva valoración del tiempo propia del afán de lucro y búsqueda de rendimiento de este "espíritu capitalista". (Weber, 72) ¹¹⁵

Este nuevo espíritu, que impulsa la expansión del capitalismo, "encarna cualidades éticas específicas, de distinta naturaleza que las que se adaptaban al tradicionalismo de los tiempos pasados." En efecto, para Weber, la actitud "tradicionalista" consiste fundamentalmente en trabajar menos tiempo aún a costa de ganar menos, actitud que puede resumirse bastante bien con la frase "es suficiente". Según Weber, "lo que el hombre quiere 'por naturaleza' no es ganar más y más dinero, sino vivir pura y simplemente, como siempre ha vivido, y ganar lo necesario para seguir viviendo." (Weber, 69, 59) ¹¹⁶

Fue con la resistencia de esta "parsimonia tradicionalista", con la que el capitalismo moderno tropezó en su expansión, al intentar acrecentar la productividad del trabajo aumentando su intensidad. El paso de lo que más

¹¹⁵ Según Edward Thompson, es sumamente pertinente que Weber haya tomado como figura típica del espíritu capitalista a Benjamin Franklin, dada su pertenencia al "Nuevo Mundo". Mundo que, justamente, da origen y fama a la máxima de Franklin ("*Time is money*") y que luego, "inventaría el reloj registrador, sería pionero en el estudio de tiempo-y-movimiento, y llegaría a su apogeo con Henry Ford." (Thompson, 284)

¹¹⁶ Esta actitud tradicional tiene que ver con una manera particular de estructurar la temporalidad. Entendemos que la tradición es una cualidad del tiempo imaginario, por la cual el presente y el futuro se cargan de sentido en tanto rutina, repetición del pasado. El tiempo deviene, por lo tanto, reversible. (Véase 4.2. Dimensión imaginaria: el tiempo de la tradición)

arriba hemos llamado tiempo del quehacer al tiempo medido del trabajo racionalizado como patrones dominantes sólo pudo darse por la incorporación de nuevos hábitos, nuevos valores. Esto es lo que enfatiza Weber, al decir que el “espíritu del capitalismo”, como aquel “que aspira a obtener un lucro ejerciendo sistemáticamente una profesión, una ganancia racionalmente legítima...”, sólo pudo constituirse por un cambio de mentalidad “que es producto de un largo y continuado proceso educativo”. (Weber, 64, 61) A esto se referirá Bourdieu al hablar de “*habitus* económico capitalista”, como el sistema de disposiciones duraderas y transferibles, adquirido, justamente, en condiciones sociales vinculadas a la generalización de los intercambios económicos y la racionalización del trabajo.

En el análisis de Weber puede verse que la racionalización económica del trabajo no consistió simplemente en una mejor adaptación de las actividades productivas a determinados fines más “racionales”, ni en hacer más metódicas las tareas. El proceso de racionalización de la conducta fue más que eso. Involucra dimensiones simbólicas y elementos “irracionales”, como, por ejemplo, el germen religioso que contiene la idea contemporánea de profesión, entendida como vocación, como cumplimiento de una tarea moralmente obligatoria. Weber muestra que el impulso lucrativo, el interés de los empresarios capitalistas no es en absoluto nuevo. Subraya, en cambio, que un elemento constitutivo del “espíritu capitalista, y no sólo de éste, sino de la misma civilización moderna” es “la racionalización de la conducta sobre la base de la idea profesional”. (Weber, 257)

En esto se basa también Gorz cuando sostiene que la racionalización económica del trabajo “fue una revolución, una subversión del modo de vida, de los valores, de las relaciones sociales...”. Se trató, en definitiva, de la “invención” misma del trabajo. Gorz, emplea el término “invención” en el sentido pleno, es decir, en referencia a la creación de algo que no había existido hasta ese momento. Porque, como vimos, el trabajo en el sentido moderno no se confunde con las tareas necesarias para la supervivencia, las tareas de autoproducción, ni con las tareas autónomas del individuo. La noción de “trabajo” se refiere a la actividad que, en un tiempo medido, produce valores intercambiables, en la esfera pública.¹¹⁷

En particular, la idea de vocación confiere al tiempo un nuevo sentido (en el doble sentido), otorga una nueva orientación y significación al tiempo vivido. Así, el sentido del tiempo de lo cotidiano no estará ya dado por la repetición ritual de ciclos y el respeto de lo ya escrito, lo ya dicho, esto es, la temporalidad reversible de la tradición. Los procedimientos disciplinarios y la ética del trabajo instauran en gran medida el nuevo sentido del tiempo del sujeto moderno: los acontecimientos cotidianos, fundamentalmente en el campo económico, se eslabonan en forma lineal, escalonada y acumulativa. Conforman momentos, etapas de una serie que no converge ya orgánicamente con los ciclos del entorno natural (ritmos biológicos), del cuerpo (ritmos fisiológicos) y de la comunidad (rítmica del ritual). El tiempo individual se autonomiza. Pretenderá desligarse de todo tiempo rítmico, para ordenar,

¹¹⁷ Véase 2.9.1.1. “La valorización del tiempo. Del tiempo del quehacer al tiempo de trabajo.”

contabilizar y acumular los momentos de la vida (la escolaridad, la carrera "profesional") según los parámetros instrumentales de la razón económica.¹¹⁸

Así, si hablamos con Gorz de una invención moderna del trabajo, que asociamos con la producción de un nuevo sentido individual del tiempo, entendemos no obstante que en esta invención entran en juego significaciones temporales ya fuertemente arraigadas en el campo religioso. Como en el caso de las disciplinas que pautan ritmos, dividen e imponen regularidad y linealidad al tiempo en las escuelas, en las fábricas, etc., la "ética del trabajo" que produce al sujeto moderno echa mano a imágenes temporales antiguas. Y quizás sea, justamente, esta fusión con la idea salvífica de vocación, de Beruf como llamado, lo radicalmente nuevo del tiempo de trabajo en su sentido moderno. Por esta significación imaginaria adherida al tiempo de trabajo, éste se convierte en principal estructurador del tiempo vivido. El trabajo cobra una centralidad inédita en la representación del propio ciclo de vida: se consagra en medio cardinal para la realización personal y fin supremo.

La ética profesional produce y normaliza al individuo moderno como "trabajador". Por el trabajo, el sujeto moderno se identificará como individuo social. El trabajo pasa a ser algo que el individuo "tiene", "busca", "ofrece"; pasa a adquirir un precio y un status públicos; a ser reconocido como útil por otros, demandado y remunerado como tal. En definitiva, como señala Gorz, es en virtud de este trabajo remunerado y reconocido, de este trabajo que se ha convertido en empleo, que conseguimos una existencia pública, un sentido de pertenencia e identidad sociales.

La autoimagen del individuo moderno como trabajador y su particular conciencia moderna del tiempo y del ciclo de vida aparecen, por lo tanto, como realidades fabricadas por las disciplinas en la modernidad. Consideramos que la constitución de esta nueva conciencia temporal individual aparece como un indicio de esa suerte de "inversión del eje político de la individualización" que según Foucault, se efectúa con los regímenes disciplinarios.¹¹⁹

En los regímenes tradicionales, observa Foucault, la individuación es máxima en donde se ejerce la soberanía. Las formas de individuación son, por lo tanto, "ascendentes". Estas formas marcan al individuo y resaltan su poder mediante múltiples procedimientos que, podemos pensar, se inscriben en la temporalidad reversible de la tradición y en la rítmica cíclica del ritual. Procedimientos como "el 'nombre' y la genealogía que sitúan en el interior de

¹¹⁸ En este sentido, más que hablar de ciclo de vida (el tiempo individual no se concibe como un ciclo de ciclos, sino como una sucesión de etapas) podríamos referirnos a la serie o curso vital. No es casual que el tiempo lineal del individuo moderno presente analogías con la administración seriada, evolutiva y acumulativa del tiempo en la institución escolar. Para profundizar en esta línea resultarían de gran valor el análisis de Foucault acerca de las disciplinas que proceden a la organización de las génesis en Vigilar y Castigar y el trabajo de Durkheim sobre La historia de la doctrinas pedagógicas en Francia en el cual se refiere a las formas de modelar el sujeto moral por las disciplinas escolástica, jesuítica y por el sistema educativo en general.

¹¹⁹ Recuérdese que en el análisis de Norbert Elias la formación de una "conciencia individual del tiempo" constituye un ejemplo paradigmático de las coacciones civilizadoras que se encuentran en las sociedades más diferenciadas. En el curso del proceso civilizatorio, sostiene Elias, la coacción social del tiempo se convierte en gran medida en autoacción. De ese modo, los individuos desarrollan una suerte de conciencia personal del tiempo cada vez más omnipresente e inevitable.

un conjunto de parentela, la realización de proezas que manifiestan la superioridad de las fuerzas y que los relatos inmortalizan, las ceremonias que marcan, por su ordenación las relaciones de poder, los monumentos o las donaciones que aseguran la supervivencia tras la muerte..." marcan y temporalizan al individuo en forma "ascendente". (Foucault, 197)

Foucault sostiene que en los regímenes disciplinarios, en cambio, los procedimientos de individuación son descendentes: "a medida que el poder se vuelve más anónimo y más funcional, aquellos sobre los que se ejerce tienden a estar más fuertemente individualizados; y por vigilancias más que por ceremonias, por observaciones más que por relatos conmemorativos, por medidas comparativas que tienen la 'norma' por referencia, y no por genealogías que dan los antepasados como punto de mira; por 'desviaciones' más que por hechos señalados". Así, podemos pensar que "se pasa de mecanismos histórico-rituales de formación de la individualidad [y de las disposiciones temporales incorporadas] a unos mecanismos científico-disciplinarios, donde lo normal ha revelado a lo ancestral, y la medida al estatuto". Se sustituye "la individualidad del hombre memorable por la del hombre calculable" (Foucault, 198)

Si el tiempo cotidiano de los miembros de comunidades tradicionales, transcurría sin medición precisa, marcado más bien en forma discontinua por ciertos hitos privilegiados rememorados/anunciados por los especialistas del "momento oportuno" (ritos de iniciación, de paso, momentos cruciales en el ciclo productivo), en las sociedades disciplinarias el tiempo de la vida transcurrirá como un flujo continuo, cuyas duraciones serán rigurosamente calculadas. Pero no encontramos ya un personaje que detente el monopolio de la determinación de este tiempo calculable: una infinidad de procedimientos dispersos, pautan cadencias, imponen duraciones, normalizan el trazado de las secuencias. Definen de este modo ese "esquema anátomo-cronológico del comportamiento" del que habla Foucault, instituyen esa "exactitud calculada de la vida práctica" de la que habla Simmel.

No encontramos tampoco relatos míticos organizadores de una temporalidad reversible, donde las prácticas cotidianas se legitiman como repetición del pasado, sino más bien una ética difusa que produce al individuo como trabajador (y como objeto de análisis estadístico en tanto "ocupado", "subocupado", "desocupado"), y orienta irreversiblemente el tiempo de vida en función de la vocación, la carrera. Esta tecnología de la duración, haciendo uso de la categoría religiosa de salvación, erige al trabajo racional en obligación moral y a la realización profesional en telos individual. Como los individuos mismos, el tiempo de trabajo y extensivamente todo el tiempo vivido, debe ser útil. En correspondencia con estas disposiciones temporales incorporadas, el sujeto moderno se obstinará en utilizar exhaustiva y "racionalmente" su tiempo: vivirá para economizarlo y acumularlo (¿o lo economizará y acumulará para vivir?)

3.1.2. El Estado providencia y el pleno empleo del tiempo de trabajo. La escisión del "tiempo de trabajo" y el "tiempo de vivir"

La concepción del tiempo de trabajo y del ciclo de vida como lineal, evolutivo y contable configura y es a la vez configurada por la orientación de las políticas estatales. A través de los regímenes políticos, como de otras múltiples instituciones y aparatos, han sido puestas en acción las disciplinas temporales como modalidad específica de poder.¹²⁰ Esto se hace manifiesto en las medidas "sociales", en general, y en las políticas dirigidas a la regulación de la actividad laboral y del tiempo de trabajo, en particular, instrumentadas durante el periodo que muchos han denominado "fordista-keynesiano".

David Harvey señala que la puesta en práctica y difusión de los principios de organización de la producción del "fordismo", con su rigurosa utilización del tiempo de trabajo y sus mecanismos de control característicos, tuvo lugar durante el periodo de expansión de la posguerra y hasta principio de los años setenta. Para este autor, durante ese periodo se tornó necesario concebir nuevos modos de reglamentación política que se ajustaran a las alteraciones en las formas de organizar y regular las relaciones laborales y sociales provocadas por la implementación del fordismo. En virtud de esto, después de la segunda guerra mundial, los modos y mecanismos de la acción estatal se alteraron profundamente. Se establece así una firme alianza entre el fordismo y el keynesianismo, que toma formas altamente diferenciadas en los distintos Estados. La combinación de este régimen de acumulación y el modo de reglamentación política y social a él asociado dio lugar al "periodo fordista-keynesiano".

En el marco del keynesianismo y, en oposición a las teorías económicas ortodoxas, se considera posible atenuar las crisis económicas, regular la demanda y disminuir el desempleo mediante la intervención estatal. De ahí que lo que se conoce en una amplia literatura como "Estado benefactor" va a convertirse en la figura clave durante los veinticinco años en que se sostiene este compromiso entre el fordismo y el keynesianismo. Przeworski y Wallerstein, en su artículo "El capitalismo democrático en la encrucijada", afirman que el keynesianismo brinda los fundamentos ideológicos y políticos para el compromiso establecido entre capitalismo y democracia. Para ellos, "el compromiso keynesiano consistió en un programa dual: 'pleno empleo e igualdad'".

El primer término del compromiso se refiere al control democrático del nivel de desempleo por medio de la regulación de la demanda en general, y del gasto público en particular. En efecto, según la economía keynesiana, el gobierno tenía la capacidad de eliminar la "brecha del pleno empleo". La persecución del pleno empleo aparece como una tarea central y las medidas de sesgo distribucionista y de creación de empleo, como las vías adecuadas para alcanzar esta meta. El segundo término, el de una distribución

¹²⁰ Es claro que la pauta del tiempo social no puede identificarse sin más con el aparato estatal. Si hay, para decirlo con Foucault, una "nacionalización de los mecanismos de la disciplina", la "disciplina" implica todo un conjunto de instrumentos, de niveles de aplicación, metas, es propiamente una "tecnología de poder". (1976, 216)

igualitaria del ingreso, va a referirse a la red de servicios sociales que constituye el "Estado de bienestar". En vistas a estas nuevas obligaciones asumidas, el Estado actuará en una variedad de campos, sea como regulador del mercado o como proveedor de servicios sociales. (Przeworski y Wallerstein, 4)

La postulación del pleno empleo como meta indiscutida y la actuación estatal mediante una red de servicios y prestaciones sociales favorecerán al trabajo económico en su sentido moderno y a la utilización contable y exhaustiva del tiempo inherentes a éste. Para ocuparnos del modo en que ésto ocurre, tomaremos ciertas argumentaciones centrales del análisis de Gorz acerca del proceso por el que el trabajo funcional cobra centralidad y se separa del "tiempo de vivir". A la luz de estas reflexiones, pensamos, puede comprenderse cómo el pleno empleo del tiempo de trabajo llega a convertirse, durante el periodo fordista-keynesiano, en una meta incuestionable.

En el sistema fordista, observa Gorz, a una producción en masa corresponde también un consumo masivo. Podría decirse que lo propio del "espíritu del capitalismo" (que Weber describía como una necesidad y afán permanentes por el lucro), parece tener una correspondencia, dentro de lo que se ha llamado "sociedad opulenta", con la necesidad de la racionalidad económica de elevar continuamente el nivel de consumo. Una particularidad de este sistema, que tiene grandes implicancias a nivel cultural, es que el consumo es puesto al servicio de la producción.

Así, en la "sociedad de consumo", la producción no tiene -o tiene cada vez menos- la finalidad de "satisfacer lo más eficazmente posible unas necesidades existentes; son las necesidades, por el contrario, las que, en una medida creciente, iban a tener como función permitir la expansión de la producción." La racionalidad económica se ve obligada a crear consumidores para los bienes que se producen y a elevar continuamente el nivel de consumo, borrando las fronteras entre necesidades y deseos. El "obrero-productor" debía ser educado, "socializado" para convertirse en "trabajador-consumidor". La otra cara del trabajador funcional va a ser la del "consumidor socializado". (Gorz, 152)¹²¹

Esto es lo que Gorz conceptualiza como "heterodeterminación del nivel de las necesidades". En su opinión, ésta "habría resultado mucho más difícil si los individuos hubieran sido libres para adecuar la duración de su trabajo a los ingresos de los que ellos estimaban tener necesidad." Sin embargo, los individuos no han tenido la posibilidad de arbitrar entre duración de trabajo y nivel de consumo, no han podido optar por trabajar menos. "La racionalidad económica no tiene espacio para el tiempo auténticamente libre que, valor de uso sin valor de cambio y fin en sí mismo, no produce ni consume riquezas mercantiles. Exige el pleno empleo de los individuos empleados en virtud no de una necesidad objetiva sino de su lógica originaria; el salario debe ser fijado de manera que incite al obrero a hacer el esfuerzo máximo." (Gorz, 153)

¹²¹ Por trabajo funcional, Gorz entiende aquellas actividades que están adaptadas a un fin, con independencia de la intención y el conocimiento del actor acerca de la persecución de tal fin. "La funcionalidad es una racionalidad que viene del exterior a una conducta predeterminada y prescrita al actor por una organización que lo engloba." (Gorz, 50) Nos hemos referido a la integración funcional del trabajo heterodeterminado en el punto 2.9.2.2. "La economía temporal del fordismo"

Es preciso que los trabajadores ganen más allá de sus necesidades sentidas, con el fin de que una mayor proporción de sus ingresos sea destinada a consumos, cuya necesidad no la establecen ya los individuos mismos. Es preciso, por lo tanto, que éstos trabajen más de lo que trabajarían si pudieran elegir la duración del trabajo en función las necesidades por ellos experimentadas. Así lo expresa Gorz: “hay que impedir a los individuos la autolimitación de su trabajo con el fin de impedirles la autolimitación de su deseo de consumir.” (Gorz, 159)

Según Gorz, “el espíritu del capitalismo” cortó el vínculo entre trabajo y necesidad. “La pasión racionalizadora se autonomizaba frente a todo fin determinado. En lugar de la certidumbre vivida de que ‘bastante está bien’, hacía surgir una medida objetiva de la eficacia del esfuerzo y de su éxito: el importe de la ganancia. El éxito no era, pues, una cuestión de apreciación personal y de ‘calidad de vida’; era medible por la cantidad de dinero ganado, por la fortuna acumulada.” Gorz sostiene que esta lógica “no admite ningún principio de autolimitación”: “ignora no sólo la categoría de lo ‘suficiente’ sino también la de lo ‘demasiado’”. (Gorz, 150)

Ahora bien, esta actitud instrumental en donde la actividad productiva pierde su sentido y el dinero se convierte en única medida sólo pudo alcanzarse mediante una insidiosa y progresiva educación para el consumismo. Aquí, señala Gorz, la publicidad comercial jugará un papel crucial. Ésta propone a los individuos unos consumos que “compensan con creces los sacrificios que han de consentir para obtenerlos...”. Los bienes y servicios pasan a ser entonces “bienes compensatorios”, codiciados tanto por su inutilidad como por su utilidad -e incluso más por la primera-, “ya que es el elemento de inutilidad... el que simboliza la evasión del comprador del universo colectivo hacia un nicho de soberanía privada.” El dinero ganado pretende comprar todo lo que el trabajador, de hecho, no tiene. Se convierte en compensación del tiempo perdido y, los consumos que éste permite se vinculan sobre todo al intercambio de significados y con una imagen de futuro posible: evasión, libertad, vida confortable. (Gorz, 67)¹²²

Originalmente compensatorios, estos consumos se instituyen como fines. En miras a imagen promisoría de futuro, el trabajo funcionalizado será codiciado, buscado por los no-trabajadores: “no se desean ya los bienes y servicios comerciales en tanto que compensaciones del trabajo funcional, se desea obtener trabajo funcional para poder pagarse los consumos comerciales”. En definitiva, la sociedad consumista incita a los trabajadores con unos “consumos compensatorios”, que pretenden suplir la no-realización en el trabajo. Pero las dos formas de heteroregulación (la de “reguladores prescriptivos” que obligan a un trabajo funcional y la basada en “reguladores incitativos” como el dinero, el placer) resultan incompatibles. La discordancia es clara: “esta sociedad ponía en primer plano unos valores hedonistas de confort, de disfrute inmediato, de menor esfuerzo” y a la vez que exigía a los trabajadores que se comportaran en el trabajo de acuerdo a valores

¹²² Se trata, podemos observar, de una construcción imaginaria del futuro. El tiempo cotidiano puede estructurarse en función de este porvenir deseable e imaginado, por cierto, como próximo. Así, lejos del universalismo y la teleología de las grandes utopías modernas, esta imagen aparece como una utopía concreta, factible y, ante todo, puramente individual. El individuo, más que racional arquitecto de la gran emancipación humana, aparece como ávido proyectista de placeres precarios.

diametralmente opuestos. "La vida en el trabajo se convertía en negación de la vida fuera de él, y a la inversa. La meta que la sociedad consumista daba al trabajo era no trabajar más." (Gorz, 68, 85)¹²³

Es claro que la racionalización del trabajo llega a sus límites. Pese a que el tiempo de trabajo se impone en el centro de la vida individual, no aparece ya como el espacio de realización individual. Como señala Gorz, el "tiempo de trabajo" y el "tiempo para vivir" se escinden. Hay, de hecho, un divorcio entre dos racionalidades prácticamente inconmesurables, que fragmentan la vida cotidiana de los propios individuos: el tiempo de trabajo y el tiempo libre estarán dominados por unas normas y valores radicalmente distintos, incluso contradictorios. Podemos pensar que con esto, la rítmica cotidiana se altera profundamente. Compuesta por "tiempos vividos" disonantes, la rutina cotidiana aparece prácticamente como una aritmética. A los destiempos entre el ritmo de la vida individual y social y los ciclos fisiológicos y naturales, se agregan ahora acentuados "destiempos" en el individuo mismo.

De esta manera, las contrafinalidades de las búsquedas del beneficio individual y las consecuencias de la monetarización de las necesidades se suman a los efectos desintegradores de un trabajo funcional y heterodeterminado. Tiene lugar una suerte de "socialización asocial", que hará resurgir la necesidad de regulación prescriptiva. La economía de mercado, para ser viable, necesitará ser encuadrada por reglamentaciones, prohibiciones, intervenciones e iniciativas públicas de diverso tipo. La redistribución de los recursos se hará en virtud de criterios políticos. Por lo tanto, el Estado, un Estado providencia, "toma a su cargo la dimensión colectiva de las búsquedas individuales para restringir las contrafinalidades de las mismas, para impedir que terminen en la ruina de todos." (Gorz, 69, 70)

El Estado ofrecerá a los trabajadores compensaciones sociales que suplen en deterioro de las relaciones sociales, de las solidaridades familiares que provocan el trabajo funcional y la mercantilización de las necesidades. Al prestar servicios que, hasta entonces, las personas hacían por sí mismas o en el marco de redes de solidaridad, "el Estado-providencia no sólo les garantiza un grado de seguridad apreciable; aumenta también el tiempo que puede ser dedicado a la socialización (escolarización), al trabajo asalariado y al consumo comercial." (Gorz, 71) De este modo, la asunción de servicios por parte del Estado favorece el desarrollo del trabajo funcional y de los "consumos compensatorios". Contribuye a cimentar el tiempo lineal, unidireccional y contable, que como vimos es propio del trabajo con fin económico, y a vivificar

¹²³ Es imposible no pensar aquí en otros análisis que, si bien con cargas valorativas disímiles, intentan explicar las nuevas formas de este "capitalismo hedonista y permisivo". Así por ejemplo, Daniel Bell, en el primer capítulo de Las contradicciones culturales del capitalismo, sostiene que la disolución de la moral puritana provocó una fuerte tensión estructural entre órdenes basados en lógicas antinómicas: una organización de la producción regida por una racionalidad funcional, que impone los principios de la eficacia, la utilidad y la productividad; una esfera del poder y la justicia social regidas por el principio de la igualdad y la esfera de la cultura, donde con el consumo de masas el valor central será el hedonismo. Habría, para Bell, un divorcio entre el orden económico jerárquico utilitario y un "posmodernismo hedonista", llevando a la contradicción de presentar como modelo a un hombre "recto" de día y "juerguista" de noche.

la velocidad, la efimeridad, la "exactitud calculada" propia de la rítmica de los consumos en la vida moderna.

Ahora bien, la intervención estatal a favor del tiempo lineal y contable y de la utilización exhaustiva del tiempo social e individual tiene lugar tanto en modos de producción capitalistas como estatistas. Por cierto, el aparato estatal se constituyó en una instancia central en la formación y objetivación de las disciplinas temporales en las sociedades comunistas. Pero si la propensión al cálculo y el ahorro de tiempo, tal como las hemos analizado, se asocian a la conexión tiempo y dinero que conforma el *habitus* económico del trabajador-consumidor en las sociedades de mercado ¿qué tipo de esquemas temporales han compartido los miembros de sociedades industriales comunistas? ¿En qué se apoya la racionalización del trabajo y la pauta del tiempo en estas sociedades?

Manuel Castells nos da un excelente ejemplo de cómo los esfuerzos de modernización e industrialización en el caso de Rusia tendieron a coincidir, en lo fundamental, con los principios que impusieron el uso contable y la aceleración del tiempo en las economías capitalistas. Dice Castells que "en el primer estadio de la Unión Soviética, Lenin compartía con Henry Ford la admiración por el taylorismo y de la 'organización científica del trabajo', basada en medir el tiempo laboral hasta el más mínimo movimiento en la cadena de montaje". Ahora bien, si bajo el fordismo la aceleración del trabajo estaba asociada con el dinero, por un aumento de la remuneración, bajo el estalinismo se operará un "giro ideológico decisivo". Si, por una parte, de acuerdo a la tradición rusa el dinero era considerado un mal, por otra, la aceleración del tiempo debía tener lugar por motivación ideológica. (Castells, 465)

A esta motivación ideológica se refiere también Gorz al estudiar de qué modo podía legitimarse la puesta en marcha de los famosos planes quinquenales. Lejos de ser objeto de una auto-organización colectiva fundada en la colaboración voluntaria, éstos eran necesariamente formulados por un subgrupo especializado (el Partido). Imposible era, obviamente, que cada operador de la gran maquinaria industrial, desde su trabajo rutinario y fragmentario, tuviera una visión en conjunto del sentido de las tareas, de las pautas organizativas y temporales implicadas en el Plan. "El pan-racionalismo socialista tenía así necesidad, para su puesta en práctica metódica (el Plan), de recurrir en los individuos a una motivación irracional: la fe en la Razón, de la que el Partido era a la vez encarnación e instrumento." Así, "la moral socialista, planteando la realización del Plan como un imperativo moral, no pedía al trabajador 'consciente' nada menos que querer la integración funcional que se exige de él como si fuera su integración social y su realización personal. Debía, en resumidas cuentas, sentirse el instrumento activo por el cual una voluntad trascendente (la del Plan, la del Partido) iba a hacer realidad unos fines trascendentes (los del Socialismo, los de la Historia, los de la Revolución)..." (Gorz, 63, 62)

Las conductas exigidas por la modernización y racionalización global del sistema y la instauración de un tiempo medido, calculable, previsible, descansarán en una paradójica combinación de significaciones míticas y escatológicas. Esta apelación al "Héroe del trabajo" socialista, a su fe y su entusiasmo revolucionario, se hará patente con la implementación del llamado "estajonovismo". Como explica Castells, éste "significó trabajar más

por unidad de tiempo como un servicio al país, y se cumplieron planes de cinco años en cuatro como una prueba de la capacidad de la nueva sociedad para revolucionar el tiempo." En 1929, con el quinto Congreso de los Soviets de la Unión que marca el triunfo de Stalin, se procurará alcanzar "una aceleración del tiempo aún más extrema: la semana laboral ininterrumpida (nepreryvka)."¹²⁴ (Castells, 466)

Castells reflexiona acerca del proceso de enculturación que se da con esta introducción del tiempo lineal del reloj: "mientras que la colectivización obligatoria de la agricultura pretendía eliminar la noción comunal del tiempo de ritmo lento, enraizado en la naturaleza, familia e historia, la resistencia cultural a esa brutal imposición era extendida y mostraba la profundidad de la base temporal de la vida social." (Castells, 466) Sería interesante analizar desde un punto de vista comparativo la forma en que tiene lugar en modos de producción capitalistas y estatistas, y más específicamente en diferentes estados nacionales, el paso del tiempo del quehacer, anclado en la rítmica del lugar, a un tiempo de trabajo lineal, medible y acumulativo. Baste aquí señalar el hecho de que en estatismo industrial, será relevante una separación entre tiempo y dinero, que como hemos analizado es inexistente en las sociedades industriales capitalistas.¹²⁵

Con una mayor o menor sincronización con los tiempos rítmicos de cada lugar, de cada región, las maquinarias industriales-burocráticas pusieron en acción mecanismos de pauta temporal de las poblaciones, administrando los horarios de trabajo, descanso, la duración de la jornada de trabajo, la periodicidad de las vacaciones, el momento oportuno para las licencias, etc. En las economías de mercado, este ordenamiento temporal de las poblaciones será particularmente indisociable de las reglas de la lógica del intercambio. La mercantilización de las necesidades y los deseos, instituyen como fin último el ahorro de tiempo, su acumulación, con el objeto de aumentar el tiempo de trabajo remunerado. El mandato del ahorro de tiempo comandará la velocidad y cadencia de los encuentros, alterará las formas de sociabilidad, ordena temporalmente aquella "exactitud calculada de la vida práctica" de la que habla Simmel. Esta última estará compuesta por "destiempos" insondables, guiada por racionalidades contradictorias que se enfrentan al individuo consigo mismo.

Por su parte, el Estado providencia, que ha regulado la dimensión colectiva durante los años de "compromiso fordista", "ha hecho socialmente

¹²⁴ Es notoria aquí la continuidad con aquellas imágenes temporales que tienen como relato matricial a la Revolución francesa. Como mencionamos en el capítulo anterior (véase 2.10.2. "Origen, patrimonio e identidad. La historia nacional"), en el relato revolucionario la ruptura en el tiempo imaginario se materializa mediante alteraciones del ordenamiento identitario del tiempo, con la instauración de nuevos sistemas de codificación y pauta de los ritmos de la vida cotidiana.

¹²⁵ Teniendo esto en consideración, podría analizarse la otredad de los esquemas temporales incorporados por miembros de sociedades capitalistas y ex sociedades comunistas y los "destiempos" (por efecto de histéresis) que se entablan en el proceso de adaptación de estos últimos a las condiciones de trabajo, intercambio y consumo de la economía capitalista. A diferencia del proceso que en este sentido atravesaron los países "en vías de desarrollo", la unión de los países del ex-bloque soviético a Occidente, que supone el fin de la separación de siglos entre tiempo y dinero, se da como observa Castells en "el preciso momento en que el capitalismo avanzado estaba revolucionando su propio marco temporal." (Castells, 466)

tolerable y materialmente viable el despliegue de la racionalidad económica gracias a las mismas reglas y a los mismos límites que él le imponía." (Gorz,237). Las acciones estatales favorecieron la racionalización y funcionalización del trabajo, la mercantilización de las necesidades. Contribuyeron a otorgar centralidad al trabajo con fin económico y a "cimentar" la imagen de del individuo como trabajador y de la sociedad como una "sociedad de trabajadores". Por cierto, cabe aclarar que estas imágenes, más allá de su mayor o menor materialización, actuó como idea orientadora en diferentes coyunturas nacionales. Consideramos que aun en escenarios donde la providencia estatal ha asumido formas muy diferenciadas y en aquellos donde ha sido simplemente inexistente (y la "acción social" se ha basado más en prebendarismos y clientelismos que en programas coherentes), la imagen del trabajo y del individuo como trabajador ha sido central en la estructuración de la temporalidad cotidiana y en tanto fuente de sentido del tiempo vivido.

Con la actuación estatal mediante una vasta red de servicios sociales, sistemas de previsión social y seguridad obligatoria, etc. se intentó suplir la disolución de solidaridades y vínculos sociales; es decir, se procuró saldar el "déficit de sociedad" propio del capitalismo de mercado. Es en este sentido que Gorz entiende que el Estado benefactor actuó como un "sustitutivo de sociedad". Pero si bien se atenuó, mejor o peor, el deterioro de las relaciones sociales, no se crearon solidaridades nuevas. El Estado, dirá Gorz, "nunca ha sido productor de sociedad y no podía serlo". Tiene lugar más bien una especie de divorcio entre el "Estado-providencia" y los ciudadanos. Las relaciones sociales continuaron siendo esencialmente relaciones mercantiles. La redistribución del ingreso no desembocaba en una sociedad capaz de someter a sus fines a la actividad económica, sino que va a limitarse a "un conjunto de correctivos, de adyuvantes y de complementos que encuadran la racionalidad económica sin dominarla ni englobarla ni ponerla al servicio de una racionalidad diferente" (Gorz, 237,173).

De este modo, consideramos, el Estado ha dado primacía a lo que más arriba definimos como trabajo racional en sentido económico, y la valoración y uso del tiempo inherentes a éste. La maquinaria industrial-burocrática contribuyó a dar universalidad al relato económico que exige la utilización exhaustiva del tiempo, la intensificación del uso del menor instante de la producción, de la jornada, la semana, el ciclo de vida. Contribuyó, particularmente, a naturalizar la meta del pleno empleo. Al defender esta meta, entendida como el pleno empleo de los individuos, se promovía por un lado la utilización exhaustiva del tiempo social (la eliminación de la desocupación); y entendida a la vez como pleno empleo de los individuos empleados, se tendía a la utilización exhaustiva del tiempo individual (el trabajo a tiempo completo).

El pleno empleo, en su doble sentido, resulta incuestionable. En efecto, la persecución de esta meta no aparece en absoluto como preocupación exclusiva de las "posiciones keynesianas": la cuestión del pleno empleo conformará el lugar donde todos discursos se bifurcan. Para Przeworski y Wallerstein resulta irónico que el pleno empleo se haya convertido, desde los '30, en una meta prioritaria de la izquierda. "Lo que a mediados del siglo XIX se solía llamar 'esclavitud salarial' se ha convertido en una condición que debe ser universal. La clase obrera ha recorrido un largo camino desde la

búsqueda de la abolición de la relación salarial a las tentativas de asegurar que nadie quede excluido de ella." De esta manera, el "fetichismo del pleno empleo" desnaturalizaría la "meta original del movimiento socialista": la reducción del tiempo de trabajo necesario. (Przeworski y Wallerstein, 7)

También Edward Thompson ilustra de qué forma se construye esta paradójica convergencia entre el keynesianismo y la izquierda: "la primera generación de obreros industriales aprendió con sus patronos la importancia del tiempo; la segunda formó comités de jornada corta en el movimiento por las diez horas; la tercera hizo huelgas para conseguir horas extras y jornada y media." Puede observarse que si en una primera etapa se opuso resistencia, progresivamente, los sectores trabajadores irán organizando su oposición dentro de los límites de un sentido del tiempo recién internalizado. Para Thompson, los trabajadores "habían aceptado las categorías de sus patronos y aprendido a luchar con ellas. Habían aprendido la lección de que el tiempo es oro demasiado bien." (Thompson, 279-280)

Gorz explica que el individuo debía definirse antes que nada como trabajador, tanto desde el punto de vista del empleador como del movimiento sindical. "Para la patronal, el asalariado no era otra cosa que fuerza de trabajo" y, emplear a tiempo parcial significaba correr "el riesgo de encontrarse en presencia no ya de fuerzas de trabajo, sino de personas, cada una de ellas con su individualidad y su vida, difíciles de disciplinar, coordinar y gobernar." Por su parte, el sindicato consideraba que los individuos debían ser representados y defendidos únicamente en tanto fuerza de trabajo. Una reducción del tiempo de trabajo, y la consecuente ampliación del tiempo libre, no fue puesta con mucha frecuencia en primer plano de las reivindicaciones sindicales. "El individuo en su tiempo libre deja de ser un trabajador; el deseo de tiempo libre es precisamente deseo de definirse por otras actividades, valores y relaciones distintos del trabajo." (Gorz, 154)

De lo anterior se desprende que cuestionar el principio del "pleno empleo de los individuos empleados", significa abrir la posibilidad de que el individuo salga del ámbito del dominio patronal, como también del sindical. No conceder esta centralidad al trabajo en la vida individual o social significa, más que nada, la posibilidad de escaparse del dominio de la racionalidad económica. Lo que con esto se naturalizaba cada vez más era, en definitiva, la idea moderna de trabajo con fin económico, como empleo permanente, de tiempo completo y remunerado como tal en el mercado laboral formal.

La estructuración de la temporalidad por el trabajo con fin económico cobrará una centralidad inédita tanto su dimensión identitaria como imaginaria. En relación con la primera, las rutinas laborales marcarán hitos y cadencias, estructurarán la rítmica de la vida cotidiana. Y, desde luego, esta idea de trabajo se convertirá en una de las significaciones imaginarias centrales del tiempo vivido. Por el trabajo con fin económico, el individuo obtendrá reconocimiento en la esfera pública y se identificará como individuo social. En tanto trabajador, tendrá derecho "natural" a los beneficios del sistema de bienestar social. Al igual que el ritual religioso, el trabajo se convierte en una fuente de certidumbre y sentido. Las frases de Gorz son más que elocuentes: "El trabajo es disciplina y ordenación de la vida, protege al individuo de la ruina de las certidumbres normativas y contra la obligación de hacerse cargo de sí mismo." El trabajo es "una concha protectora", gracias a la cual "la cuestión del sentido y del fin está resuelta de antemano". (Gorz, 158)

3.1.3. Crisis del trabajo: el tiempo libre, ¿última utopía moderna?

La noción moderna del trabajo será problematizada a partir de los años setenta por una línea de pensamiento, que tomando distancia de las versiones economicistas del marxismo, se centraba en la crítica al trabajo enajenado, "heterodeterminado" y en la denuncia de la sociedad opulenta. Esta posición representaba, ante todo, un rechazo a la mercantilización de la vida social, al imperio de lo que los frankfurtianos habían llamado razón técnico-instrumental. Se trataba, como señalan Fitoussi y Rosanvallon, de una crítica que "oscilaba entre la formulación autogestionaria de una reconquista de la autonomía en la actividad social y la visión ecologista de una sociedad de frugalidad" y que servirá de base a muchas ideologías y movimientos contestatarios en esa década. (Fitoussi y Rosanvallon, 180)

Desde diferentes perspectivas y en muchos casos con importantes discrepancias, Marcuse y otros teóricos de la llamada Nueva Izquierda y luego pensadores como Gorz y Baudrillard analizarán la crisis del trabajo, tomando distancia de la idealización marxista de la producción.¹²⁶ Estos trabajos convergen en sus lineamientos básicos acerca del cuestionamiento a la centralidad del trabajo. Ésta entraba en crisis, como principio estructurador de la temporalidad social e individual y, asimismo, como categoría estructuradora del aparato conceptual del pensamiento crítico.

Puesto en cuestión el modelo de trabajo como impulsor de la interpretación, pierde sustento la concepción que privilegia al lugar de trabajo como lugar de la dominación. El proletariado deja de monopolizar el tiempo futuro, y de ejercer su función providencial como conductor de otros grupos en la lucha hacia la emancipación. La utopía industrialista del trabajo se desploma. Así lo señala Gorz en *Metamorfosis del trabajo* (1991), una publicación que recupera el hilo de sus reflexiones en los setenta: "la utopía industrialista nos prometía que el desarrollo de las fuerzas productivas y la expansión de la esfera económica iban a liberar a la humanidad de la escasez, de la injusticia y del malestar; que iban a darle, junto con el poder soberano de dominar la naturaleza, el poder soberano de determinarse; y que iba a hacer del trabajo la actividad a la vez demiúrgica y autopoyética en la que la realización incomparablemente singular de cada uno -a la vez derecho y deber- es reconocida como útil para la emancipación de todos." (Gorz, 20)

¹²⁶ En efecto, las principales formulaciones del materialismo histórico dependen de una premisa fundamental: la premisa del trabajo. De ella se deriva un complejo de ideas asociadas al concepto de "modo de producción". Muchos de los representantes de llamado "marxismo occidental" vieron la necesidad de reformular y complejizar el reduccionismo y determinismo de ciertas posturas marxistas y comenzaron a examinar esta premisa del trabajo como una posible fuente de limitación del marxismo. Así, desde diferentes perspectivas, la centralidad teórica del trabajo es cuestionada. Se hará hincapié, por ejemplo, en que no existe un lugar de la dominación, sino que existen múltiples formas de dominación fuera del lugar de trabajo. Es decir, se rompe con el supuesto que "la fuente de la alienación y explotación" esté en el lugar de trabajo y que todas las otras formas de dominación (en la pareja, la familia, la escuela, etc.) proceden de esta fuente. Ahora bien, muchas de estas interpretaciones se obstinan en transferir sin más las categorías del marxismo clásico a ámbitos distintos del lugar de trabajo. Así, en muchos casos, aunque sea "en última instancia" la categoría totalizadora de modo de producción seguirá desempeñando un papel central.

En efecto, para Marx, en tanto trabajo enajenado, el trabajo somete; pero contiene a la vez las potencialidades para la emancipación. Gorz resume los supuestos fundamentales de la utopía marxista del trabajo en el plano político y existencial. Con respecto al primero, se consideraba que las coacciones, reglamentaciones y codificaciones de la maquinaria industrial-burocrática podrían ser suprimidas: el sentido de las acciones individuales descansarían en su propia motivación para colaborar racionalmente. Por otra parte, en el plano existencial, se concebía que la actividad personal autónoma y el trabajo social podían coincidir: "la socialización íntegra... de la existencia personal debe corresponderse con la personalización íntegra de la conducta social, teniendo toda la sociedad en cada uno su sujeto consciente y reconociendo cada uno en ella su unificación con todos." (Gorz, 45)

Esto es lo que se pondrá en duda a partir de los setenta. Contra la utopía del trabajo, se advertía que "independientemente de que los medios de producción fueran privados o colectivos... el trabajo seguía siendo un acto fundamentalmente subordinado a un objetivo que lo superaba: incrementar la producción y la riqueza." Se trataba, en todos los casos, de trabajo abstracto, enajenado. (Fitoussi y Rosanvallon, 182)

En esta línea, Marcuse llamaba la atención sobre los efectos represivos del trabajo enajenado, que convertía al cuerpo en un objeto asexuado, en un mero instrumento al servicio de la dominación. En *Eros y Civilización*, un análisis de la represión como fenómeno histórico, escribía: "la felicidad debe ser subordinada a la disciplina del trabajo como una ocupación de tiempo completo." En la civilización occidental, "el tiempo de trabajo, que ocupa la mayor parte del tiempo de la vida individual, es un tiempo doloroso, porque el trabajo enajenado es la ausencia de gratificación, la negación del principio del placer." Observaba que, no obstante, para gran parte de la población, "la magnitud y la forma de satisfacción está determinada por su propio trabajo; pero su trabajo está al servicio de un aparato que ellos no controlan, que opera como un poder independiente al que los individuos deben someterse si quieren vivir." Este proceso avanza con la especialización de las funciones, al punto que "los hombres no viven sus propias vidas, sino que realizan funciones preestablecidas" (Marcuse, 59-60) ¹²⁷

Apoyándose también en la noción de alienación, Gorz desarrollará en un sentido similar la categoría de "heteronomía".¹²⁸ Observa que con el objeto de hacer previsibles y programables los factores productivos, el trabajo fue descompuesto en movimientos catalogados y cronometrados. La racionalidad del trabajo permitió romper con la dependencia de las disposiciones subjetivas de la mano de obra, en tanto la naturaleza y el contenido de sus

¹²⁷ No podemos profundizar aquí acerca del estudio acerca de la represión como fenómeno histórico que realiza Marcuse y su tratamiento de la teoría freudiana de los instintos. Baste señalar que Marcuse no se refiere, obviamente, a una abolición o prescindencia del trabajo social, en tanto considera que toda sociedad tiene que imponer el tiempo de trabajo para satisfacer las necesidades. Para él, el conflicto irreconciliable no se entabla entre el trabajo (principio de realidad) y Eros (principio del placer), sino entre este último y el trabajo enajenado (principio de actuación). De ahí que Marcuse, en su planteamiento de los principios de una civilización no represiva, introduzca la noción de trabajo libidinal no enajenado.

¹²⁸ Nos hemos referido a esta categoría en el capítulo segundo, en 2.9.2.2. "La economía temporal del fordismo"

tareas y relaciones estarán heterodeterminadas. Así, la organización productiva funcionará tanto mejor en cuanto su funcionamiento podrá prescindir del espíritu de cooperación de los trabajadores.

Este proceso deriva en una fragmentación creciente de la producción, que depende de actividades cada vez más especializadas, cuyo valor no radica en sí mismas sino por su combinación con el conjunto. "La riqueza de las sociedades industrializadas", dirá Gorz, "se apoya precisamente en su capacidad sin precedente de combinar, mediante procedimientos organizativos preestablecidos, una inmensa variedad de saberes parciales que sus detentadores serían incapaces de coordinar por medio de un entendimiento mutuo y una cooperación consciente, voluntaria, autoregulada."

La compleja "división macrosocial del trabajo" y su consecuente especialización de los saberes, revelarán los contenidos utópicos de la idea de autogestión y de control obrero. En un sugerente análisis, Gorz explica cómo esta especialización de los saberes, asociada a la reificación del trabajo y la destrucción de los oficios, desintegró la base sobre la cual podría haberse desarrollado una cultura del trabajo. Los individuos que componen el "trabajador colectivo productivo", el "trabajador abstracto" (que, para Marx, contenía en germen el individuo universal), no están hoy en condiciones de convertirse en los "sujetos" de la producción de un bien determinado, "de apropiarse el proceso a la vez técnico y social de su producción". (Gorz, 80-81)

Por su parte, las contrafinalidades de la funcionalización de las tareas productivas y la mercantilización creciente de las necesidades y deseos, derivarán en una "socialización asocial". Como analizamos en el apartado anterior, la rutina cotidiana se fragmenta en "destiempos" insondables. Orientados por valores diametralmente opuestos, el "tiempo de trabajo" y el "tiempo para vivir" se escinden. "La vida cotidiana se ha fragmentado en urtas porciones de tiempo y en unos espacios separados entre sí, sucesión de supersolicitaciones agresivas, de tiempos muertos y de actividades rutinarias." Así, "la vida en el trabajo se convierte en la negación de la vida fuera de él, y a la inversa. La meta que la sociedad consumista daba al trabajo era no trabajar más." (Gorz, 124, 85)

Nada queda ya de la utopía del trabajo. Así lo perciben los críticos de los setenta. Lejos se está de poder abolir las coerciones y reglamentaciones de una organización productiva altamente especializada e interconectada, lejos de la colaboración voluntaria y la coincidencia del trabajo social y la actividad autónoma donde el individuo despliegue todas sus capacidades. Más que contener en sí el potencial emancipatorio de los mandatos de la racionalidad económica, el trabajo contribuye a sus fines y a la transferencia de esta lógica parcial a otros ámbitos de la vida.

Gorz, como otros, contra todo fatalismo resignado o visión encantatoria del presente, postula la necesidad de construir una nueva utopía. No renuncia, de este modo, a la puesta en común de una representación del porvenir y de las esperanzas colectivas, por medio de la cual dar un sentido al cambio y encauzar el potencial de liberación de las mutaciones en curso. Ahora bien, esta nueva visión de futuro (esta nueva ucrónica) se apoyará, justamente, en la imagen de una subversión de la institución social del tiempo. El ordenamiento temporal cambiará de centro: las potencialidades

emancipatorias no radican ahora en el tiempo de trabajo, sino en su opuesto, el tiempo "disponible" o "liberado".¹²⁹

Esto es manifiesto en Marcuse, quien afirmaba que "la automatización amenaza con hacer posible la inversión de la relación entre el tiempo libre y el tiempo de trabajo, sobre la que descansa la civilización establecida, creando la posibilidad de que el tiempo de trabajo llegue a ser marginal y el tiempo libre llegue a ser completo." Con esto, postula que los mismos logros de la civilización occidental, usados para servir intereses de una dominación continua, crearían las precondiciones para la liberación de la represión. Para él, la abolición de la represión, la liberación del cuerpo reprimido que actúa como instrumento de trabajo, es condición necesaria para un cambio social que apunte a "una existencia no represiva en la que el tiempo de trabajo (por tanto, la fatiga) se reduce al mínimo y el tiempo libre es liberado de todas las ocupaciones activas y pasivas del ocio impuestas sobre él en interés de la dominación" (Marcuse, 9)

Desde otra perspectiva, Gorz recupera también las posibilidades emancipadoras del tiempo disponible, del tiempo de no-trabajo. También para él, la revolución técnica y las mutaciones recientes en torno al trabajo contienen un potencial de liberación del cual puede sacarse partido. La "reducción a un mínimo del tiempo de trabajo necesario" a la que aspiraba Marx, está en curso en las sociedades industrializadas. Éstas "producen cantidades crecientes de riquezas con cantidades decrecientes de trabajo, pero no han producido una cultura del trabajo"; no ha tenido lugar la coincidencia entre trabajo social y trabajo autónomo, autopoietico del individuo; no existe, finalmente, " 'sujeto social' capaz cultural y políticamente de imponer una redistribución del trabajo tal que todos y todas puedan ganarse la vida trabajando, pero trabajando cada vez menos y recibiendo, en forma de ingresos crecientes, su parte de la creciente riqueza que es socialmente producida." (Gorz, 124)

En esto consiste, en definitiva, la utopía de una sociedad del tiempo liberado, de una "sociedad de cultura", por oposición a la "sociedad de trabajo". Según Gorz, "a medida que se amplían los fragmentos de tiempo disponible, el tiempo de no-trabajo puede dejarse de ser lo opuesto al tiempo de trabajo", es decir, recuperación, pereza, diversión ("que es lo contrario del trabajo anestesiante y agotador por su monotonía"). "De tal modo, el dominio de fuera-del-trabajo puede dejar de ser el dominio de lo privado y del consumo", para tejer en este tiempo disponible nuevas relaciones no regidas por la lógica del resultado y la rentabilidad, relaciones de cooperación,

¹²⁹ Esta sustitución de la moderna utopía del trabajo por una nueva utopía del tiempo disponible recuperará actualidad con el crecimiento de los niveles de desempleo y subempleo en la última década. Si no hay suficiente trabajo para todos, se sostiene fundamentalmente desde posiciones del sindicalismo y reformismo europeos, la meta consiste más bien en instrumentar políticas de reducción del tiempo de trabajo. Las discusiones acerca del modo de implementación de estas acciones (tendientes a la abolición del salariado, implementación de un salario universal, etc.) dejan entrever la amplia temática política que esta nueva "utopía" plantea: el cuestionamiento de las formas tradicionales de cohesión social y la noción misma de ciudadanía, la posibilidad de articulación un nuevo "contrato social", la redefinición del reformismo. Es clara, en estas preocupaciones, la necesidad de repensar la política y rescatar su papel en la construcción del sentido social. Es claro que está en juego la finalidad, el género de discursos que se privilegia para imponer determinados modos de eslabonamiento, que confieran sentido al pasado, el presente y el por-venir colectivos.

asistencia, intercambio... Por su parte, el trabajo mismo se vería alterado. La liberación del trabajo conduciría a una liberación en el trabajo, a una "mayor autonomía en el seno de la heteronomía". Sin dejar de ser funcionales, especializadas, las tareas podrían ser recualificadas, diversificadas. En definitiva, "una nueva relación, invertida, entre tiempo de trabajo y tiempo disponible tiende entonces a establecerse: ... el tiempo de la vida ya no tiene que ser administrado en función del tiempo de trabajo; es el trabajo el que debe encontrar su puesto, subordinado, en un proyecto de vida." (Gorz, 125)

3.2. Hacia una nueva rítmica de la vida cotidiana

Distintos autores intentan formular explicaciones y construir conceptos que den cuenta de las radicales transformaciones que tienen lugar actualmente en diferentes campos y por las cuales se configura una nueva sensibilidad, nuevas formas de visión y clasificación del mundo. Adjudicando distintos determinantes a esta nueva condición social y cultural, posiciones originadas en un terreno interdisciplinar han instalado el debate acerca de la necesidad de re-situar y re-nominar nuestro presente por una categoría distinta a la de modernidad. En este intento, muchos son los que han postulado que vivimos una nueva época que se presenta, ante todo, como continuidad natural de la modernidad (como "pos-modernidad"), como la modernidad llevada al exceso (como "sobremodernidad" para Augé). Estas posiciones suponen, antes que nada, una crítica a la razón moderna como discurso unificado y globalizante.

Como vimos en la sección anterior, en el marco de una crítica a la modernidad - o por menos a sus contenidos irracionales - había sido planteada la crítica al trabajo. La relativización de la razón moderna repercute también sobre la utopía del trabajo. La noción parcial y selectiva del trabajo instaurada con el industrialismo, revelaba su contradicción fundamental: el trabajo había sido imaginado como potencial de emancipación, como medio para la salvación colectiva e individual, mientras que en la práctica cotidiana se mostraba como una actividad heterodeterminada, funcional, que trasladaba su lógica totalizante a diferentes ámbitos de la vida. La racionalización del trabajo, se advierte, no conlleva ninguna perspectiva utópica, sino que supone más bien la reificación.

En la crítica al trabajo enajenado por los frankfurtianos (especialmente por Marcuse), por Lefebvre y luego por otros, como André Gorz, la racionalidad totalizante del discurso moderno del trabajo fue puesta bajo sospecha. Ahora bien, desmontada la utopía del trabajo, algunos se proponen la construcción de nuevas utopías, en las cuales persistirá -en mayor o menor medida- la idea salvífica estructuradora de los metarelatos de liberación. En muchos casos, se tiende a oponer a la utopía del trabajo, un nuevo discurso absoluto que anuncia lo radicalmente nuevo: la civilización no represiva, la emancipación del trabajo posibilitada por el tiempo liberado por las innovaciones tecnológicas.

La relativización posmoderna se refiere, propiamente, a un desencanto radical con toda idea de redención y, con ésto, favorece la incredulidad en los "grandes relatos" que privilegiaban un único modo de eslabonar los

acontecimientos. Como afirmamos al ocuparnos de “La lógica temporal de la modernidad”, las metanarrativas escatológicas han sido denunciadas en tanto construcciones totalitarias y totalizantes. En particular, se han considerado problemáticas ciertas concepciones de las que se nutren estos relatos, a saber, la concepción de la historia como desarrollo unidireccional, unificado y progresivo, la idea de la Humanidad como sujeto y la concepción de la sociedad como un todo orgánico.

Para Lyotard, la erosión de las metanarrativas como dispositivos de legitimación del saber ha hecho posible la emergencia de nuevos y múltiples juegos de lenguaje en base a una heterogeneidad de reglas. Como él, otros tantos observadores del mundo contemporáneo han reparado en las fuertes reestructuraciones de las formas de conocimiento, de acción e interacción que tienen lugar en una sociedad posindustrial y una cultura posmoderna. Estas transformaciones han sido asociadas, en muchos casos, a nuevas expresiones culturales, al impacto de nuevas tecnologías informacionales y comunicacionales y a la constitución de un mercado capitalista unificado, funcionando a escala global en “tiempo real”.

Son múltiples los aportes en el debate modernidad-posmodernidad y los análisis posteriores que se nutren de éstos. En lo que sigue, nos proponemos puntualizar algunos ejes temáticos en torno a la reconfiguración del tiempo de trabajo. Estos se asocian, por cierto, con los rasgos distintivos de nuestra contemporaneidad: las emergencias de nuevas tecnologías y formas de organización en la producción, la crisis de la “sociedad de los trabajadores” y del Estado de Bienestar, la segmentación de la sociedad por el reparto desigual del tiempo de trabajo, el debilitamiento de las funciones normativas de la ética profesional, la creciente importancia de las prácticas de consumo.

Presentaremos, cabe aclarar, una amplia gama de posiciones, diversas en cuanto a sus presupuestos teóricos y metodológicos. Éstas van desde aquellas que, adscribiendo al discurso marxista, entienden que la condición posmoderna se asocia a la lógica cultural de una nueva fase del capitalismo (basada, en Harvey, en un nuevo régimen de acumulación flexible) y aquellos que prefieren hacer hincapié en el advenimiento de una “era posfordista” o una “sociedad posindustrial” como Benjamin Coriat y en gran medida Gorz; a posturas que privilegian la instancia cultural en la configuración de una nueva época posmoderna como es el caso, por ejemplo, de Gilles Lipovetsky; pasando por enfoques que - como el de Castells- hablan del “informacionalismo” como un nuevo modo de desarrollo dialécticamente relacionado a la emergencia de una nueva configuración simbólica, la “cultura virtual”.

Ha quedado claro que nuestra propia perspectiva pretende superar todo reduccionismo tanto materialista como culturalista, objetivista como subjetivista. Hemos hecho hincapié, justamente, en la multidimensionalidad de los procesos sociales y, en particular, en el hecho de que la configuración del tiempo social no puede ser entendida sino por la imbricación de su dimensión identitaria e imaginaria o, en otro orden, por la correspondencia entre las estructuras incorporadas en los cuerpos y las mentes individuales y aquellas objetivadas en las instituciones sociales.

3.2.1. Del fordismo al posfordismo. La temporalidad flexible de la “empresa red”

Desde distintas perspectivas, se sostiene que con la introducción de las nuevas tecnologías de la información, la mecánica del régimen fordista se vio alterada en el principio mismo de su eficacia. Frente a la microelectrónica, el fordismo se desarticula, para luego recomponerse y reorganizarse. Para Benjamin Coriat, con el fin del fordismo y la afirmación de un nuevo sistema técnico se inaugura una nueva coyuntura histórica, una “era posfordista”.

Desde principios de los setenta, destaca el economista francés, se había intensificado la búsqueda de nuevos conceptos en materia de organización como respuesta directa a cambios en la coyuntura general y a la crisis del taylorismo. Estas investigaciones, al igual que las vinculadas al taylorismo, siguen centradas en la exploración de principios más eficientes en lo respectivo al ahorro de tiempo en la producción. Las experimentaciones en este sentido, dirá Coriat, “liberarán un enorme potencial de productividad y, digámoslo, de flexibilidad en las organizaciones productivas.” (Coriat, 22)

Se constituye así una nueva ingeniería organizacional y se consagran nuevos credos como el “modelo japonés”, la producción “*just in time*”, las “organizaciones de flujos tensos”. En definitiva, la dupla Ford-Taylor se ve desplazada por un nuevo “discurso del método”. Podríamos sintetizar, siguiendo a Coriat, lo distintivo de estas formas postaylorianas de organización para la producción de grandes volúmenes en tres grandes principios, expresamente contrapuestos a las rigideces de las fórmulas anteriores:

- la distribución del trabajo se realiza por “islotes” de trabajadores, pequeños grupos que administran un conjunto homogéneo de tareas (ya no en puestos individuales y monotareas)
- el taller es concebido como una red de multilíneas entre las cuales el producto circula siguiendo trayectorias sumamente complejas (ruptura con el carácter unidimensional de las líneas de montaje)
- se reemplazan las bandas transportadoras de ritmo único por organizaciones multidimensionales, en red y a ritmos flexibles.

Es manifiesto que con estas innovaciones organizacionales, a las que se suman las tecnológicas, se altera el uso del tiempo y los ritmos de la producción. Lo rígido se flexibiliza, lo unidimensional se hace múltiple. No hay un funcionamiento lineal, sino que se establecen conexiones complejas. La unidad mínima del trabajo ya no es el obrero, sino el grupo. Se va de lo individual a lo colectivo.

Estas nuevas formas organizativas de la actividad económica son conceptualizadas por Castells, genéricamente, como la “empresa red”. Por cierto, estas nuevas configuraciones se apoyan en soportes técnico-organizacionales y lógicas de ahorro de tiempo que varían mucho en cuanto a su sofisticación.¹³⁰ De gran importancia son las nuevas técnicas de la

¹³⁰ Dentro de éstas, explica Coriat, encontramos líneas asincrónicas de montaje, que se caracterizan por informatizar las líneas de montaje, sacando partido de las nuevas aportaciones de la

planeación y la administración de los insumos. Métodos como el Kan-Ban y como el MRT (Material Requirement Planing) introducen nuevos conceptos.

Nos detendremos brevemente en algunos rasgos del primero destacados por Coriat. El "Kan-Ban" fue diseñado inicialmente por Ohno y aplicado en Japón, sobre todo en la fábrica Toyota, por lo que se le suele llamar también "sistema ohnista" o "toyotismo". Su novedad reside en que invierte las reglas tradicionales de la lógica fordiana. En lugar de que "la producción se haga 'en cadena' desde el principio hasta el final del proceso, se hace desde el final hasta el principio del mismo." A partir de los pedidos hechos a la empresa, es decir, a partir de los productos ya vendidos, se programan las necesidades en unidades y materiales. Esto se hace de puesto en puesto de la producción, de manera que sólo se producirá la cantidad de unidades necesaria para satisfacer el pedido. Según Coriat, el principio "cero existencias - cero demora - cero papel" es característico de este método de planeación. Se trata de producir sólo lo que está vendido, sin retraso alguno, y no de producir en serie, almacenar y luego intentar vender. Es claro que este método "afirma la penetración de la primacía de los imperativos comerciales sobre la producción." Las implicancias que conlleva su aplicación son numerosas. Nos limitaremos a mencionar las que se asocian a la relación entre culturas de producción y de consumo. (Coriat, 85, 88)

En la producción fordista, resulta inevitable la pérdida de tiempo en el proceso productivo, a causa de los largos tiempos de preparación, de inexistencia de piezas defectuosas, de puntos de desabastecimiento en los stocks de insumos, etc. En el proceso de producción ohnista o lo que se conoce como producción "*just in time*", se disminuye considerablemente el tiempo perdido, reduciéndose así "la porosidad del día de trabajo." (Swyngedouw, citado en Harvey, 167)

Si la producción fordista, como un sistema de flujos por empuje, presionaba y determinaba la esfera del consumo, en el sistema ohnista esto se invierte. Es un sistema de flujos tirados, en donde, como vimos, se produce por lotes sólo aquello que ya está vendido. Se continúa, de todas formas, produciendo en serie productos determinados, pero ahora hay un notable aumento de la calidad y la diferenciación. Termina la era de la producción en serie de productos indiferenciados. Actualmente, el eje pasa de las consideraciones de oferta a la demanda. Si el sistema fordista tendía a una infinita producción de lo igual, hoy el esquema de producción debe flexibilizarse, el producto debe adaptarse al consumidor y no a la inversa. Paralelamente, se pasa de una publicidad masiva y de la homogeneización del consumo a la "exploración de nichos de mercado", mediante mensajes que apelan a identificaciones particulares.

En una cultura del consumo que tiende entonces a diversificarse, gana la firma que más rápido pueda cubrir la demanda. Lo importante no será tanto bajar costos sino incrementar, ante un mercado cambiante y diversificado, la velocidad de respuesta. Los grandes complejos industriales

logística (organización de los talleres en redes). Encontramos también aquellas formas productivas que aprovechan los beneficios conjuntos de la automatización de las fabricaciones y la informatización de la administración (línea integrada flexible). El economista francés destaca también que, dentro de las nuevas formas productivas, las más sencillas son las denominadas líneas fordianas automatizadas. Éstas, si bien emplean las nuevas tecnologías, las integran en el seno de conceptos clásicos de organización. (Coriat, 71)

deben, primariamente, lograr una “especialización flexible” con el objeto de producir en el menor tiempo posible. En suma, se torna indispensable la configuración de una temporalidad flexible.

Así, en la organización de la producción posfordista o lo que autores como Harvey o Castells prefieren llamar, por razones a esta altura obvias, “sistema de gestión flexible de la producción”, “el tiempo se gestiona como un recurso, no según el modo lineal y cronológico de la producción de masas, sino como un factor diferencial en referencia a la temporalidad de otras firmas, redes, procesos o productos. Sólo la forma de organización de redes y las máquinas de procesamiento de la información cada vez más potentes y móviles son capaces de asegurar la gestión flexible del tiempo como la nueva frontera de las firmas que obtienen buenos resultados.” (Castells, 473)

Sin embargo, como subraya Harvey, las formas organizacionales y la técnica gerencial apropiadas para la producción estandarizada de grandes volúmenes no siempre han podido ser convertidas con facilidad al sistema de producción flexible. Una de las consecuencias visibles de esta dificultad es la tendencia a desarrollar un “fordismo periférico”, es decir, a aprovechar dentro de esquemas organizativos clásicos la fuerza de trabajo mal remunerada en países del “Tercer Mundo”. (Harvey, 146)

Esta serie de transformaciones hace necesario repensar el papel del tiempo de trabajo. Las innovaciones tecnológicas y organizacionales contribuyen a bajar la incidencia de la mano de obra en los procesos de producción. No obstante, los talleres del posfordismo no pueden prescindir del trabajo humano. Contra las orientaciones tecnologistas, muchos autores advierten que el futuro no se identificará, de modo alguno, con la automatización integral de las tareas y las funciones. Por eso, el tiempo de trabajo remunerado conservará un papel crucial en la estructuración de la temporalidad cotidiana. Si se advierte que, puesto que la incidencia del trabajo es menor y mayor la necesidad de flexibilización en los nuevos modelos de organización de la producción, las formas tradicionales de regulación laboral, ordenamiento y codificación del tiempo trabajo y las estrategias de la acción colectiva están sufriendo fuertes reestructuraciones.

3.2.2. La diversificación del tiempo de trabajo

Para David Harvey, desde mediados de los setenta, se producen radicales modificaciones en las prácticas político-económicas. Aparecen formas nuevas en el control del trabajo, en los hábitos de consumo, el uso de la tecnología, las configuraciones del poder político, etc. En su libro *The condition of Postmodernity*, sugiere explorar los acontecimientos recientes en el marco de “una transición en el régimen de acumulación y en el modo de reglamentación social y política asociado a él.” (Harvey, 117)

En la década del setenta, indica Harvey, tiene lugar un conjunto de procesos que corroe definitivamente el compromiso fordista. Entre 1965 y 1973 se había tornado cada vez más evidente la incapacidad del fordismo y del keynesianismo de contener las contradicciones inherentes al capitalismo. Se daba una intensificación de la rigidez de los compromisos de Estado, en la medida en que los programas de asistencia aumentaban su presión para

mantener la legitimidad estatal en un momento en que la base fiscal para gastos públicos se restringía. El único instrumento de respuesta flexible de que se dispone, se encontraba en la política monetaria. La utilización de este recurso dará comienzo, generalmente, a periodos de alta inflación que ponen fin a la expansión que se venía experimentando durante la pos-guerra.

El colapso del régimen fordista-keynesiano se explica, según Harvey, por su principal problema: la rigidez (rigidez en materia de inversión, en la estructura de los mercados, en los contratos de trabajo). Este proceso tiene su desenlace en una grave crisis de superacumulación.¹³¹ A partir de 1973, comienzan a tomar forma nuevas experiencias en los dominios de la organización industrial y de la vida social en general. Para este autor, estas experiencias representan el paso a un "régimen de acumulación flexible", apoyado básicamente en la flexibilidad de los procesos y los mercados de trabajo, en los productos y pautas de consumo.¹³²

Las décadas del setenta y ochenta se presentan como un conmocionado periodo de reestructuración económica, social y política. Desde 1975 se ha registrado, en los países centrales, una menor progresión del crecimiento económico acompañada de índices crecientes de desocupación y subocupación. En general, se pasa del intervencionismo y regulación propias del anterior "Estado providencia", a una desregulación y a nuevas formas de regulación.

Sobre todo en la presente década, los gobiernos y organizaciones empresarias de diferentes países han propugnado por una reforma de la legislación laboral vigente, dado que se considera ésta constituye un obstáculo para recuperar los niveles anteriores de crecimiento, y para crear suficientes puestos de trabajo que reduzcan los crecientes índices de desocupación. En lo que a esto respecta, en los últimos años, la palabra clave ha sido la de "flexibilización" o "modernización laboral". Con esto, se procura introducir mayor flexibilidad en los contratos de trabajo, en particular con

¹³¹ Para los análisis marxistas, el capitalismo muestra una tendencia a provocar crisis necesarias, que se presentan como fases periódicas de superacumulación. Las crisis de superacumulación son definidas por Harvey como "una condición en que pueden existir al mismo tiempo capital ocioso y trabajo ocioso", sin que exista un modo aparente de que se unan para atender tareas socialmente útiles. (Harvey, 170). El fordismo habría acudido a diversas opciones para sobrellevar estas crisis: desvalorización de mercaderías o liquidación de stocks excedentes de bienes; control macroeconómico (por medio de la regulación estatal) y absorción de la superacumulación por "deslocamiento temporal y espacial". A esta última opción habría hechado mano, principalmente, el fordismo para resolver el problema de la superacumulación en la época de expansión de posguerra. Ella involucra una serie de recursos asociados, en lo tocante a la dimensión temporal, al desvío de necesidades actuales para la exploración de usos futuros (formación de capital ficticio, endeudamiento) y la aceleración del "tiempo de circulación" del capital; y, asociados a la expansión geográfica del capital y el trabajo excedentes, en lo relativo a la dimensión espacial. (Harvey, 171/172) Para Harvey, la crisis del fordismo podría ser interpretada hasta cierto punto como un agotamiento de las opciones para enfrentar el problema de la superacumulación.

¹³² Harvey insiste, por lo tanto, en que no puede hablarse de la posmodernidad como una etapa histórica totalmente nueva piensa. La posmodernidad se referiría, en cambio, a la lógica cultural de esta nueva fase del capitalismo, el "régimen de acumulación flexible". Cabe destacar que este autor considera que esta transición puede explicarse con las categorías del marxismo, discurso al que, evidentemente, adscribe. Así, su análisis de las expresiones culturales muestra la reproducción de la lógica de la especialización flexible sobre la experiencia temporal y espacial.

relación a los salarios y a las horas de trabajo, y una mayor movilidad de los trabajadores.

Es difícil tener en claro un panorama general de las reestructuraciones en curso en torno a los mercados de trabajo, debido principalmente a que la imposición de regímenes y contratos de trabajo más flexibles responde a necesidades específicas en cada sector de la producción e, incluso, en cada empresa. Por otra parte, existen importantes diferencias en lo respectivo a la regulación institucional de los mercados laborales en los diferentes países.¹³³

Ahora bien, en un contexto en donde la organización de la producción en sectores fuertemente globalizados de la economía se ha flexibilizado, pueden destacarse ciertas tendencias generales. Como vimos, en la producción "*just in time*", la "especialización flexible" y, en general, en las formas posfordistas de organización de la producción, lo central es la capacidad de incrementar la flexibilidad en el procesamiento del tiempo frente a una demanda cambiante y diversificada. En este contexto pueden observarse, por una parte, estrategias tendientes a la diversificación y flexibilización de los horarios laborales y, por otra, un proceso de reducción del empleo regular, de tiempo completo, en favor de un empleo creciente del trabajo parcial, temporario y/o subcontratado.

Así, en algunos países europeos ya se han cerrado acuerdos de "modulación" de horarios. Si bien hay diferentes maneras de flexibilizar los horarios de trabajo, en general, se procede estimando el volumen de trabajo para determinado periodo y calculando en base a esto, los horarios en que se requerirán "recursos humanos". A partir de esta planificación general, los trabajadores elegirían sus propios horarios de trabajo. Así, los horarios que cumple el personal se controlan y contabilizan en forma individual.¹³⁴

Una de las principales condiciones para el buen funcionamiento de la modulación de horarios, parece ser un trabajo sumamente organizado en los sectores encargados de elaborar los planes con anticipación. Otro requisito indispensable sería, en principio, una negociación adecuada entre empleados y empleadores, de manera que no resulte una molestia para éstos últimos el hecho de tener que "flexibilizar", acorde a las necesidades de la empresa, sus tiempos extralaborales. Esto va de la mano, por cierto, con el fortalecimiento de la "competencia económica" de los trabajadores, es decir, de aquellas

¹³³ En la Argentina, como en otros contextos, la flexibilización apareció para muchos como la "llave" ideal para crear más puestos de trabajo, consolidar la anhelada reactivación económica y modernizar el mercado laboral. Pero, si bien pareció haber cierto acuerdo acerca de lo que debía modificarse desde el punto de vista económico, el panorama ha sido sumamente confuso en cuanto a su implementación política. Los distintos proyectos y decretos presentados en torno a esta cuestión, conformaron el paquete que un tanto eufemísticamente se denominó "modernización negociada". Hoy, a más de un año de una reforma laboral que implementó parcialmente los puntos propuestos inicialmente, muchas son las voces disidentes provenientes desde los gremios y el oficialismo mismo. Se sostiene que la flexibilización no ha servido para crear nuevas fuentes de trabajo, sino que por medio de una legalización de los "contratos basura" se favoreció una mayor explotación, precarización e inseguridad en el empleo.

¹³⁴ Esto supondría, como puede verse, una libre negociación laboral por empresa, sin la necesidad del paso previo por la negociación entre sindicatos y cámaras empresariales. De ahí la tendencia a una menor judicialización de las relaciones laborales, para que en cada empresa se puedan pactar aspectos tales como las funciones de cada empleado, categorías, estructura de salario, duración del trabajo, vacaciones y la misma suspensión o extinción del contrato de trabajo.

disposiciones incorporadas por las cuales pueden anticipar conscientemente sus actividades futuras (laborales y no laborales).¹³⁵ Asimismo, una de las principales condiciones de la modulación de horarios es un cierto grado de polifuncionalidad y autonomía en los trabajadores. Sin éste, ¿cómo lograr transferir operarios de una línea de producción a otra en la que haya ausencias?¹³⁶

Si estas condiciones esenciales no están dadas, la alternativa posible, en todo caso, será la de recurrir al trabajo temporario, a la subcontratación, al trabajo informal; es decir, a las estrategias a las cuales acuden los mismos establecimientos fordistas en rubros donde la producción tiene una alta estacionalidad. Estas estrategias resultarán claves para la “empresa red”, puesto que con la flexibilización de la organización de la producción mediante sistemas *just in time*, la variación de los volúmenes de actividad en muchos sectores ya no se limita a los ritmos estacionales. Ahora la demanda fluctúa considerablemente en los diferentes momentos del mes, de la semana, del día.

Observamos así una suerte de eclecticismo en las prácticas laborales. Se generalizan modalidades de trabajo parcial, temporal, estacional; de empleo compartido, remoto, “por contrato”, “a la demanda”; modalidades contractuales por “plazo fijo”, de empleo promovido, etc. Cabe señalar que, por otra parte, la subcontratación organizada, y la consecuente formación de pequeños negocios, cuentapropistas y PyMES, conduce en muchos casos a la reaparición de antiguas prácticas y sistemas de trabajo. Surgen formas que, en algunos países, habían sido relegadas en el proceso de racionalización económica del trabajo: organizaciones de tipo patriarcal, artesanal, estructuras paternalistas del tipo mafia, etc. Se percibe un importante crecimiento de las economías negras, informales o subterráneas.

Sean organizadas legal o ilegalmente, estas prácticas se convierten en formas descentralizadas, en apéndices del sistema productivo. Son formas de empleo “precario” que contrastan con el empleo regular que goza el “núcleo central” de las empresas. Las pequeñas empresas o los independientes subcontratados servirán a una “empresa madre” de amortizadores ante las fluctuaciones del mercado: pueden contratarse o despedirse coyunturalmente, según la evolución de la demanda. Podemos afirmar, con Gorz, que “la seguridad en el empleo de la firma madre tiene como reverso la precariedad del empleo y la inseguridad social en el resto de la economía.” (Gorz, 91)

¹³⁵ Recuérdese que estas disposiciones por las cuales el futuro se representa como “proyecto”, se asocian a lo que definimos con Bourdieu como “habitus económico capitalista”. (Véase 3.1.1. “El ethos capitalista y la idea de vocación. Del hombre memorable al individuo calculable”)

¹³⁶ Ahora bien, en la mayoría de los casos, siendo la mentada “modulación” de horarios inexistente, tiene lugar una flexibilización “de hecho”. Puede verse que, ante la reducción de personal por parte de las empresas y la sensación de inseguridad generada en los empleados, se originaría una suerte de “solidaridad compulsiva”. Se debe ser “solidario”, se debe mostrar un grado tal de “participación” e “involucramiento” en el trabajo, al punto de dedicarle las horas extras que se requieran hasta salir del mal momento, de la crisis que la empresa atraviesa. En estos casos, más que flexibilizarse, el tiempo de trabajo se extiende considerablemente. Por otra parte, en algunas empresas y durante determinados periodos, en los que se han aplicado medidas de flexibilización también ha tenido lugar una considerable extensión de la duración media de la semana laboral e incluso a una reducción de las vacaciones y francos. De ahí que el tiempo de trabajo haya sido puesto nuevamente sobre el tapete por las organizaciones sindicales, constituyendo uno de los principales puntos en disputa dentro de conflictos gremiales de los últimos años.

Así, las “configuraciones posfordianas” que analizábamos más arriba, conviven y en muchos casos dependen de formas “antiguas” de organización laboral, que a su vez se fortalecen en tanto estrategias de supervivencia de los grupos excluidos del mercado laboral formal. Este mundo laboral complejo, diversificado, contrasta marcadamente con los mercados de trabajo más rígidos que caracterizaban al “fordismo-keynesianismo”. Para David Harvey en estos últimos se establecía una fuerte división entre una fuerza de trabajo contratada a tiempo completo, asalariada, predominantemente masculina, blanca y fuertemente sindicalizada, y el “resto” (dedicado, podemos pensar, a aquellas actividades productivas no consideradas “trabajo racional”). Harvey sostiene que frente a la reducción de la importancia del poder sindical y las nuevas condiciones de los mercados de trabajo, cobran prioridad los anteriormente excluidos (sobre todo las mujeres y diversos grupos y etnias minoritarios). Pero, como aclara este autor, la nueva coyuntura reacentúa las vulnerabilidades de la fuerza de trabajo y, especialmente, de esos grupos desprivilegiados que recién se incorporan al mundo laboral. (Harvey, 144,145)

A la variedad de nuevas formas que asume el trabajo podemos agregar una, que aparentemente cobrará mayor auge en los próximos años: el teletrabajo. Se observa que, en distintos ámbitos y para muchas especialidades y oficios, se impone el teletrabajo, es decir, el trabajo a distancia o trabajo remoto. La posibilidad de estar conectado “on line” en tiempo real con la empresa hace innecesario para un gran número de trabajadores concurrir al domicilio de su “cliente” o asistir diariamente a la oficina.

Podemos pensar que esta nueva fórmula laboral resulta, en gran medida, claramente funcional con la lógica de la racionalidad económica. Sus virtudes en cuanto a economía de tiempo y recursos son la prueba de ésto. Justamente, una de las mayores ventajas del teletrabajo se asocia a la posibilidad de un nuevo ordenamiento y regulación del tiempo. Desde el punto de vista del trabajador, permite bastante autonomía en la forma de organizar el trabajo y el tiempo de trabajo (horarios flexibles) y una mayor disponibilidad de tiempo en tanto evita desplazamientos. Desde el punto de vista del empleador, la posibilidad de efectuar contratos temporales y por trabajo realizado, implica un significativo ahorro en salarios y cargas sociales. Por último, desde un punto de vista colectivo, la reducción de los desplazamientos al puesto de trabajo permite, además de evitar los diarios problemas circulatorios, economizar tiempo social en forma significativa.

El teletrabajo, sin embargo, presenta una serie de inconvenientes que, para muchos, ponen en duda sus posibilidades y cualidades. Desde el punto de vista del trabajador, puede resultar negativo el aislamiento y separación de los compañeros de trabajo. Con relación a ésto, el argumento principal de los movimientos sindicales se centra en la incapacidad del teletrabajo para fomentar sentimientos de solidaridad y compañerismo. Desde el punto de vista empresario, preocupa que para implementarlo se requieren inversiones considerables y cambios en la organización de las empresas. Esta razón, induciría a pensar que la generalización del teletrabajo se reduciría a las grandes corporaciones multinacionales.

Ante la emergencia y generalización de múltiples formas laborales (trabajo parcial, temporario, externo, subcontratado, a distancia, etc.) que difieren de la imagen de trabajo “legítimo”, no resultan útiles las herramientas

conceptuales elaboradas según el modelo del pleno empleo. En efecto, las categorías de análisis que disponemos han surgido en el contexto de una “sociedad de trabajadores”, en donde el trabajo “racional”, se desarrolla exclusivamente en la esfera pública, y es socialmente reconocido en ésta. La noción de trabajo se asocia así a actividades laborales estables, generalmente empleos de tiempo completo y, por cierto, ubicados dentro de la economía formal. De este modo, el trabajo equivale a un “oficio”, una “profesión”, tiene un precio y un status público. ¿Cómo seguir pensando con las categorías y modelos, si actualmente en el mundo más de un tercio de la fuerza laboral global está “desocupada” o “subocupada” y se están configurando nuevas formas laborales muy diferenciadas con respecto a las formas de empleo tradicionales?

Hoy la noción unitaria del trabajo está siendo problematizada *de facto*. Cabe cuestionarse en qué medida podemos seguir utilizando en una “sociedad de trabajadores sin trabajo” las categorías de “ocupados”, “subocupados”, “desocupados” en el mismo sentido que lo hacíamos en el marco del industrialismo. Surge, por otra parte, la pregunta acerca de las identidades diferenciadas que pueden configurarse a partir de las formas laborales distintas al trabajo socialmente reconocido como legítimo, y percibido por el individuo como empleo garantizado de por vida o, por lo menos, relativamente estable.

Si bien con diferencias de apreciación, autores como Gorz o Rifkin coinciden en que las innovaciones tecnológicas, las formas organizacionales que economizan tiempo, la generalización de estas formas laborales que hacen un uso flexible o parcial del tiempo, plantean una inevitable reducción del tiempo de trabajo y éste, en consecuencia, pierde su centralidad como principal estructurador de la temporalidad. De ahí que para Gorz lo que está en juego es saber qué sentido quiere darse al tiempo liberado. Otros, en cambio, consideran que el trabajo remunerado seguirá siendo por mucho el principal estructurador de la rítmica social e individual, si bien coinciden en que la reducción del tiempo de trabajo conduciría a la necesidad de crear otros ámbitos de socialización y fuentes de indentificación personal.

En esta línea, Castells considera que “el tema real de nuestras sociedades no es tanto que la tecnología nos permita trabajar menos por la misma unidad de producción”. La reducción del tiempo de trabajo remunerado, tendencia que Castells por cierto ejemplifica mediante datos comparativos, sería un hecho tecnológico, cuyo impacto sobre el tiempo laboral real no está aún determinado.¹³⁷ De este modo, si bien constata que en muchos países se percibe una notoria tendencia a la reducción del tiempo de trabajo en el ciclo semanal, mensual y anual, así como en el ciclo de vida (el acortamiento de los años laborales), Castells se muestra más precavido en sus afirmaciones. Sostiene que “la tendencia prevaleciente en los sectores más avanzados de las sociedades más adelantadas, es la diversificación general del tiempo laboral, dependiendo de las empresas, redes, puestos de

¹³⁷ De hecho, las tendencias son complejas: el declive del tiempo laboral (medido en horas laborales anuales por persona) oculta un incremento del trabajo real (el tiempo de trabajo social). Esto se debería a un aumento de puestos de trabajo, ya que “el empleo agregado es menos una función de la tecnología que de la expansión de la inversión y la demanda, dependiendo de la organización social e institucional”. (Castells, 474)

trabajo, ocupaciones y características de los trabajadores.” Observa que “de hecho, esta diversidad acaba midiéndose por la capacidad diferencial de gestionar el tiempo de cada trabajador y cada trabajo.” (Castells, 477)

Nos encontramos frente a una diversificación del tiempo de trabajo que tiene importantes efectos en la forma en que muchos estructuran su tiempo cotidiano, como también en las formas de agrupación y en la dinámica misma de los intercambios y las instituciones sociales. En efecto, la heterogeneidad de rítmicas cotidianas puede imponer, como indica Castells, “un reajuste espectacular de los acuerdos familiares”. Observando, como lo hacía también Harvey, que el trabajo a tiempo parcial y flexible se ha instalado “en las estructuras contractuales de la jornada laboral por el trabajo de la mujer”, sostiene que “la extensión de esta lógica a los hombres y otros dominios de la vida social ... podría introducir (de hecho, ya lo está haciendo en muchos casos) una nueva articulación del tiempo de la vida y el trabajo a edades diferentes y en condiciones distintas, tanto para los hombres como para las mujeres.” Dice Castells que “según estos nuevos acuerdos, el tiempo laboral quizás pierda su carácter central tradicional a lo largo del ciclo vital”. (Castells, 477)

Tanto las cronologías variables del tiempo laboral, como una serie de transformaciones asociadas a la prolongación de la duración media de la vida y a nuevas tecnologías y modelos culturales que afectan los ciclos reproductivos, “conducen al desdibujamiento final de la base biológica del concepto de ciclo vital.” Según Castells, las tendencias sociales actuales, erosionan las categorías según las cuales se estructuraba el ciclo de vida, como secuencia. En la “sociedad red” hay una ruptura con la ritmicidad: “un ritmo biológico secular ha sido reemplazado por un momento de decisión existencial.” (Castells, 485)

Esto supone no sólo una redefinición de los acuerdos familiares y del individuo consigo mismo, sino de aquellos relativos al mismo “trabajo organizado”. La flexibilidad de los horarios, la fuerte rotatividad dentro de la misma empresa, la multiplicación de los interinos, de los subcontratantes efímeros, de las miniempresas estacionales hacen más difícil la organización, la información y la reunión, en los lugares de trabajo. En vistas a ésto podemos coincidir con Gorz en el hecho de que, dado que está en vías de desaparición la gran unidad taylorizada con sus millares de obreros presentes en el mismo lugar de trabajo y a las mismas horas durante todo el año, también desaparece “el sindicalismo de masa, sus ocupaciones de fábrica, sus huelgas escalonadas...”. (Gorz, 252) Las formas emergentes, obligan a repensar el sindicalismo, como también a los demás actores colectivos al estilo clásico y sus proyectos totalizadores. Las nuevas formas laborales exigen, en definitiva, pensar en la emergencia de formas de identificación, socialización y mecanismos de control inéditos.

3.2.3. La sociedad de trabajadores sin trabajo. El reparto desigual del tiempo

La situación de diversificación del tiempo de trabajo tiene enormes implicancias en el escenario social. Algunos autores sostienen que nos enfrentamos a mercados laborales “duales” o “segmentados”, aludiendo a la

división instaurada en este campo entre un "centro" y una "periferia". Para David Harvey, por ejemplo, el "centro" estaría conformado por aquellos empleados de tiempo completo, que gozan de mayor seguridad en cuanto a mantenimiento de sus empleos. La "periferia", por su parte, abarcaría empleados con tiempo completo, pero con una alta tasa de rotatividad y; sobre todo, empleados de tiempo parcial y fuerza de trabajo contratada temporariamente o subcontratada. La tendencia es clara: el "centro" se reduce progresivamente, mientras que aumenta la subcontratación y el trabajo temporario. (Harvey, 144)

André Gorz emplea términos similares, pero se refiere a una dualización de la sociedad misma. Afirma que las empresas practican una doble estrategia de flexibilización: por un lado, "el núcleo estable del personal perteneciente a la firma debe tener una flexibilidad funcional", por otro, la mano de obra periférica "debe presentar una flexibilidad numérica." El núcleo de trabajadores estables debe aceptar, a cambio de una relativa seguridad en el empleo, una alta movilidad profesional. Movilidad, tanto a corto plazo en lo relativo a rotación de puestos, ampliación de competencias y movilidad espacial por cambios de empleo; como a largo plazo, en lo que respecta al "reciclaje", la formación permanente, etc. (Gorz, 94)

La mano de obra periférica, por su parte, está escindida para Gorz en capas diferenciadas. Hay una capa empleada en forma permanente (administración, vigilancia, mantenimiento), no muy cualificada, generalmente mal remunerada, que la empresa puede renovar fácilmente mediante el reclutamiento de desocupados. Por otro lado, existe una capa de trabajadores periféricos que se emplea en forma precaria, por tiempo parcial, cuando la empresa lo requiere. Gorz señala que "la existencia de una cantera prácticamente inagotable de parados" (desempleados), le permite a la empresa aumentar o disminuir a voluntad la proporción de trabajadores interinos, temporales y a tiempo parcial y, con ésto, ajustar su dotación de personal a las fluctuaciones del mercado. (Gorz, 95)

Dentro de "periferia" se diferencia, finalmente, un grupo constituido por mano de obra externa, es decir, profesionales muy cualificados (informáticos, contadores, asesores), y asimismo personal sin cualificación especial (servicios diversos: limpieza, transporte, etc.) y/o mano de obra de numerosos contratantes ocasionales. Este grupo se emplea también en forma sumamente fluctuante. El aumento de los proveedores externos de las empresas ("outsourcing") expresa claramente la tendencia general hacia la desaparición del vínculo empleador-empleado tal como se ha conocido durante décadas. Con relación a ésto, parece sintomático el hecho de que la factura de prestación de servicios esté reemplazando al recibo de sueldo.

Gorz se basa en los análisis de Wolfgang Lecher para presentar este panorama y apoya las estimaciones de éste acerca de las proporciones generales que presentan estas tres categorías en el curso de los años noventa: "25 por 100 en el núcleo estable, 25 por 100 a título permanente en la periferia, 50 por 100 en los empleos externos o periféricos precarios, ocasionales, no cualificados." (Gorz, 95) Es manifiesto que se define una estratificación de la sociedad, distinta de la estratificación en clases. Se trata de una distribución desigual del trabajo remunerado, de lo que hasta ahora se ha entendido como trabajo racional con fin económico. Se trata, señala Gorz, de un reparto desigual del tiempo liberado por las innovaciones técnicas.

Gorz muestra, mediante este argumento, los “contenidos irracionales” de la racionalización económica. Las economías de tiempo de trabajo, esto es, la automatización de las tareas domésticas (teleshopping, lavarropas programables, etc.) y los servicios personalizados (fast foods, entregas de comida, compras y tintorería a domicilio, mensajerías, peluquerías exprés, etc.), que muchos defienden como fuentes de “creación de empleos”, no tienen como fin dar trabajo, sino economizarlo. Estos equipamientos y servicios, si bien exigen trabajo remunerado para su producción, son actividades sin racionalidad económica a escala de sociedad: exigen más tiempo para ser producidas del que economizarían a un usuario medio. De esta forma, se dedica a las tareas domésticas más horas de trabajo remunerado que las que exigirían si cada uno asumiera estas tareas por sí mismo. El ejército de individuos y empresas suministradoras de servicios personales (repartidores, cocineros, cadetes, etc.) que hacen por nosotros gran parte de las tareas domésticas, “no tardan menos tiempo (teniendo en cuenta el tiempo de trabajo acumulado en las instalaciones y los equipamientos de los que se sirven) del que hubiéramos tardado nosotros en hacer lo que ellos hacen para nosotros.” (Gorz, 200)

Vemos entonces que el ahorro de tiempo que procuran estos equipamientos y actividades no está al servicio de fines colectivos sino que procuran confort y bienestar privados. Justamente, el valor de uso de estos equipamientos y servicios depende de la ganancia neta de tiempo que procuran. Las actividades que los producen, en términos de Gorz, son “actividades de servidor”, demandadas por una élite profesional, que aumenta su tiempo de ocio o de trabajo, encargando a terceros que le procuren tiempo disponible.

Así, la “sociedad del trabajo” se escinde inevitablemente. Nos encontramos frente a una dualización o segmentación de la sociedad, en función de la desigual distribución del “trabajo racional en sentido económico” y del desigual reparto del tiempo. Se conforma, por una parte, una minoría hiperactiva, “identificada” con su empleo, celosa de su puesto, cuyo tiempo adquiere un valor sumamente alto. Por otro lado, aparece otro grupo hiperactivo, pero que realiza un trabajo “servil”, mal remunerado y precario, destinado a proveer de tiempo disponible al primer grupo. Por último, hallamos una masa de individuos excluidos o marginados del trabajo en sentido económico, cuyo tiempo está en gran medida al margen de la racionalidad económica.

¿No puede compararse acaso esta situación con efectos propios de la desigualdad estructural en los países menos desarrollados? Es probable que esta estratificación de la sociedad, diferente a la estratificación por niveles de ingreso, donde una parte de la población produce tiempo disponible destinado a una minoría, no resulte en absoluto novedosa en muchas de nuestras sociedades. No por lo menos a nivel regional, aunque quizás sí lo sea en sus centros más prósperos y en determinados estratos de la población. El hecho de que este modelo propio del “subdesarrollo” resulte hoy en gran medida aplicable a las condiciones sociales del capitalismo avanzado, podríamos pensar, pone nuevamente en cuestión toda imagen progresista de la historia.

Quizás contra esa imagen, aunque también sin salir del todo de ella, Gorz puede decir que las sociedades industrializadas están viviendo una “formidable regresión social”. Con el pretexto de “crear empleos” se favorece el

renacimiento de una “clase servil” que la industrialización había abolido. La profesionalización de las tareas domésticas “descarga de todo o parte del trabajo para uno mismo y hace de ese trabajo el medio de sustento exclusivo de una nueva clase de servidores mal pagados, obligados a asumir las tareas domésticas de los otros además de las suyas propias.” En nombre del credo del empleo por el empleo, se promueve “la dependencia y la heteronomía universales” y aparecen dentro de la categoría de “pobres”, aquellos individuos “que ‘se ven obligados’ a encargarse, al menos parcialmente, de ellos mismos.” (Gorz, 203)

Se hace patente porqué sostiene este autor que la racionalidad económica entra en crisis, revelando así sus contenidos irracionales. Como vimos, el fin primario de la racionalización es emplear los medios de producción de la manera más eficaz posible. Pero, paradójicamente, estamos llegando a la situación de generar tareas que ocupen la mayor cantidad de gente posible y que, a la vez, absorban el menor tiempo de trabajo posible. Así, el objetivo con vistas al cual se economizan los “factores” (los medios de producción: trabajo y tiempo), es su nuevo “empleo en otra parte de la economía”, con miras nuevamente a economizar aquí trabajo y tiempo que, a su vez, deberán emplearse en otra parte..., y así *ad infinitum*. El fin coincide con los medios. Esta circularidad de la racionalidad económica revela, según Gorz, su irracionalidad fundamental. La razón económica conquista y rige cada vez más campos de la vida social, pero es incapaz de responder la cuestión del sentido del tiempo disponible. “El fin con vistas al que se economiza el trabajo se desvanece en el infinito y no es nunca la propia liberación del tiempo, la extensión del tiempo de vivir.” (Gorz, 127)

3.2.4. El tiempo del “posdeber”: ¿una ética indolora del trabajo?

Cuando expusimos acerca del proceso de racionalización del trabajo y acerca de la “invención” del trabajo, nos detuvimos en aquel elemento cultural que motiva la expansión de la empresa capitalista y la racionalización del trabajo en Occidente. Tomando los análisis de Weber y de Gorz, nos ocupamos entonces de la imagen salvífica que contiene la noción moderna de “vocación”. El trabajo profesional, sostuvimos, se consagró en las sociedades modernas en medio cardinal para la realización personal y fin supremo. La ética profesional instituye así al trabajo como un deber. Un deber que no sólo será social, sino también del individuo para consigo mismo.

Esto se asocia, señala Lipovetsky, con un primer proceso de “secularización ética” que tiene lugar en la modernidad. La moral “al emanciparse del espíritu de la religión, toma una de sus figuras claves: la noción de deuda infinita, de deber absoluto.” La moral laica del individualismo moderno se identificó totalmente con la “pedagogía del ‘trabajador infatigable’” y glorificó sus virtudes. (Lipovetsky, 121)

Para Lipovetsky, el proceso de personalización, tendencia constitutiva de las sociedades occidentales pero particularmente distintiva de la época posmoderna, ha alterado profundamente esta concepción disciplinario-rigorista del trabajo como deber del individuo consigo mismo. En su libro *El crepúsculo del deber*, Lipovetsky profundiza acerca de las nuevas formas de socialización y, en particular, las formas de regulación social de la moral.

Afirma que vivimos en sociedades "posmoralistas", transitamos la era del "posdeber". La forma religiosa del deber austero, integral y maniqueo se disuelve. Los órdenes superiores pierden credibilidad. La cultura posmoderna corona los derechos individuales, los deseos inmediatos, la felicidad intimista y materialista. Nuestras sociedades, sostiene Lipovetsky, instituyen una "ética débil, mínima", "indolora", una ética "sin obligación ni sanción". (Lipovetsky, 12)

En efecto, para Lipovetsky, con la preponderancia de este proceso de personalización, la sociedad se da nuevas maneras de orientarse y organizarse, nuevas formas de gestionar los comportamientos. En la cultura posmoderna, se vuelve legítimo el individualismo hedonista y personalizado. Se instauran nuevos fines. Se promueve la flexibilidad, la diversificación, las elecciones privadas. Así, el proceso de personalización recompone, incluso, el orden de la producción. El mundo del trabajo entra en la era flexible de las combinaciones. La vida sin imperativos categóricos no puede tener horarios fijos. Como esbozamos más arriba, asistimos a la flexibilización del tiempo de trabajo, a la emergencia de horarios móviles o a la carta, a la recuperación del trabajo intermitente. Este fenómeno responde, para Lipovetsky, a la misma tendencia inherente al proceso de personalización: cambiar por dispositivos flexibles los modelos uniformes y rígidos, privilegiar la comunicación respecto a la coerción.

Ahora bien, en la era del "posdeber" la ética del trabajo no desaparece. Lo que sí queda atrás, en un "segundo ciclo de secularización ética", es la idea trabajo como deber hacia uno mismo. Los deberes en el mundo del trabajo son, en adelante, relativos a la empresa y al otro, no a la propia persona. Hoy, parecen arcaicos aquellos discursos que asocian el trabajo con la dignidad individual; siendo éstos sustituidos por "una cultura centrada en la motivación y la responsabilidad, la iniciativa y la participación." A la grandeza del trabajo como obligación categórica, se opone un discurso pragmático que valoriza los "recursos humanos", el trabajo en equipo, el "potencial humano". "El moralismo del trabajo ha sido relevado por el reformismo organizativo y comunicacional." Tiene lugar así un pasaje "del trabajador disciplinado al hombre flexible". (Lipovetsky, 122,123).

Podemos pensar, sin embargo, que las fórmulas de cooperación, participación y, en general, toda la "liturgia de la excelencia" no se aplican en la misma medida a todos los "hombres flexibles" que la empresa contrata. Así lo entiende Gorz, quien señala que la imagen de la empresa como el lugar de realización personal es "una creación esencialmente ideológica". (Gorz,63)

Es sugerente la relación entre esta "ideología del recurso humano" y la moderna "utopía del trabajo". Gorz observa que la primera hace suyos valores utópicos del "humanismo del trabajo", a saber, el dominio de los trabajadores de los medios de producción, la colaboración voluntaria, el pleno desarrollo de las capacidades y potencialidades individuales en la actividad productiva. Ahora bien, la nueva "ideología del recurso humano" no presenta, verdaderamente, un contenido humanista. En un contexto donde escasean los puestos de trabajo, en donde el número de empleados a tiempo completo se reduce cada vez más, esta moral del esfuerzo pasa a ser una forma eufemizada y encubridora del carrerismo y la hipercompetencia. Para Gorz, en el marco de esta "ética del trabajo" por la que se procura trabajar lo más posible en beneficio propio y de la empresa, es impensable todo tipo de

solidarización. “La moral del trabajo se invierte aquí en su contrario: en un egoísmo de poseedor.” (Gorz, 68)

A estas contradicciones apunta también Lipovetsky al hablar de la “trampa de la razón posmoralista”. Para él, esta “liturgia de la excelencia” va de la mano con la desaparición de la idea de trabajo como una obligación interior. Así, toda la época que se articula fuera del deber presentará una serie de paradojas recurrentes: “cuanto menos deber hacia uno mismo, más prescripciones de logros y de imperativos de movilización; cuanto menos se celebra la obligación interna de perfeccionarse, más exalta la empresa a los ganadores y la voluntad de hacerlo mejor; cuanto más derecho hay de disponer de uno mismo en la esfera íntima, más disponibilidad exige la actividad profesional, más adaptabilidad y compromiso completo de cada uno.” La razón “posmoralista” se aparta del principio de las obligaciones hacia uno mismo para implicar mejor a los hombres en la empresa y acrecentar su “creatividad”. Se estimulan los anhelos individualistas de autonomía y realización personal, pero, en definitiva, con el objeto de alcanzar mejor los objetivos de competitividad de la empresa. (Lipovetsky, 1992, 124)

Fitoussi y Rosanvallon nos muestran muy lúcidamente las condiciones de posibilidad de esta liturgia de la excelencia. Ellos señalan que el malestar contemporáneo, la sensación de inseguridad y vulnerabilidad que atraviesa la sociedad dan lugar a una nueva relación con el tiempo.¹³⁸ Hoy, el sentido del futuro se invierte. “Ya no se lo percibe como el tiempo de la ‘carrera’, del progreso profesional, sino como el de lo aleatorio. Todo parece inseguro en todo momento.” De ahí que “inseguridad”, se convierta en una palabra clave. El modelo del empleo precario se generaliza y se convierte, en lo cotidiano, “en el referente de lo negativo, en el lugar del castigo social, la figura moderna de la denegación de la justicia.” La angustia que de esto resulta, constituye “el terreno de vulnerabilidad” sobre el cual “se despliegan los encantamientos gerenciales y los llamados cada vez más exigentes al dinamismo personal.” (Fitoussi y Rosanvallon, 33)

3.2.5. La conversión del ocio en trabajo: el consumo productivo. El “tiempo atemporal”.

Según Gorz, desde el punto de vista de la racionalidad económica, economizar tiempo de trabajo equivale a producir tiempo disponible para una generación adicional de riquezas. Como vimos, esta economía de tiempo se obtiene gracias a la mayor velocidad y eficacia que posibilitan ciertas innovaciones técnicas y organizacionales en el ámbito de la producción posfordista. Se obtiene también en función de nuevas modalidades de regulación del tiempo de trabajo (basadas en la flexibilización de horarios en

¹³⁸ Fitoussi y Rosanvallon mostrarán que esta inseguridad social tiene como vector evidente la cuestión del desempleo, pero conjuga en realidad una multitud de factores. Responde a una crisis estructural que es de orden antropológico, en tanto “crisis de civilización” y “crisis del individuo”. En efecto, hoy “muestran simultáneamente sus fallas las instituciones que hacen funcionar el vínculo social y la solidaridad (crisis del Estado provicencia), las formas de relación entre la economía y la sociedad (crisis del trabajo) y los modos de constitución de las identidades individuales y colectivas (crisis del sujeto).” (Fitoussi y Rosanvallon, 36)

el trabajo regular, o en el empleo de trabajo subcontratado, “a la demanda”, el teletrabajo, etc.). Gorz señala que otra poderosa fuente de ahorro de tiempo está constituida por los equipamientos domésticos y toda una serie de servicios (fast food, pizza, periódicos, tintorería a domicilio, servicios de jardinería, etc.) que tienen como fin descargar a los individuos de las tareas hogareñas. Así, todas estas innovaciones, equipamientos y servicios personalizados tienen como fin economizar tiempo de trabajo y liberar tiempo.

Para Gorz esta situación plantea, inevitablemente, la cuestión del sentido y del contenido que quiere darse a este tiempo liberado. Él sostiene que, en principio, las actividades ligadas a lo que se conoce como “ocio” tendrían (deberían tener) una racionalidad opuesta a la económica. En efecto, en las actividades mercantiles el rendimiento del trabajo debe ser medible. Dado que su medición se hace en función del tiempo de trabajo, éste debe ser objeto de cálculo. Se privilegia, como vimos, un tiempo contable y se instaura así una suerte de economía del tiempo. Las actividades no mercantiles, en cambio, no necesitan de una contabilización del tiempo. No se caracterizan por economizar tiempo y producir tiempo disponible, sino porque pretenden gastarlo. Para Gorz, “ese tiempo no sirve para nada, no es un medio de ningún fin diferente de sí mismo, y las categorías de la racionalidad instrumental (eficacia, rendimiento, resultados) no le son aplicables, salvo para pervertirlo.” (Gorz, 16)

Para Gorz, nos podríamos encontrar ante “una sociedad en la que la extensión del tiempo disponible prevalece con mucho sobre la del tiempo de trabajo y en la que, en consecuencia, la racionalidad económica deja de regir el tiempo de todos.” Tomando la frase de Hannah Arendt, escribe que “lo que tenemos ante nosotros es la perspectiva de una sociedad de trabajadores sin trabajo, es decir, privados de la única actividad que les queda.” A propósito de esta sombría visión, Gorz reconoce que es posible imaginar algo peor: “el enmascaramiento en trabajo y en empleos de las actividades privadas, de las actividades de ocio y hasta las actividades, normalizadas, de la vida íntima.” (Gorz, 19)

No estamos lejos de esto. Gorz observa, en efecto, que cada vez más se monetizan, se transforman en empleos, incluso aquellas actividades gratuitas y autónomas que no estaban hasta ahora regidas por la racionalidad económica. Pero esto no responde sólo a la mercantilización del trabajo doméstico y del tiempo libre o a la profesionalización de actividades vinculadas a la asistencia, ayuda, cuidados. Hoy, el ocio mismo puede convertirse en trabajo. El modo en que esto ocurre, pone en cuestión la distinción misma entre trabajo y ocio (en la que, por cierto, se apoya Gorz).

Tomamos la idea de transformación del ocio en trabajo de Javier Echeverría. En sus ensayos *Telépolis* y *Cosmopolitas domésticos*, él describe la nueva forma de organización social, surgida a partir de la expansión del capitalismo avanzado y, en particular, gracias al desarrollo de los mercados de la información y de las comunicaciones. Si bien en una primera lectura de estos ensayos, podría pensarse que el autor nos traslada a un mundo ficticio, al seguir las reflexiones de Echeverría queda claro que nos ofrece un relato de esta época y de un futuro más que cercano. Para sugerir que la forma de organización socioeconómica que él analiza tiende a expandirse por todo el planeta y a superar las antiguas fronteras del Estado-Nación, se vale de una metáfora: la presenta como una ciudad, a la que llama “Telépolis”. La

economía en que se sustenta “Telépolis”, el “telepolitismo”, subvierte de tal forma las relaciones sociales que transforma el ocio en trabajo y el consumo en producción.

La novedad fundamental de esta nueva organización económica es que, al invadir el mercado los ámbitos domésticos, se ha modificado la estructura misma de la terna producción/intercambio/consumo. En detrimento de la producción, una forma particular de consumo, el “consumo productivo” ha pasado a ser una fuerza de primera magnitud. Esta expresión, tomada de Marx, designa entonces ese consumo que, en su acto mismo de realización, genera capital.

Tomemos uno de los ejemplos más significativos de consumo productivo que nos da Echeverría: el consumo productivo de los medios de comunicación. La escena paradigmática se repite varias veces en la semana: una familia frente a la pantalla de la televisión. El escenario: las “telecasas”, donde los individuos dedican buena parte de su tiempo libre a la práctica de diversiones sociales, al igual que se dedicaba antes tiempo a los “juegos de sociedad”. Pero hay ahora una ruptura con la estructura vecinal, en tanto “estas prácticas hogareñas se practican a distancia.” (Echeverría 1995,100)

Así, nos encontramos con que los televidentes, aparecen como clientes ante un escaparate (la pantalla) de una “teletienda” (el canal de TV). El vendedor, en este caso, no es un individuo sino una marca, un nombre propio. Pero la imagen no es totalmente adecuada, corrige Echeverría, dado que habría una diferencia fundamental con la forma de intercambio mercantil tradicional: aquí el comprador consume una “telemercancía” (la imagen publicitaria) previamente al acto de compra. Este consumo a distancia, es gratuito y conduce a la incorporación de esta mercancía en el ámbito de las necesidades y deseos de los “telepolititas”. Éstos, durante sus horas de ocio, consumen telemercancías e interiorizan con ésto la estructura vigente del mercado. (Echeverría 1995, 70)

Como puede verse este acto de compra a distancia que realizamos cotidianamente, tiene lugar sin gasto de dinero por parte del comprador. Lo que sí hay es un gasto de tiempo. Como vimos, ésto es lo propio de las actividades de ocio: consumen tiempo, lo gastan. Constituyen, precisamente, un “pasatiempo”. Pero, tratándose de “consumo productivo”, no puede decirse que el tiempo consumido sea “un medio de ningún fin diferente de sí mismo” y que se pueda prescindir de las categorías de la racionalidad económica, como planteaba Gorz. El ocio, en cambio, se transforma en trabajo productivo. Los espectadores de televisión del ejemplo de Echeverría, que podríamos intercambiar fácilmente por navegantes de Internet, al disfrutar y consumir su tiempo libre en busca de entretenimiento o información, aunque no lo sepan, están trabajando. Generan “una mercancía de precio perfectamente cualificable..., cuyo valor va a ser determinado en el mercado publicitario...”. Esta mercancía equivale al instante infinitesimal de tiempo televisado (del tiempo de conexión, en términos más abarcativos). Esta nueva mercancía es el “telesegundo”. (Echeverría 1995, 71)

Echeverría indica que en tanto genera una mercancía y un mercado, el acto de consumo deviene productivo. Como toda mercancía, el “telesegundo” se cotiza. La máxima de Franklin ha alcanzado su más alto nivel de concreción: “el tiempo es dinero”, o mejor, “el tiempo tiene un precio”. Este

precio está determinado, entre otros factores, por el nivel de televidencia, su permanencia y fidelidad ante la pantalla. Esto podría también pensarse, en términos de Lyotard: el valor del "telesegundo" equivale al "tiempo acumulado" de exposición/de conexión por parte de la audiencia/de los cibernautas.

En el sinnúmero de programas de entretenimiento que incluyen concursos, llamadas y premios, en los incontables website que incluyen información, diversión, que promueven nuevas formas de encuentro; el tiempo libre de los consumidores se hace así económicamente productivo. Genera un mercado que se objetiva en el pago de las empresas que producen, anuncian o patroncinan el programa/la página de Internet. Y, en busca de maximizar el rendimiento de los spots publicitarios, las tácticas del marketing apuntarán a compradores muestreados y representativos de un segmento social. El individuo, en tanto teleconsumidor o interactor se torna, en definitiva, un "sujeto muestral".

Echeverría destaca que ningún juego doméstico tradicional producía valor económico alguno. Se trataba de actos de puro consumo de tiempo. Hasta aquí coincide con Gorz, que define al ocio (o a lo que debería ser el ocio) como una actividad sin racionalidad económica. Pero como vemos, en Telépolis - ésto es, en la economía-mundo contemporánea - el ocio se metamorfosea. Las formas de consumo productivo convierten a las actividades de "tiempo libre" en actividades mercantiles. Los hogares, pasan a formar parte del circuito económico, como eslabones esenciales en el intercambio económico. En efecto, se registra una notable expansión del "telemercado": no sólo se consume, sino que también se compra y vende a distancia. Nos encontramos ante una auténtica "revolución doméstica": lo privado y lo público se mezclan, se invaden, se diluyen. La misma vida pública ha adoptado un formato doméstico.

Esto contrasta con el papel tradicional de los ámbitos domésticos. Si bien siempre se ha trabajado en las casas, la mayor parte de este trabajo no es ni ha sido retribuido monetariamente. Las casas fueron el "paradigma de la economía sumergida", por más que paradójicamente el término "economía" aluda a la administración y gobierno del *oikos*. En correspondencia con esto, habíamos señalado con Gorz, que las actividades domésticas, el trabajo para uno mismo, no han sido considerados como "trabajo racional en sentido económico".¹³⁹

Ahora bien, ¿cómo categorizar, en términos de Gorz, aquellas actividades que se realizan durante el tiempo de ocio que hemos llamado "consumo productivo"? Éstas, por cierto, "crean un valor de uso" (el telesegundo) y lo hacen "en un tiempo medible y con un "rendimiento tan alto como sea posible" (el tiempo de conexión frente a la computadora). (Gorz, 182). Si en correspondencia con lo que hemos expuesto, redefinimos la noción de espacio público, podemos pensar además que estas formas productivas de ocio tienen lugar tanto en el ámbito doméstico como en una nueva configuración del "espacio público" (el espacio de las comunicaciones, el telemercado televisivo o de Internet).

¹³⁹ Recuérdese que Gorz define al "trabajo racional con fin económico" como aquel que creaba valores de uso, con vistas al intercambio mercantil, en la esfera pública y con un tiempo medido (un rendimiento lo más alto posible). (Gorz, 182)

La diferencia fundamental, por cierto, será que estas actividades no son remuneradas, no se realizan “con vistas al intercambio mercantil”, si bien seguirán sus reglas. ¿Tiene sentido aplicar la distinción tradicional entre trabajo y ocio o entre actividades mercantiles y no mercantiles a estas actividades productivas que tienen lugar en el nuevo espacio público de las comunicaciones, se rigen por el tiempo contable, pero no se identifican con el trabajo remunerado? ¿Puede pensarse acaso que el consumo productivo no es retribuido monetariamente pero sí suele serlo en especie, es decir, que a cambio de tiempo se obtiene entretenimiento, espectáculo, información? ¹⁴⁰

En el relato de Echeverría, el “consumo productivo”, el ocio convertido en trabajo, se convierte en la base de un “nuevo modo de producción, basado en la generación de valor añadido en virtud de la conexión en red de múltiples telecasas”.(1991, 135)¹⁴¹ No parece muy lejana la imagen del trabajo remunerado ejecutado desde el ámbito doméstico en forma de teletrabajo y del ocio convertido en trabajo, un trabajo productivo pero no remunerado monetariamente. La posibilidad (que ya ha tomado contornos muy definidos) de que el mercado de trabajo ingrese a los hogares y el tiempo disponible devenga productivo y funcional a la racionalidad económica, nos exigiría pensar a ésta como una nueva economía temporal y replantear las oposiciones entre trabajo/ocio, público/privado, producción/intercambio/ consumo, con las cuales nos hemos manejado tradicionalmente.

Cabe reparar, finalmente, en las formas de percepción y experiencia temporal asociadas a estas prácticas de consumo productivo. En efecto, los innumerables productos por los cuales el tiempo libre de los individuos se hace productivo (programas de entretenimiento, clips musicales, reportajes, mensajes publicitarios, la lógica hipertextual de los multimedia) son expresiones de una nueva “la cultura virtual”. La “cultura de la virtualidad asociada con un sistema multimedia integrado electrónicamente” y con una nueva forma de espacialidad (que Augé llama “no-lugar” y Castells, en un sentido similar “espacio del flujo”), contribuye a la emergencia de nuevas formas de percepción del acontecimiento. Contribuye así, a una radical “transformación del tiempo en nuestra sociedad de dos formas diferentes: simultaneidad y atemporalidad.” (Castells, 496)

Tomando como apoyo principalmente los trabajos de Paul Virilio, se ha destacado que las revoluciones registradas en los dominios de la circulación y transmisión de información crean las condiciones de ubicuidad e instantaneidad que caracterizan la percepción temporal en el espacio del flujo.

¹⁴⁰ Evidentemente, estas formas de ocio tampoco podrán entenderse como actividades no mercantiles, como actividades autónomas, en el sentido que le da Gorz. Independientemente del hecho de que el consumo de los productos mediáticos dista mucho de estar motivado por “el deseo de hacer nacer la Verdad o lo Bello o el Bien” como lo estarían las actividades autónomas; en estas actividades de ocio se genera una mercancía con precio determinado. Podemos decir, parafraseando a Gorz, que este tiempo sirve, en efecto, para algo, es un medio de un fin diferente de sí mismo y las categorías de la racionalidad instrumental (eficacia, rendimiento, resultados) le son perfectamente aplicables. (Gorz, 216, 16)

¹⁴¹ No es casual la similitud de esta definición con la que da Castells al informacionalismo, un nuevo modo de desarrollo orientado hacia el desarrollo tecnológico, la fuente de productividad reside en la generación de conocimiento, el procesamiento de información y la comunicación simbólica. Esta es, evidentemente, la fuente de productividad en que descansa en la organización económica de “Telepolis” o, en los términos menos poéticos de Castells, la “sociedad red”. (Castells, 16-17)

El flujo (televisivo, circulatorio, informático) aparece como un dispositivo de fragmentación, en el cual el tiempo se pulveriza por la negación del intervalo y la aceleración del presente.

Según Augé, la instantaneidad de la información y de la difusión de imágenes lleva a una vertiginosa aceleración de la historia. "Cada mes, casi cada día vivimos acontecimientos 'históricos' de suerte que la frontera entre historia y actualidad se hace cada día mas imprecisa." Así, dice Augé, los parámetros temporales experimentan una revolución sin precedentes: "nuestra modernidad crea pasado inmediato, crea historia de manera desenfrenada, así como crea la alteridad aun cuando pretenda estabilizar la historia y unificar el mundo." La historia se produce hoy, y en directo. La sociedad parece no reconocerse más por la puesta en escena de un origen, una sustancia fundante, sino por el espectáculo de la "actualidad". (Augé, 26)

Junto a la sensación de instantaneidad y simultaneidad que confiere el seguimiento de los acontecimientos mundiales minuto a minuto o la charla en tiempo real a través de Internet, el "tiempo virtual" se define también por su atemporalidad. Dice Manuel Castells: "La mezcla de los tiempos en los medios, dentro del mismo canal de comunicación y a elección del espectador/interactor, crea un collage temporal, donde no sólo se mezclan los géneros, sino que sus tiempos se hacen sincrónicos en un horizonte plano, sin principio, sin final, sin secuencia." (Castells, 496) Este "tiempo atemporal" se convierte en una característica decisiva de nuestra cultura, que opera como nuevo principio de percepción, apreciación y acción para todos aquellos actores del extendido espacio mediático y comunicacional.

Ahora bien, podemos resaltar la especificidad de la nueva "cultura virtual". En este sentido, Manuel Castells, sostiene que el "tiempo atemporal" "concuera con la lógica del capitalismo flexible y con la dinámica de la sociedad red, pero añade su propia impronta, instalando los sueños individuales y las representaciones colectivas en un paisaje mental atemporal." Como vimos, esta irreductibilidad a realidades exteriores es una característica del tiempo imaginario. Para Castells, esto se constata en el hecho de que la atemporalidad sea el tema recurrente de las expresiones culturales contemporáneas, particularmente en la música New Age. (Castells, 498)

Justamente, las nuevas formas de sensibilidad y experiencia temporal han sido captadas por muchos en la esfera del arte. En efecto, el mismo término "postmodernismo" ha hecho referencia al fin del ciclo de las vanguardias en el arte. Hoy, han entrado en descrédito aquellos grupos de visionarios, proclamadores de novedad, fundamentalmente porque su impulso se ha agotado. Por su parte, el sentido que confería la novedad al presente se ha diluido por exceso. El "efecto novedad" es programado por el mismo sistema. La innovación se convierte en norma, provocando una suerte de "detención" de los tiempos modernos. La compulsión innovadora se ha vuelto rutina, tradición mimética y repetitiva.¹⁴²

¹⁴² La ritualización de la ruptura (ruptura ahora con el mismo imperativo de innovar) conduce a la consagración de la "onda retro", la ironía sobre el arte previo, las citas de la cita, la mezcla de elementos de distintas series temporales, el pastiche, el collage, la parodia. Surge un arte distendido, light, descomprometido, y de bajas calorías. "Ya no se busca la conciliación de los tiempos en un solo instante

Así, coinciden muchos, la condición posmoderna altera radicalmente la secuencialidad de los tiempos modernos. Estaríamos transitando del *Neuezeit* (tiempo nuevo) al *Jetztzeit* (tiempo ahora literalmente que se traduce como actualidad), tiempo novísimo que varía a un ritmo mucho más veloz. La imagen del tiempo se altera profundamente: se pasa de un tiempo extensivo, de transcurso, de la sucesión etapista de un antes y un después, a otro intensivo, sincrónico, una suerte de presente total.

Castells coincide en definir a la nueva temporalidad, representada fundamentalmente en ciertas expresiones culturales como la música New Age, por la ruptura con todo orden de sucesión dado a las "cosas".¹⁴³ Se trata de un "tiempo atemporal", sostiene, que "se da cuando las características de un contexto determinado, a saber, el paradigma informacional y la sociedad red, provocan una perturbación sistémica en el orden secuencial de los fenómenos realizados en ese contexto." (Castells, 499)

Como el tiempo imaginario moderno que se construye a partir del cruce con formas propias del mito y la escatología religiosa, el "tiempo atemporal" muestra estas imágenes pero las altera por una articulación radicalmente nueva. Se trata de "una cultura, al mismo tiempo, de lo eterno y lo efímero. De lo eterno, porque llega, de un lado a otro, a toda la secuencia de las expresiones culturales. De lo efímero, porque cada disposición, cada secuenciación específica, depende del contexto y objetivo por los que se solicita una construcción cultural determinada. No estamos en una cultura de la circularidad, sino en un universo de expresiones culturales de temporalidad indiferenciada." La eliminación de todo orden de sucesión conduce a nuestra experiencia temporal a la orilla de la eternidad. (Castells, 497)

fugaz y eterno, como alguna vez creyeron las vanguardias, representado en la obra de arte. Se asume la fractura y se contribuye concientemente a la dispersión eliminando las expresiones grandilocuentes, pretensivas." Este arte posmoderno y posrevolucionario "no tiene nada que anunciar, ni futuro al que acercarse, solo multiplicidad de sentidos que se dan sobre obras abiertas." (Urresti, 7)

¹⁴³ Al hablar del tiempo como "el orden de sucesión de las 'cosas'", Castells se apoya en la definición leibniziana del tiempo (Castells, 498) Obsérvese que justamente en ese sentido, hemos definido aquí al tiempo imaginario, como modo de eslabonamiento de los acontecimientos, como un esquema de interpretación de los sucesos socialmente instituido. Ahora bien, hemos preferido ocuparnos aquí, menos del orden de las "cosas", y más de aquellos esquemas narrativos o informacionales por los cuales se legitima un determinado modo de eslabonar los "nombres" (de personas, de lugares, de los hitos y las duraciones). Hemos destacado, por cierto, que el orden de sucesión de las cosas es ante todo un orden impuesto en la dimensión imaginaria como identitaria (la codificación de este orden). Así, el orden temporal es una construcción histórico-social que sólo puede ser efectiva por el uso de la violencia simbólica, como también por el desconocimiento de los agentes acerca de la arbitrariedad del orden impuesto, de sus formas de imposición, codificación y simbolización.

CONCLUSIONES

Hemos iniciado nuestras reflexiones sobre el tiempo situando nuestra mirada en relación con las formas en que éste ha sido pensado y distanciándonos de la disyuntiva tradicional entre el tiempo “objetivo” y el “subjetivo”. Oponernos a las visiones sustancialistas del tiempo, nos llevó a cuestionar la postulación del tiempo como algo “dado”, como un dato “natural”, ya sea como forma *a priori* de la experiencia del sujeto, anterior a toda vivencia concreta; ya como una expresión conceptual de un río objetivamente dado. Hemos planteado que la representación del tiempo es, en cambio, un correlato producido, una construcción fundamental para la vida colectiva, en tanto sirve como medio de orientación y regulación social. Así, apoyándonos en las formulaciones de Durkheim, Castoriadis y Elias, hemos mostrado el origen social del tiempo, su carácter eminentemente instrumental y la historicidad y alteridad de las diferentes formas de determinarlo, percibirlo e imaginarlo.

Los esquemas de clasificación y división por los cuales determinamos las duraciones, percibimos y ordenamos los acontecimientos, son inculcados en forma duradera por un tipo determinado de condicionamientos. Sostuvimos, con Bourdieu, que las cadencias, ciclos y regularidades objetivos, se inscriben en los cuerpos en forma de esquemas temporales y disposiciones respecto al porvenir del *habitus*. Estas disposiciones incorporadas funcionarán, en tanto estructuradas y estructurantes, como principios duraderos de percepción, apreciación y acción en las situaciones y ámbitos más variados.

La explicitación de los esquemas temporales del *habitus* en normas y saberes codificados, es fundamental en aquellos ámbitos ligados a la producción y reproducción de la vida. En efecto, la formalización y codificación de los esquemas de clasificación de las duraciones ha asegurado una mayor previsibilidad y calculabilidad de las acciones e interacciones. Esta codificación necesita considerar acontecimientos recurrentes como idénticos para imponer homogeneidad a las duraciones, segmentar y dar medida al tiempo. Opera según lo que Castoriadis llama lógica “identitaria”. Como tiempo de referencia público, el esquema sinóptico del calendario y la cronología del reloj constituirán los pilares fundamentales de la institución identitaria del tiempo.

Hemos tomado la noción de *habitus* y de tiempo identitario como herramientas conceptuales para abordar las relaciones entre el “tiempo

natural”, el “tiempo social” y “el tiempo vivido”. Con Elias, sostuvimos que la sustancialización del tiempo como un dato objetivo y su distinción de acuerdo a las oposiciones “naturaleza” y “sociedad” e “individuo” y “sociedad” son resultado de las formas de visión y división del mundo propiamente modernas. Hemos constatado el afianzamiento que tienen estas dicotomías conceptuales en nuestro propio aparato categorial, al confrontarnos con aquellos relatos (como el relato mítico) o con formas de determinar el tiempo (de comunidades rurales o domésticas) donde existe una fuerte imbricación entre los ritmos fisiológicos, biológicos y colectivos.

Nos referimos a la construcción simbólica del tiempo haciendo uso de la categoría de “imaginario”. El tiempo, sostuvimos, forma parte de aquellas representaciones globales, de ideas-imágenes que permiten a los individuos reconocerse, dotar de sentido a sus acciones, recreando sus relaciones pasadas y proyectando sus temores y esperanzas en un porvenir común. Con Castoriadis, consideramos que la dimensión imaginaria y la identitaria constituyen dos dimensiones obligatorias en la institución social del tiempo. Lejos de entender al tiempo imaginario como algo ilusorio o como “reflejo”, hemos mostrado que las significaciones imaginarias tienen un impacto visible sobre las mentalidades y los comportamientos colectivos.

Estas distinciones entre tiempo identitario y tiempo imaginario, entre tiempo objetivado y tiempo incorporado nos han servido como marco de interpretación para dar cuenta de las transformaciones en las formas de determinar, percibir y representar el tiempo, en general, y el tiempo de trabajo, en particular. A continuación, tomaremos separadamente las categorías de “tiempo identitario” y “tiempo imaginario” para presentar un resumen de algunas reconfiguraciones fundamentales en torno al tiempo y, asimismo, para plantear algunos interrogantes posibles en torno a dos temáticas definidas: la hegemonía del tiempo contable, por un lado, y la heterogeneidad del tiempo como imaginario, por otra. La imposibilidad e inutilidad de un aislamiento total de estas dimensiones salta, por cierto, a la vista. Finalmente, expondremos nuestras conclusiones acerca de las reconfiguraciones del tiempo de trabajo o, en un sentido más amplio, del tiempo productivo, y sus efectos en la estructuración del tiempo en la vida cotidiana.

El imperio del tiempo contable

Hemos puesto en relación la oficialización del tiempo del calendario, columna vertebral de la institución identitaria del tiempo, con el proceso propiamente político de construcción del Estado. Analizando las luchas a propósito de la percepción y determinación “legítima” del tiempo, en el segundo capítulo, nos referimos a las dificultades que, en el Occidente cristiano, encontraron las instancias estatales y eclesiásticas en la construcción del calendario como una retícula temporal continua y unificada. El calendario, progresivamente, se constituyó en un marco unívoco de referencia para coordinar las actividades individuales y colectivas. Reflexionamos, además, sobre la autonomización de los símbolos del calendario de los ciclos naturales y sociales que les sirvieron de pautas de referencia, como también sobre la arbitrariedad de las medidas y del modo de su imposición.

En los "tiempos modernos" el ordenamiento racional del tiempo pasó a ser un imperativo político y económico. El tiempo del reloj, sostuvimos, fue crucial en la puesta en marcha del proyecto modernizador: se constituye en un instrumento esencial para la planificación y sincronización exigidas por los intercambios comerciales, las comunicaciones a distancia, la administración de las grandes metrópolis, la racionalización del trabajo. El reordenamiento del tiempo, según unos parámetros puramente técnico-instrumentales, permitirá reducir el torbellino de la vida moderna a una cadencia uniforme, a una secuencia lineal, unidireccional e infinitamente divisible. En este contexto, analizamos de qué modo esta reconfiguración del tiempo en general, y del tiempo de trabajo en particular, transformó radicalmente la rítmica de la vida cotidiana. La institución de un tiempo lineal, objetivo y, ante todo, contable, instaura una ruptura fundamental con la temporalidad cíclica y discontinua que definiéramos, tomando la categoría de Edward Thompson, como "tiempo del quehacer".

Uno de los aspectos fundamentales de esta ruptura se da en torno a aquello que llamamos dimensión espacial del tiempo. Afirmamos, apoyándonos en Giddens, que la uniformidad de la medición del tiempo por el reloj permitió la separación del tiempo y el espacio, el "desanclaje" de las relaciones de los "contextos de presencia". En ese sentido, el tiempo identitario se vacía: las medidas temporales se independizan de la ritmicidad de los quehaceres cotidianos y del tiempo mítico-ritual que lo dotaba de sentido en la comunidad local. Así, unas medidas temporales "vacías" dejan en segundo plano a aquellas formas de determinación temporal asociadas al "tiempo del lugar". Éste, como definiéramos basándonos en la categoría de Marc Augé, es aquel tiempo vinculado a un espacio histórico, a la identidad y las relaciones que en él se tejen.

Este proceso de "vaciamiento del tiempo" tuvo lugar con la expansión moderna, siendo favorecido primero por la institución del "tiempo oficial" como tiempo legítimo del Estado-Nación y luego por la homologación de los calendarios y la estandarización del tiempo a través de distintas regiones. Con la regionalización del tiempo, las medidas vacías del tiempo identitario se liberaron progresivamente de las restricciones de los tiempos públicos nacionales. El tiempo codificado devino "universal". En este sentido, pudimos afirmar con Castells, que "la modernidad puede concebirse, en términos materiales, como el dominio del tiempo del reloj sobre el espacio y la sociedad". (Castells, 466)

Nos hemos preguntado, además, de qué modo algunas instituciones centrales de la modernidad (el capitalismo, el industrialismo, el Estado-Nación) constituyeron y fueron constituidas por esta temporalidad lineal, calculable y "desanclada". Al ocuparnos en particular del "tiempo del capital", nos referimos a la mutación radical en cuanto al ordenamiento y representación del tiempo que supuso la racionalización y mercantilización del trabajo. Retomamos las categorías del análisis clásico de Marx acerca del proceso de valorización en el modo de producción capitalista y la idea weberiana de racionalización, principalmente desde los aportes de Thompson y Gorz. Mostramos que con el paso de la "orientación al quehacer" al trabajo regulado, es decir, con la invención misma de trabajo, el tiempo se constituye en fuente de valor. Por su parte, la noción de trabajo pasa a identificarse con

el "trabajo racional con fin económico", esto es, una actividad mercantil que produce valores de uso en la esfera pública y en un tiempo medible.

A estos análisis confrontamos una serie de reflexiones, en las que Lyotard propone pensar al "capital" como un género de discurso: el género del intercambio. Lyotard invierte la formulación clásica de Marx, centrada en la producción, y concluye que el referente general del intercambio por el cual se equiparan todas las mercancías no es el trabajo sino el tiempo acumulado. En tanto mercancías, el trabajo y el dinero mismo no son otra cosa que tiempo almacenado. La finalidad del género económico radica, justamente, en ganar tiempo (es decir, acumularlo); sus reglas se aplican más que al intercambio de mercancías, al intercambio de tiempo.

Así, el capitalismo tiende a subordinar todas las frases a un fin (que aparecerá como el fin de todos los fines): la rentabilidad, basada justamente en acumular, en "ahorrar tiempo". La heterogeneidad de los regímenes de frases y la "de los géneros de discurso (finalidades) encuentran un idioma universal, el género económico, un criterio universal, el éxito, haber ganado tiempo, un juez universal, la moneda más fuerte, es decir la más digna de crédito, la más susceptible de dar tiempo y por lo tanto de recibirlo." (Lyotard, 203-204)

Planteamos que puede resultar útil pensar en estos términos la lógica identitaria por la cual, según Castoriadis, es instituido el tiempo como tiempo de referencia público. Si el tiempo acumulado sirve de medida por la cual se equiparan todos los referentes del intercambio, debe ser ante todo tiempo contable; debe presentar propiedades estables, permanentes, no particulares. La institución del tiempo en su dimensión identitaria, como código, imposición de medida y normalización de las duraciones, se vuelve indispensable para la hegemonía del género económico. El tiempo identitario del capitalismo tenderá "por naturaleza" a ser universal, haciendo posible la comparación de hechos diversos en los más diferentes ámbitos de la práctica, la orientación en el flujo de acontecimientos, como también la pauta de interacciones (cara a cara o a distancia) en cualquier parte del globo.

Por otra parte, la consideración de la finalidad y las reglas a las cuales el género económico somete a proposiciones que obedecen a otros géneros de discurso, puede ser un recurso pertinente para reflexionar acerca de la racionalidad económica como forma particular de la racionalidad cognitivo-instrumental y acerca de su colonización de diferentes esferas de la vida. Esta es, como hemos señalado, una preocupación central en Gorz y también entre los herederos de la Escuela de Frankfurt, en Habermas. Ahora bien, para André Gorz no es suficiente analizar la extensión de esta racionalidad parcial y selectiva y su "imperialismo" frente a otros tipos de racionalidad. Hemos visto que él considera preciso delimitar el campo práctico en el cual la racionalidad económica resulta aplicable. Necesitamos, sostiene Gorz, "diferenciar la noción de trabajo con el fin de evitar el contrasentido que consiste en remunerar actividades sin finalidad mercantil [como las actividades autónomas, el trabajo para uno mismo] y someter a la lógica del rendimiento los actos que solamente están conformes a su sentido cuando no se tiene en cuenta el tiempo." Es preciso definir los límites existenciales a la racionalización. (Gorz, 180)

Esta preocupación parece coincidir, en Lyotard, con el propósito de pensar la diferencia entre géneros de discurso inconmensurables por sus fines

(saber, ser justo, ganar tiempo, controlar, seducir, etc.). Sobre esta base, Lyotard puede examinar los criterios de aplicabilidad del género económico, en general, y del tiempo contable, en particular (aunque lo hace, podríamos pensar, desde una mirada crítica pero un modo de exposición más reflexivo y menos programático). En ese sentido escribe: “la aceleración de las cadencias y generalmente la saturación del empleo del tiempo de las comunidades resultan de la extensión del género económico a frases que no están bajo la regla del intercambio: subordinación de la frase actual 1 a una frase 2 que anulará la cesión y ‘liberará’ a los agentes del intercambio. Todas las deudas (de amor, de obra, hasta la vida) son consideradas extinguidas.” Lyotard nos ofrece un sugerente ejemplo de esta hegemonía de la lógica del intercambio: al morir, el Sr. X deja inevitablemente inconclusos ciertos ciclos de intercambio, puesto que no anula el ciclo por medio de la contracesión. Ahora bien, si el Sr. X tiene su vida asegurada, una empresa se hace cargo de su capacidad de pago. El Sr. X “no debe su vida a los dioses ni a sus padres, la debe a la compañía de seguros, es decir, al intercambio.” (Lyotard, 201)

Al analizar las relaciones entre tiempo y dinero, desde la perspectiva de Simmel, definimos al dinero como un “*actus purus*”, que se convierte en símbolo por excelencia de la modernidad. Apoyándonos en Giddens, sostuvimos que el dinero, en tanto medio de prórroga, se convierte en uno de los principales mecanismos de “desanclaje”. Permite desvincular las prácticas económicas de los medios de intercambio particulares, articulando en forma inédita el tiempo y el espacio, la instantaneidad y el aplazamiento, la presencia y la ausencia.

Esta función del dinero como mecanismo de “desanclaje” ha sido clave en la configuración de nuevas formas de interdependencia regional y mundial, la generalización de transacciones entre regiones distantes, en el marco de un proceso que Giddens entiende como la “mundialización de la modernidad”, y en un sentido similar lo hace Harvey al hablar de “compresión del tiempo y del espacio”. Así, durante este siglo se completa el proceso de “vaciamiento” temporal y la institución de un tiempo público “universal”. La lógica de este proceso resulta hoy evidente en el ámbito de la circulación del capital a escala global. Como señala Castells, durante los años ochenta, la desregulación global de las finanzas, las nuevas tecnologías de la información y gestión favorecen la conformación de “un mercado de capital unificado y global, que funciona en ‘tiempo real’”. En éste, “analistas financieros/magos de la informática, sentados en los nodos globales de una red de telecomunicaciones selectiva, apuestan, literalmente, con millones de dólares.” En cuestión de horas, minutos o segundos, el capital es colocado y recolocado por estos jugadores globales (bancos, corporaciones multinacionales, fondos de pensiones) en los diferentes y distantes centros del mapa financiero. (Castells, 269)

Ahora bien, en este “casino global” un volumen creciente de las operaciones se basan en apuestas de dinero futuro, es decir, en la valorización por captura del tiempo futuro en transacciones presentes, en recursos asociados al desvío de necesidades actuales para la exploración de usos futuros (formación de capital ficticio, endeudamiento). Teniendo en cuenta estas estrategias de captura de tiempo futuro, Manuel Castells sostiene que el capital “absorbe” el tiempo (“vive de sus segundos y años digeridos”). ¿Equivale ésto a pensar al capital como tiempo acumulado, cristalizado? Si,

como piensa Lyotard, las reglas del género económico se aplican más al intercambio de tiempo que al de mercaderías (o divisas), efectivamente el capital no se entiende ya como trabajo sino como tiempo acumulado, capturado, cristalizado.

¿Puede pensarse al “casino global” como un ejemplo paradigmático de la lógica temporal de nuestro mundo contemporáneo? ¿Cuáles serían las consecuencias materiales de la hegemonía de este género, cuya finalidad es ganar tiempo? Las huidas de capitales, el colapso reiterado de empresas (con los conocidos efectos de pérdida de empleos), las fluctuaciones de economías enteras dependientes de los movimientos del capital determinados por la turbulencia especulativa y por las percepciones subjetivas de los apostadores globales y, finalmente, las crisis monetarias recurrentes que afectan regiones enteras, llevan a caracterizar al sistema por su circularidad. Estos ciclos parecen transformarse en nuevas regularidades, periodicidades del campo económico. ¿En qué medida las cadencias que incorporan los habitantes de la economía-mundo se asocian a los ciclos de los mercados financieros? ¿Qué disposiciones temporales pueden ser estructuradas a partir de la rítmica hiperacelerada de los movimientos de capital?

El análisis de Simmel nos permitía dar cuenta de la rítmica de la vida moderna en las economías monetarias, la transitoriedad de las relaciones, la brevedad de los encuentros, la velocidad de los desplazamientos y los intercambios. Nos describía la experiencia temporal efímera y fugaz del individuo moderno. Hoy, el dinero parece ser más que nunca una suerte de *actus purus*. El capital permite transferir el paquete de tiempo del cual es signo a cualquier momento del intercambio. Por este tiempo acumulado puede ser actualizada (y anulada) toda potencia, puede ser adelantado todo tiempo futuro (el tiempo de goce en el pago en cuotas para el consumidor; el tiempo de pago en el crédito al comerciante, el tiempo de extinción de la deuda en el crédito al crédito).

¿Cuáles son los efectos prácticos de esta captura del tiempo en las prácticas cotidianas? ¿Cuál es el límite –si es que lo hay- de esta increíble aceleración y anticipación de los ciclos de intercambio? Con una dispersión y aceleración tal de los ritmos, ¿es posible acaso pensar en términos de unidad, en la imposición de medida al tiempo? ¿Puede imponerse algo así como la “no unidad” temporal a partir de la percepción de estos ciclos vertiginosos?

Heterogeneidad multitemporal

El tiempo social nunca se instituye como mero receptáculo o medida, que permita coordinar las acciones, sino que se trata de un tiempo simbolizado. Para referirnos a este componente simbólico, hemos distinguido la dimensión imaginaria del tiempo social. Por una determinada construcción imaginaria del tiempo, cada grupo puede autodesignarse y reconocerse. En efecto, sus miembros se orientarán según modalidades compartidas de encuadrar sus relaciones actuales y pasadas, de recrear su historia, otorgar sentido al presente y proyectar sus esperanzas en un porvenir colectivo. Planteamos, con Castoriadis, que los aspectos centrales de esta institución imaginaria del tiempo son la ubicuidad, la periodización y la cualidad (el

sentido). En correspondencia con estos tres aspectos hemos analizado, en el segundo capítulo, aquellas narraciones que – como el relato mítico, el relato cristiano y los “grandes relatos” modernos - privilegian determinado modo de eslabonar los sucesos.

El relato mítico al enunciar un orden preexistente de las cosas sirve como red, como matriz de interpretación que les permite a los individuos eslabonar diversos acontecimientos. Por la significatividad del punto inaugural, la categoría de “origen” cumple aquí una función clave. El tiempo como un todo es periodizado en lo que Le Goff llama “edades míticas”, dispuestas de modo cíclico. Por su parte, el sentido del tiempo mítico estará dado por la imagen del retorno, por lo que Eliade llama el “síndrome paradisiaco de la edad de oro”. El tiempo mítico-ritual se distingue entonces por la cualidad de ser reversible. Esta reversibilidad, particularmente visible en la forma repetitiva de estructurar la temporalidad por la tradición, no supone una rutina vacía en nombre de la costumbre, sino que reside justamente en la confianza conferida al pasado.

Hemos planteado con Le Goff, que el cristianismo revoluciona profundamente el tiempo imaginario. En efecto, en el relato cristiano no sólo se narra el origen (la creación), sino que cobra significatividad el tiempo final. Pero el fin del tiempo no aparece aquí como momento provisorio. La noción de destino, por el contrario, orienta al tiempo cristiano en forma irreversible al futuro. La idea de salvación juega un papel fundamental en la escatología individual, en tanto ordenamiento imaginario del tiempo vivido. Ahora bien, el tiempo del relato cristiano no se distingue sólo por su teleología, sino también por su universalismo. Apoyándonos en Lyotard, sostuvimos que fundamentalmente el precepto del amor actuará como “antídoto del principio de excepción” que limita al tiempo mítico y permite al tiempo cristiano no referirse ya a un mundo de nombres particulares. Con la imagen de la salvación y la introducción del amor por el relato cristiano, será pensable una historia universal como progreso hacia la redención de las criaturas.

Comparamos la orientación de las prácticas por el tiempo mítico-ritual y por el relato cristiano, tomando como punto de apoyo el análisis de Todorov acerca de la dimensión simbólica de la conquista de América. Planteamos que las distintas formas de percibir el acontecimiento - de aprehender lo que perdura o lo que cambia - por parte de los aztecas y españoles, podían bien concebirse como diferentes regímenes de historicidad. Al mismo tiempo, apoyándonos en Lévi-Strauss, relativizamos toda interpretación escencialista de tal afirmación: estas formas de percibir el acontecimiento no son patrimonio de culturas o civilizaciones particulares, tampoco propiedad intrínseca de ideologías o partidos determinados. La diferencia, sostuvimos, resulta más bien el punto que tomamos de referencia para hacer posible su comparación.

Con el declive del influjo de la religión como visión unificada del mundo, perderá fuerza el concepto unitario del tiempo centrado en el hombre y en Dios, para definirse cada vez más en el marco de un conocimiento reflexivamente organizado, gobernado por la observación empírica y el pensamiento lógico. El tiempo pasará a ser percibido como “dato natural”, como un flujo objetivo que transcurre con independencia de los individuos. Hemos reparado en el hecho de que instrumentos y medidas temporales ideados para permitir el reconocimiento de los individuos y la coordinación de

actividades sociales, serán aplicadas a partir del Renacimiento a un “tiempo físico” absoluto y universal. Apoyándonos en Elias, explicamos que con la hegemonía de la representación naturalista del tiempo, una construcción social que sirve a los individuos como medio de orientación será cosificada cada vez más. A la vez, el “tiempo natural”, el “tiempo social” y el “tiempo individual” serán concebidos como compartimentos estancos. En el marco de esta visión sustancialista y escindida del mundo, hoy no entra en cuestión que el tiempo sea un “dato” medible, registrable; algo que pasa, se contrae, se acelera, se ahorra.

Por su índole reflexiva, la modernidad descrea de los mitos y la religión. Ella supone, en términos de Weber, un proceso de “desencantamiento del mundo”. En la lógica temporal que privilegian los grandes relatos modernos, categorías como las de superación y progreso resultarán claves. Ahora bien, hemos procurado mostrar que estas narrativas recurren a significaciones centrales en aquellos relatos que la modernidad tan vigorosamente pretendía desterrar. Así, planteamos que el discurso emancipador de los Ilustrados aparece en muchos aspectos como la versión secularizada del tiempo salvífico del cristianismo. Entre los relatos que construyen una visión única y unificada de la historia como progreso, distinguimos aquellos estructurados en torno a la imagen de modernización y aquellos que lo hacen en torno a la de revolución. En estos últimos, la fuerza de interpelación de la categoría de emancipación, hace manifiesto el cruce de las utopías modernas con el tiempo salvífico. Las vanguardias, por su parte, en tanto visionarias de la novedad o arquitectas de la utopía, lucharán por el monopolio de este tiempo orientado al futuro.

Las ideologías políticas modernas necesitan apelar también al tiempo mítico. Así, hemos reflexionado acerca de la paradójica fusión de la imagen propiamente moderna de Revolución, con la idea de origen y la de salvación. El mito revolucionario instituye la ruptura temporal como punto inaugural del tiempo. De este modo, la utopía se construye a la vez sobre la imagen de una ruptura salvífica y una edad mítica. Por otra parte, tomando el análisis de García Canclini, examinamos la puesta en escena de imágenes orientadas al pasado, como las de origen, patrimonio o tradición, que tiene lugar en el proceso de conformación del Estado-Nación. A estas imágenes han apelado tanto tradicionalistas, modernizadores y populistas, en sus continuos reposicionamientos. Hemos planteado que esta construcción de una identidad artificial y ficticia, apoyada en colecciones patrimoniales esencializadas, tuvo como resultado, ante todo, la neutralización de la heterogeneidad.

Voluntad de desencantamiento último, la relativización posmoderna implica el descrédito de toda idea salvífica y de los mitos en los que se fundaban las metanarrativas modernas. Supone la erosión de la concepción totalizante que trazaba una historia evolutiva, unificada, unidireccional. Para Lyotard, por el desgarramiento de los grandes relatos entre un universalismo de principio y un particularismo de hecho, por la paradoja de que los discursos universales son redactados en idiomas heterogéneos, se han constituido las condiciones para la diferencia (*différend*). Esta hace posible la emergencia de una multiplicidad de juegos de lenguaje, de una heterogeneidad de modos de eslabonamiento de los acontecimientos.

Hemos reparado en las nuevas formas de percepción y experiencia temporal asociadas a la condición posmoderna. Así, sostuvimos que la

velocidad en la circulación de la información, su transmisión en directo a cualquier parte del globo, conduce a una experiencia inédita de ubicuidad e instantaneidad, a la “aceleración de la historia” por exceso de acontecimientos (Augé). Con Castells observamos que la temporalidad de las nuevas formas culturales (“la cultura virtual”) se caracteriza, además, por la ruptura con toda secuencialidad, con todo orden de sucesión de las cosas. Para él, las características del paradigma informacional y la “sociedad red”, llevan a nuestra experiencia a la orilla de la eternidad, favorecen la configuración de un “tiempo atemporal”

¿Supone ésto la institución de una nueva y no secuencial forma de simbolizar el tiempo o implica más bien la destitución, el fin mismo del tiempo imaginario? En efecto, si hemos definido a la institución imaginaria del tiempo como el privilegio de un modo de eslabonamiento de los sucesos ¿el tiempo atemporal como ruptura con todo orden de sucesión puede pensarse, en el plano simbólico, como el no-tiempo o, acaso, como el imaginario del fin del tiempo? Si el modo de eslabonamiento de los acontecimientos era narrado y legitimado por los relatos ¿la erosión de los grandes relatos hace ahora posible privilegiar cualquier modo de eslabonamiento, superponer varios de ellos e incluso o especialmente si se trata de aquel que supone la ausencia de todo eslabonamiento?

En todo caso, el “tiempo atemporal” asociado a la cultura virtual, parece poder coexistir hoy con una multiplicidad de “mundos encantados”; el universo de lo aleatorio parece ser contemporáneo de aquellos universos particulares donde se privilegia un tiempo estructurado. Si el “espacio del flujo” induce a eternidades efímeras, el “lugar” se asociará a temporalidades míticas, de sucesión cíclica o a ordenamientos escatológicos, de sucesión lineal. Ahora bien, ¿puede pensarse acaso que estos tiempos no sólo conviven sino que en muchos casos se articulan, se fusionan?

Hemos observado que el tiempo estructurado aparece en aquellas escatologías desgarradas entre el universalismo de sus contenidos y el particularismo de sus lenguajes; o en los relatos del origen, parodiados por estados reaccionarios, por fundamentalismos y xenofobias aglutinados en torno al modo de eslabonar sus nombres particulares. Ahora bien, estos modos de eslabonamiento parecen reconfigurarse profundamente en nuestras sociedades. La erosión de las instancias normativas, supone el hundimiento de las cosmogonías intermediarias, provistas justamente por aquellos cuerpos intermediarios (partidos políticos, sindicatos) que proveían un ordenamiento del mundo, que servía a muchos para orientar su vida cotidiana. En el campo religioso, se reafirma la iniciativa individual, la libertad de todos y cada uno de interpretar y practicar la religión a su manera, la proliferación de nuevas religiosidades. Se multiplican los mesianismos mediatizados, los profetismos anunciados por Internet, los nuevos especialistas de la salvación. Hay una profusa creación de mitologías, adaptadas al formato publicitario o de la serie televisiva, a nuevas formas de interacción en los juegos de rol, a la cultura virtual en los clubes que glorifican sus héroes, sus fechas y lugares en Internet. ¿Cómo se fusiona el “tiempo atemporal” con el tiempo escatológico y mítico en estas nuevas cosmologías?

El tiempo en su dimensión imaginaria parece construirse hoy en múltiples “universos de reconocimiento” y sobre la base de referencias individualizadas. ¿Podemos pensar acaso que los modos de eslabonar y

otorgar sentido a los acontecimientos (o de no hacerlo), con los cuales nos orientamos cotidianamente, no encuentran ya mediación ni legitimación por parte de alguna instancia social? Si hoy la "inseguridad" parece ser una palabra clave en el plano colectivo y en el individual ¿en qué medida puede explicarse esta sensación por la necesidad constante de situar, periodizar y dotar de sentido al propio tiempo, por la invención minuto a minuto de ese sentido como una angustiosa y solitaria decisión existencial?

Rítmicas cotidianas: quehaceres, trabajos y consumos

Hemos sostenido que el "tiempo vivido" se refiere a la experiencia naturalizada de aquellos ritmos y cadencias (objetivados en los cuerpos, en las prácticas y las instituciones) que rigen la vida cotidiana, que se cruzan e interactúan en las acciones diarias en diferentes ámbitos de la cotidianidad. Nuestro trabajo ha procurado mostrar cómo se han ido reconfigurando las regularidades objetivas, en particular en el campo económico y religioso, y los principios de percepción, apreciación y acción de los individuos que las incorporan. Hemos pretendido así dar cuenta de la dialéctica que se instaura entre el tiempo objetivado en el lenguaje, en prácticas ritualizadas y en instituciones sociales, por una parte, y el tiempo objetivado en los cuerpos, por otra. Así, sostuvimos que el ordenamiento temporal que modela a los individuos y se les impone como un "hecho social", no se realiza plenamente sino por aquellas disposiciones que permiten percibirlos, ordenarlos y usarlos.

Consideramos al trabajo como uno de los ámbitos de la cotidianidad en el que ha sido configurado este "tiempo vivido". Procuramos mostrar que con la modernidad, las particularidades del tiempo de trabajo son decisivas en la estructuración de las rítmicas cotidianas. Está de más aclarar que esto no significa que la experiencia naturalizada del tiempo no se asocie a condiciones particulares en otros campos (educativo, familiar, etc.). Limitándonos aquí a la dinámica del campo económico, hemos puesto en relación ciertas transformaciones de las regularidades y ciclos de este campo, con la reconfiguración del tiempo en su dimensión identitaria (las formas de medirlo) y la imaginaria (las formas de percibirlo, imaginarlo).

Los ritmos naturales asociados a las prácticas productivas (el ir y venir de la marea, las estaciones, las fases de la luna) han servido tradicionalmente como pautas de referencia para la determinación del tiempo. Hemos distinguido estas formas de medición temporal por su "orientación al quehacer". El tiempo identitario es aquí fundamentalmente discontinuo, en tanto construido para determinar la ocasión de las prácticas productivas. De allí que pudiéramos hablar del saber que monopolizan aquellos especialistas del tiempo en estos grupos como "saber acerca el tiempo oportuno", en términos de Elias, o "cálculo de momentos", en términos de Bourdieu.

Estas formas de percibir y determinar el tiempo, objetivadas en el lenguaje o en calendarios agrarios y rituales, muestran como señala Lefebvre una existencia orgánicamente ligada a los ritmos naturales. De ahí que el tiempo sea percibido e imaginado, ante todo, como sucesión cíclica. Asociamos, por otra parte, la indeterminación de las referencias "orientadas al quehacer" a la lógica temporal de las prácticas mismas. En la mayoría de las

prácticas cotidianas el tiempo es vivido, usado y el futuro anticipado como potencialidad objetiva. Por este "sentido del juego" como un sentido del porvenir posible, sostuvimos con Bourdieu, podemos pautar en forma adecuada y en múltiples situaciones la ocasión, la duración, los intervalos de la acción.

Si bien este el tiempo orientado al quehacer prevalece en gran medida en las comunidades rurales y domésticas, con el advenimiento de las formas modernas de organización industrial y la racionalización del trabajo se impone un tiempo lineal, acumulativo y calculable. Se hace imperiosa una mayor objetivación de las estructuras temporales ya inscritas en los cuerpos. El tiempo medido y secuencial del trabajo insta una ruptura fundamental con los ritmos cíclicos y con la determinación discontinua del "tiempo del quehacer".

Entendemos que el ordenamiento particular del tiempo en el industrialismo fue producido y difundido a partir de una multitud de instrumentos, procedimientos y técnicas que pautan los movimientos, imponen cronologías ritmadas, temporalizan el cuerpo. Apoyándonos en Foucault, hablamos de "disciplinas temporales" y consideramos a la fábrica como uno de aquellos espacios en los cuales se hizo uso de la pauta temporal como instrumento para alcanzar fines determinados. La racionalización del trabajo procuró, ante todo, que el tiempo individual fuese previsible, controlable y útil.

Pusimos en relación ciertas disciplinas temporales con innovaciones tecnológicas y en materia de división del trabajo asociadas al fordismo-taylorismo. Observamos que, centrados en torno al ahorro de tiempo y control, los principios taylorianos abogaron por la especialización de las funciones, la fragmentación de las tareas, la descomposición de los movimientos. La introducción de la línea de montaje en las fábricas del fordismo constituyó un paso clave en la eliminación de los "tiempos muertos": su ritmo único ajustó los tiempos de circulación y las operaciones individuales. Así, mediante procedimientos que, como muestra Foucault, proyectaban en muchos casos la pauta temporal en la organización militar sobre la organización industrial, fue definido una suerte de "esquema anátomo-cronológico del comportamiento" que facilitaba una utilización cada vez más exhaustiva del tiempo de trabajo.

Nos hemos referido al elemento cultural que motiva la racionalización económica del trabajo, tomando la tesis weberiana sobre el origen y consecuencias del "*ethos* capitalista". La ética protestante introduce una nueva percepción del tiempo. Por la idea de profesión como misión, como tarea moralmente obligatoria, confiere un nuevo sentido al tiempo de trabajo. Este sentido, sostuvimos, se asocia a la imagen salvífica del tiempo, central ya en el relato cristiano y en las nociones de progreso o emancipación de los metarelatos modernos. Además, en tanto se concibe como fuente inagotable de valor ("*time is money*"), el tiempo debe ser contable, economizable. Por estas disposiciones incorporadas, que conforman el "*habitus* económico capitalista", los individuos tenderán a estructurar su rítmica cotidiana en función del tiempo medible y acumulable del trabajo. Orientarán el ciclo de vida como una secuencia lineal donde el trabajo aparece como eje organizador y a la vez como *telos* individual.

La puesta en acción de las disciplinas y la ética profesional hacen posible la misma “invención del trabajo” (Gorz). En efecto, el trabajo en su sentido moderno se refiere, no a las tareas necesarias para la supervivencia, sino a la actividad que, en un tiempo contable y en un espacio público, produce valores intercambiables. En función del valor del “trabajo racional” así definido, se imponen como legítimos determinados modos de eslabonar las actividades cotidianas. Además, en virtud del trabajo remunerado, el individuo será reconocido y se reconocerá a sí mismo. Por el empleo, los individuos tendrán existencia pública. De este modo, la modernidad produce al individuo como trabajador.

El aparato estatal, especialmente durante el periodo fordista-keynesiano, favoreció la racionalización del trabajo y la inculcación de los esquemas temporales asociados al “*habitus* económico capitalista”. Con Gorz sostuvimos que el Estado benefactor que reguló la dimensión colectiva durante ese periodo, procurando suplir los efectos desintegradores de la funcionalización del trabajo y la monetarización de las necesidades, contribuyó a hacer viable el despliegue de la racionalidad económica. Expusimos además, el análisis de Gorz según el cual unos “consumos compensatorios” que hacían posible sostener el trabajo heterodeterminado, han puesto en primer plano unos valores hedonistas, de disfrute inmediato diametralmente opuestos a los demandados en la esfera del trabajo racionalizado. Con esto, el “tiempo de trabajo” se escinde del “tiempo de vivir”. La racionalización del trabajo llegaba a su límite: la meta que la sociedad opulenta daba al trabajo era no trabajar más. Planteamos, además, que la persecución del pleno empleo como meta incuestionable de la acción estatal, confirmó una centralidad inédita al trabajo como estructurador del tiempo cotidiano y naturalizó la imagen de una “sociedad de trabajadores”.

Durante los años setenta, esta imagen es puesta en cuestión. Lo que se pone bajo sospecha es, fundamentalmente, la gran “utopía del trabajo” de las sociedades industriales, que configuraba y a la vez legitimaba las innovaciones del fordismo y las regulaciones del “Estado providencia”. La visión de futuro centrada en el potencial emancipador del trabajo, constituía también un elemento central en el relato marxista. Ahora bien, lejos de ver en el trabajo la actividad autopoyética que permitiera la realización de cada uno y la emancipación de todos, algunas posiciones de la teoría crítica denunciaron que éste no podía desprenderse de los mandatos de una racionalidad unidireccional y totalizante. Esta racionalidad y su tiempo contable, conquistaba otras esferas de la cotidianidad (la familia y las relaciones personales, el ocio y la cultura), aumentando por lo tanto la alienación, la opresión. Si se consideraba como Marx que las innovaciones tecnológicas – en ese momento en curso- estaban llevando a la reducción del tiempo de trabajo necesario, se alteró para muchos el eje de la imagen salvífica: de la utopía industrialista del trabajo se pasó a una nueva utopía, centrada ahora en las posibilidades creadoras y liberadoras del tiempo libre.

Hemos mencionado en la última sección algunas transformaciones por las cuales la noción parcial del trabajo en su sentido moderno es problematizada *de facto*. Analizamos así una serie de innovaciones tecnológicas y organizacionales en las empresas posfordistas por las que se busca superar el mayor límite de la producción en serie del fordismo: la rigidez. Particularmente por el sistema de gestión de la producción “*just in*

time", el tiempo en la producción se reconfigura sustancialmente: lo rígido se flexibiliza, lo único se hace múltiple, el ritmo unilineal se descompone en conexiones complejas. La gestión flexible del tiempo se convierte en un factor clave en la diferenciación de las firmas, las redes, los procesos. Hemos observado que la flexibilización del tiempo de trabajo, favorecida por la desregulación de los mercados de trabajo, se manifiesta en dos importantes tendencias: los intentos de modulación de los horarios, y el aumento del empleo del trabajo parcial, temporario y subcontratado. En vistas a ésto, consideramos que puede hablarse, no tanto de una reducción del tiempo de trabajo (cuyo impacto, en todo caso, es muy variable en los diferentes contextos nacionales, regionales y en distintos sectores de actividad), sino más bien de una importante diversificación del tiempo laboral.

Esta diversidad se asocia, por cierto, a posiciones desiguales en el espacio social. Como analizáramos con Harvey y Gorz, tiene lugar una dualización de la sociedad que hace manifiesta la crisis de la "sociedad de trabajadores". Se configura un "centro" constituido por el núcleo estable de las empresas y una "periferia" donde el trabajo es sumamente fluctuante. La periferia presenta, a su vez, una capa permanente de trabajadores temporarios y otra ocasional, compuesta de trabajadores externos, subcontratados. Hemos analizado con Gorz los efectos del trabajo precario en este último grupo: la profesionalización de las tareas domésticas mediante el auge servicios personalizados. Con ésto, emerge una nueva "clase servil" que provee de tiempo disponible a una minoría empleada.

Sería interesante pensar los efectos prácticos del desajuste de aquellas acciones orientadas por el *habitus* económico afianzado con el modelo de "pleno empleo", en las condiciones precarias de una "sociedad de trabajadores" sin trabajo. Cabe interrogarse, además, de qué modo el eclecticismo en las prácticas laborales y, particularmente, el aumento del desempleo reconfiguran y diferencian los *habitus* de los ocupados y desocupados, como también de los trabajadores entre sí. En efecto, los individuos incorporarán diferentes regularidades, cadencias, ritmos asociados a los condicionamientos objetivos de las distintas modalidades laborales. Así, en casos en que el individuo actúe parcialmente en el campo racionalizado de la economía formal, y a la vez en medida creciente en actividades no mercantiles, experimentará diferentes y en muchos casos contradictorios "tiempos vividos". Puede pensarse, en este sentido, en una generalización de los "destiempos", que observáramos tradicionalmente en la rítmica cotidiana de las mujeres. En vistas a ésto, sostuvimos, es posible que se impongan nuevos acuerdos que hagan posible la interacción y la dinámica de las organizaciones familiares, gremiales, etc.

Por otra parte, observamos, se diluye la imagen salvífica asociada al trabajo. Nuestra contemporaneidad, dice Lipovetsky, es la época del posdeber. El trabajo no se experimenta como misión, obligación moral o deber del individuo para consigo mismo. La ética profesional abandona hoy su forma disciplinario-rigorista y promueve la flexibilidad, la diversificación, las elecciones privadas. Privilegia la comunicación, la iniciativa, la participación respecto a la coerción. Desde la perspectiva de Gorz, este discurso es una construcción fundamentalmente ideológica: la "ideología del recurso humano". El enfatiza que en nuestras sociedades segmentadas, la ética profesional se convierte en un egoísmo de poseedor.

¿En qué medida esta ética laboral débil, mínima e “indolora” hace suyos los contenidos humanistas de la utopía del trabajo? Como lo hiciéramos al analizar las disciplinas temporales, ¿podemos intentar pensar ésto menos en términos de coerción o ideología y descubrir tras esta liturgia de la excelencia nuevos mecanismos de control? En efecto, puede pensarse que se trata de mecanismos que responden más efectivamente que las disciplinas temporales modernas al imperativo clave en la “empresa red”: la gestión flexible del tiempo. Ya no se trata de extraer más tiempo al menor instante, definiendo un “esquema anátomo-cronológico” del comportamiento. Ya no se requieren fuerzas disciplinadas bajo el imperativo del reloj, sino hombres cualificados que autogestionen su tiempo de modo flexible.

Hemos analizado, finalmente, la inclusión del ocio en la esfera económica que tiene lugar, no tanto por la industria cultural y la mercantilización de las actividades del tiempo libre, sino por la creciente importancia del “consumo productivo”. En muchos de nuestros actos de consumo, principalmente como espectadores de televisión o interactores en Internet, generamos durante nuestro tiempo disponible una mercancía (el telesegundo) y un mercado. Planteamos que esto, por un lado, pone en cuestión la noción de ocio vinculada tradicionalmente con actos de puro consumo/gasto de tiempo y, por otro, genera una verdadera “revolución doméstica”, en tanto los hogares se convierten en eslabones claves del circuito económico. Argumentamos, además, que por sus características, el consumo productivo, no se diferencia sustancialmente de lo que se entendía por trabajo “racional” en su sentido moderno.

En las actividades de consumo productivo parece no darse la contradicción señalada por Gorz entre consumir tiempo y economizarlo (en esto reside la distinción moderna entre el ocio y el trabajo con fin económico). ¿Puede suponer entonces una mayor centralidad del consumo productivo en detrimento de la actividad productiva tradicional, una nueva articulación y no tanto una escisión entre esas lógicas antinómicas que dominaban el “tiempo de trabajo” y el “tiempo de vivir”? ¿Podrían nuestras sociedades prescindir cada vez más de la lógica rígida y coercitiva del trabajo, en tanto el consumo productivo permite conciliar la lógica flexible y seductora del ocio con la creación de valor?

Para la parte de la población que compra a otros su tiempo disponible, éste parece orientarse menos al quehacer y más al placer, pautarse menos por el tiempo de trabajo que por el tiempo de conexión. En este contexto, hemos observado que se engloban en el ámbito de la economía actividades (de conocimiento, información, entretenimiento) que no tendrían finalidad económica (a nivel individual, para el espectador o el interactor). La inclusión del tiempo disponible en la esfera de la economía y la posibilidad de identificar muchas de las actividades de ocio con lo que habíamos definíamos por trabajo racional, dan cuenta de la hegemonía actual del género del intercambio. Ante este estado de cosas, ¿de qué modo es posible definir los límites existenciales de la racionalidad económica, demarcar el campo en el cual su aplicación se torna contraproducente? Posiblemente podamos hacerlo, pero como parece ser el caso de Gorz, a costa de definir estos límites existenciales de la racionalización haciendo uso de las oposiciones conceptuales entre “consumo” / “producción”, lo “público” / lo “privado”, el “trabajo” / el “ocio”.

Una alternativa posible, sea quizás la de pensar las reglas del tiempo contable y sus efectos sobre la rítmica de la vida cotidiana en un tiempo donde, como sostiene García Canclini, entran en crisis las colecciones, donde se borran las fronteras entre el consumo y la producción, entre el trabajo y el ocio. Asumir en este sentido nuestra condición presente como posmoderna, puede contribuir a dar cuenta de la crisis del trabajo como estructurador de una temporalidad unilineal y orientada al futuro. Puede ayudar también a pensar no sólo lo que fue o lo que es, sino lo que posiblemente está siendo: una nueva economía temporal y formas de percepción y experiencia temporal (el "tiempo virtual") concordantes con la lógica del capitalismo flexible y apoyadas en forma creciente en el consumo productivo.

Estas preguntas sugieren, nos incomodan, nos desafían. Nos entusiasman a explorar la heterogeneidad de los modos de eslabonamiento por los cuales los individuos confieren sentido a sus vidas y se orientan en la multiplicidad de mundos de nuestra contemporaneidad. Éstos y otros tantos interrogantes nos invitan a continuar la reflexión sobre "el tiempo". Y, justamente, en un medio en donde en medida creciente se rechaza la reflexión en tanto pérdida de tiempo y se mercantiliza el saber, nosotros creemos - y queremos seguir creyendo- que defender una reflexión que no procure necesariamente acumular o "ganar tiempo", puede convertirse en una de las maneras de oponer resistencia a la normalización de nuestras vidas cotidianas por un único y contable empleo del tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

- ❖ ANSART, Pierre (1983) Ideologías, conflictos y poder. Premia, México. (pág. 7-36)
- ❖ AUGÉ, Marc (1995) Hacia una antropología de los mundos contemporáneos. Gedisa, Barcelona. (165 pág.)
- ❖ ----- (1993) Los “no lugares”. Una antropología de la sobremodernidad Gedisa, Barcelona. (125 pág.)
- ❖ BACZKO, Bronislaw (1991) Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas Nueva Visión, Buenos Aires. (197 pág.)
- ❖ BOURDIEU, Pierre (1990) Sociología y cultura. Grijalbo, México. (317 pág.)
- ❖ ----- (1991) El sentido práctico Taurus, Madrid. (451 pág.)
- ❖ ----- (1993) Cosas dichas Gedisa, Barcelona. (200 pág.)
- ❖ ----- (1995) “La lógica de los campos” en BOURDIEU y WACQUANT: Respuestas para una antropología reflexiva Grijalbo, México. (pág. 63-78)
- ❖ CASTELLS, Manuel (1996) “Prologue: The net and the self”; “The edge of forever: timeless time” y “Conclusion: The network society” en The Rise of the Network Society The Information Age: Economy, Society and Culture. Volumen I. Blackwell, Oxford. (pág. 1-28; 429-468; 469-478)
- ❖ CASTORIADIS, Cornelius (1983) “Lo histórico-social” en La institución imaginaria de la sociedad 2. Tusquets, Barcelona. (pág. 9-94)

- ❖ ----- (1983) “Las significaciones imaginarias sociales” en La institución imaginaria de la sociedad 2. Tusquets, Barcelona. (pág. 283-334)
- ❖ ----- (1993) “Tiempo y creación” en El mundo fragmentado Altamira, Buenos Aires. (pág. 135-161)
- ❖ CORIAT, Benjamin (1992) El taller y el robot. Ensayos sobre el fordismo y la producción en masa en la era de la electrónica Siglo XXI, México. (266 pág.)
- ❖ DELEUZE, Gilles (1991) “Posdata sobre las sociedades de control” en FERRER, C El lenguaje libertario. Filosofía de la protesta humana. Tomo II. Nordam, Montevideo. (pág. 17-23)
- ❖ DURKHEIM, Emile (1968) Las formas elementales de la vida religiosa. Shapire, Buenos Aires. (457 pág.)
- ❖ ECHEVERRIA, Javier (1994) Telópolis Ensayos Destino, Barcelona.
- ❖ ----- (1995) Cosmopolitas domésticos. Anagrama, Barcelona.
- ❖ ELIAS, Norbert (1989) Sobre el tiempo. F.C.E, México. (217 pág.)
- ❖ ----- (1994) Time: An Essay. Blackwell, Oxford-Cambridge. (253 pág.)
- ❖ FITOUSSI, Jean-Paul y ROSANVALLON, Pierre (1997) La nueva era de las desigualdades. Manantial, Buenos Aires. (238 pág.)
- ❖ FOUCAULT, Michel (1987) Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión Siglo XXI, México. (314 pág.)
- ❖ FRISBY, David (1988) “Georg Simmel: Primer sociólogo de la modernidad” en PICO, Josep (comp.): Modernidad y posmodernidad. Alianza, Madrid. (pág. 51-85)
- ❖ GARCIA CANCLINI, Néstor (1990) Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad Grijalbo, México. (238 pág.)
- ❖ GIDDENS, Anthony (1993) Las consecuencias de la modernidad. Alianza Universidad, Madrid. (166 pág.)
- ❖ GORZ, André (1995) Metamorfosis del trabajo. Búsqueda del sentido. Crítica de la razón económica Sistema, Madrid. (317 pág.)

- ❖ HABERMAS, Jürgen (1989) “Modernidad, un proyecto incompleto” en CASULLO, Nicolás (comp.) El debate modernidad-posmodernidad. Puntosur, Buenos Aires. (pág. 131-144)
- ❖ HARVEY, David (1992) Condição pós-moderna. Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural Loyola, São Paulo. (349 pág.)
- ❖ LE GOFF, Jacques (1991) El orden de la memoria. El tiempo como imaginario. Paidós, Barcelona. (275 pág.)
- ❖ LECHNER, Norbert (1990) “Ese desencanto llamado posmoderno” en Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y Política F.C.E., Chile. (pág. 153 - 179)
- ❖ LEFEBVRE, Henri (1961) “Introducción a la crítica de la vida cotidiana “ y “Crítica de la vida cotidiana en El marxismo sin mitos, Tomo I, Peña y Lillo, Buenos Aires. (pág. 188-258 y 261-447)
- ❖ LEVI-STRAUSS, Claude (1961) Race et histoire Éditions Gonthier, UNESCO, Francia. (130 pág.)
- ❖ LIPOVETSKY, Gilles (1992) El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos. Anagrama, Barcelona (283 pág.)
- ❖ LYOTARD, Jean-François (1988) La diferencia. Gedisa, Barcelona (223 pág.)
- ❖ MARCUSE, Herbert (1965) Eros y civilización. Planeta, Buenos Aires.(285 pág.)
- ❖ MARGULIS, Mario (1996) “Globalización y cultura” en SOCIEDAD, N° 9, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Bs.As., setiembre 1996. (pág. 5-17)
- ❖ PRZEWORSKI A. y WALLERSTEIN M. (1989) “El capitalismo democrático en la encrucijada” en PUNTO DE VISTA, N° 34, Buenos Aires, julio-setiembre 1989. (pág. 2-8)
- ❖ THOMPSON, E. P. (1984) “Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial” en Tradición, revuelta y conciencia de clase. Crítica, Barcelona. (pág. 242-293)
- ❖ TODOROV, Tzvetan (1987) La conquista de América, la cuestión del otro. Siglo XXI, México. (277 pág.)

- ❖ URRESTI, Marcelo (1993) “De la conciencia temporal moderna a la explosión moderna” en AAVV: La modernidad en crisis. OPCBC, Buenos Aires, marzo 1993. (11 pág.)
- ❖ WEBER, Max (1969) La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Península, Barcelona. (261 pág.)

INDICE

INTRODUCCION	1
CAPÍTULO 1	5
1.1. El tiempo como representación colectiva.....	6
1.2. La coacción social del tiempo: el tiempo como “hecho social” y como “pauta civilizadora”.....	7
1.3. Entre el tiempo incorporado y el tiempo objetivado	11
1.3.1. Las estructuras temporales del <i>habitus</i>	11
1.3.2. La forma del tiempo. Codificación e institución identitaria del tiempo	18
1.4. Tiempo natural, tiempo social, tiempo vivido	24
1.4.1. Tiempo natural - Tiempo social	25
1.4.2. El “tiempo vivido”	28
1.5. Tiempo imaginario	31
1.5.1. Ubicuidad, periodización y “cualidad” del tiempo imaginario....	33
1.5.2. La legitimación del tiempo imaginario. Relatos y rituales	35
CAPÍTULO 2	37
2.1. Alteridad en el tiempo y alteridad de tiempos (sucesión y simultaneidad).....	38
2.2. Rítmica de la vida cotidiana: el tiempo oportuno del “quehacer”	44
2.3. El tiempo del lugar.....	49

2.4. El tiempo mítico-ritual	52
2.4.1. Dimensión identitaria: el <i>tempo</i> del ritual	54
2.4.2. Dimensión imaginaria: El tiempo de la tradición	56
2.4.2.1. Ubicuidad y periodización: Origen y Edades míticas.....	56
2.4.2.2. Cualidad del tiempo mítico-ritual: orientación al pasado.....	57
2.5. El tiempo del Estado: El calendario.....	60
2.6. Tiempo imaginario: La escatología cristiana.....	65
2.6.1. Linealidad y orientación al futuro. El tiempo salvífico del Cristianismo.....	66
2.7. Los tiempos de la Conquista. Repetición y diferencia.....	70
2.8. Hacia una representación “naturalista” del tiempo (Lo que miden los relojes).....	73
2.9. “Tiempos modernos”. El tiempo lineal, contable y vacío del reloj.....	80
2.9.1. El tiempo del capital.....	84
2.9.1.1. La valorización del tiempo. Del tiempo del quehacer al tiempo de trabajo	84
2.9.1.2. Tiempo y dinero. La rítmica de la vida moderna.....	87
2.9.1.3. El intercambio de tiempo acumulado. El tiempo contable ...	89
2.9.2. El tiempo industrial.....	91
2.9.2.1. Disciplinas temporales	91
2.9.2.2. La economía temporal del fordismo	94
2.9.3. Del tiempo nacional al tiempo global. “Desanclaje”.....	99
2.10. Tiempo imaginario: La lógica temporal de la modernidad ..	104
2.10.1. Superación, progreso, utopía. La historia universal.....	104
2.10.2. Origen, patrimonio e identidad. La historia nacional.	111
 CAPÍTULO 3	 117
3.1. Centralidad del tiempo de trabajo	118
3.1.1. El <i>ethos</i> capitalista y la idea de vocación. Del hombre memorable al individuo calculable.....	119
3.1.2. El Estado providencia y el pleno empleo del tiempo de trabajo. La escisión del "tiempo de trabajo" y el "tiempo de vivir"	124
3.1.3. Crisis del trabajo: el tiempo libre, ¿última utopía moderna?....	132
3.2. Hacia una nueva rítmica de la vida cotidiana	136
3.2.1. Del fordismo al posfordismo. La temporalidad flexible de la “empresa red”	138

3.2.2. La diversificación del tiempo de trabajo	140
3.2.3. La sociedad de trabajadores sin trabajo. El reparto desigual del tiempo	146
3.2.4. El tiempo del "poseder": ¿una ética indolora del trabajo?	149
3.2.5. La conversión del ocio en trabajo: el consumo productivo. El "tiempo atemporal"	151
CONCLUSIONES	158
BIBLIOGRAFIA	177