

# La construcción social de la dis-continuidad histórica

- Josetxo Beriain -

“Llegará el día en que el día no llegue”

Paul Virilio

“El presente es la puerta (cierre) o el puente (apertura) que conecta el pasado con el futuro”

## I. Los ritmos de continuidad histórica

Expresar la naturaleza del tiempo de la sociedad y coextensivamente del tiempo de la sociedad moderna requiere referirnos inevitablemente al ritmo pautado<sup>1</sup> del conjunto de actividades sociales que realizan los individuos en la vida social. No todas las actividades son las mismas, unas son religiosas y otras profanas –la mayoría en nuestras sociedades-, unas son pacíficas y otras violentas, unas son solidarias y otras competitivas, unas son amorosas y otras de odio, unas son de trabajo asalariado y otras lo son de ocio, etc. El común denominador de todas estas interacciones sociales es su alternancia, es decir, podríamos hablar de una continuidad de contrastes alternos, de un cierto espaciamiento del tiempo al hacer imposible la simultaneidad absoluta de todo lo que ocurre, a la manera de un metaobservador sagrado o del *aleph* borgesiano, que observan o bien sus propias creaciones o las ajenas; así se suceden los días sagrados tras los profanos en la semana judeocristiana, así como el conjunto de actividades descritas. “El ritmo de la vida social satisface, al mismo tiempo, las necesidades básicas de multiplicidad y proporcionalidad, de cambio y estabilidad, por cuanto que cada período está compuesto, para sí, de elementos, de elevación y depresión, de disparidades cualitativas o cuantitativas y, en cambio, la repetición regular de los mismos procura la tranquilidad, la uniformidad, la unidad en el carácter de los órdenes. Los órdenes vitales individuales y sociales, objetivos e históricos, encuentran su ejemplo esquemático abstracto en la simplicidad o la complicación del ritmo, en la longitud o brevedad de sus períodos aislados y en sus regularidades, interrupciones e, incluso, en su inexistencia”<sup>2</sup>. El escultor Eduardo Chillida nos dice que “sólo una de las tres dimensiones (pasado, presente y futuro) es activa, la que viene a mí desde lo lejano a través de lo próximo, pero, [aunque] las tres lo son en potencia alternando su actividad”<sup>3</sup>, sólo el presente puede actuar como el **puente** que abre el pasado al futuro o bien como la **puerta** que cierra el tránsito del pasado hacia el futuro, sin perder de vista que el ya-no y el todavía-no son tan relevantes como el ahora; sin ellos no existiría éste. En el primer caso hablaremos de continuidades mientras que en el segundo son las **dis**-continuidades las que están presentes. Pero, antes de comenzar a analizar estas segundas me interesa

---

<sup>1</sup> E. Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, 1982, 9, es quien primeramente capta ésta idea con agudeza.

<sup>2</sup> G. Simmel, *Filosofía del dinero*, Madrid, 1977, 614.

<sup>3</sup> Ver su trabajo *Preguntas*, Madrid, 2002, 41. También habían puesto de manifiesto ésta idea antes G. H. Mead en “La naturaleza del pasado” en R. Ramos, (Editor), *Tiempo y sociedad*, Madrid, 63-73 y W. James en “The Perception of the Time” incluido en *The Principles of Psychology*, Chicago, 1952, 396-421.

observar cómo se producen las primeras en plural, es decir, voy a describir con algunos ejemplos una serie de ritmos múltiples<sup>4</sup> que producen las sociedades.

Cuenta Alistair Horne que el ciclo de venganzas a lo largo de la historia contemporánea no podía ser más completo y lo ejemplifica refiriéndose a la historia franco-alemana compartida de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Según él, “Francia eligió como escenario para la humillación final de Alemania en 1919 la Sala de Los Espejos de Versailles donde, en exaltación arrogante en 1871, el rey Wilhelm de Prusia se había proclamado a sí mismo Kaiser y ahora Hitler, en 1940, elige para la escenificación de este momento de triunfo supremo (para el honor nacional alemán) el mismo lugar de la Francia de 1918”<sup>5</sup>. Hitler, como sus predecesores alemanes y franceses, elige este sitio particular como “un acto de justicia reparadora”. Por supuesto, sólo dentro del contexto de un largo escenario histórico puede ser visto en términos de “reparación” cualquiera de los eventos descritos. La historia de este contencioso nacionalista franco-alemán se proyecta como escenario de **tramas de venganza reparadora**. Lo mismo podemos decir de la fundación del Estado de Israel en 1948, como una “respuesta” al Holocausto y la Guerra del Golfo como una reacción tardía a la debacle de Vietnam o el ataque norteamericano a Afganistán y a Irak como “represalias” ante el ataque del 11-S de 2001 al World Trade Center y al Pentágono. La narrativa histórica aparece en estos casos como tramas de venganza que se proyectan en el presente y condicionan el futuro. Vivimos en el seno de comunidades interpretativas, como diría Benedict Anderson<sup>6</sup>, compartimos unas historias comunes, pero, también vivimos en el seno de comunidades sociomnemónicas que recuerdan el pasado o los pasados de forma diferente y a veces enfrentada, incluso habrá en la historia de todas las sociedades vacíos mnemónicos en los que se proyecta una cierta amnesia colectiva.

Algunas veces la idea de **progreso** constituye la significación imaginaria central de estas comunidades de recuerdo dando gran importancia a nociones como desarrollo desde un estadio atrasado o primitivo a uno avanzado o civilizado, crecimiento, modernización, o a expresiones como “siempre hacia delante, cueste lo que cueste”, “más vale más”, en esta línea se inscriben las filosofías de la historia de fines del siglo XVIII y de comienzos del siglo XIX, representadas por Condorcet, Hegel, Comte, Spencer, Morgan o Tylor, sin embargo, otras veces, las estructuras sociomnemónicas convencionales, puesto que todas ellas son objeto de convención, de construcción sociohistórica, se orientan por la idea de **declive**, de deterioro, comportando una visión inevitablemente trágica, pesimista, de un pasado glorioso perdido<sup>7</sup>; a diferencia de las narrativas optimistas del progreso, estas otras narrativas comparecen como narrativas esencialmente regresivas, dando lugar a una visión general del pasado representada por una flecha descendente frente a la flecha ascendente que representa el progreso. Estas dos narrativas pueden competir por espacios de la opinión pública, así durante la elección presidencial de 1992 en Estados Unidos, George Bush retrataba su presidencia como un período de progreso substancial marcado por la caída del comunismo y la emergencia de un nuevo orden mundial dominado por Estados Unidos, una imagen muy diferente de la que presentaba su contrincante, Bill Clinton, que con gran efectividad

---

<sup>4</sup> Ver la obra de E. Zerubavel: *Time Maps*, Chicago, 2003, 11 y ss. Ver también los interesantes trabajos de P. Ricoeur, *La memoria, la historia y el olvido*, Madrid, 2003, así como el de E. Espósito, *Soziales Vergessen*, Frankfurt, 2001.

<sup>5</sup> A. Horne, *To Lose a Battle: France 1940*, Boston, 1969, 582.

<sup>6</sup> B. Anderson, *Comunidades imaginadas*, México, 1990.

<sup>7</sup> Esta idea se pone de manifiesto en España después de la crisis de 1898.

minimizó la importancia de esos “eventos” históricos internacionales a través de una persistente construcción sobre la alarma social en torno a problemas domésticos de pobreza y desempleo descuidados por la administración republicana.

Otro ritmo social viene dado por el **tiempo en zigzag**, que combina dos formas: por una parte, la **narrativa de emergencia y caída**, donde, en un escenario esencialmente trágico en el que, siguiendo algún evento desafortunado como la pérdida del trabajo, la bancarrota o perdiendo una guerra, una historia de éxito deviene historia de declive y fracaso -así la historia de los imperios romano, español, británico, otomano-; por otra parte, está la **narrativa de caída y emergencia** como en el caso del cuento de Cenicienta, en el que un descenso pronunciado es frecuentemente invertido y convertido en un fuerte ascenso. Un buen ejemplo de ésta narrativa es la narrativa de conversión, en la que un declive moral se invierte convirtiéndose en el descubrimiento feliz de alguna fuente de luz espiritual, como en el caso de los cristianos “renacidos”, o también la narrativa de recuperación tan común en los programas de rehabilitación clínica de Alcohólicos Anónimos, en donde los individuos, una vez que “tocan fondo” comienzan el ascenso al bienestar perdido. En todos estos casos hay un cambio de curso, una especie de *turning point* que se proyecta como camino mental marcando tales transiciones percibidas.

Todas las narrativas sobre el ritmo sociohistórico que hemos descrito tienen un substrato marcadamente unilinear, es decir, evolucionamos de un estadio anterior de culturas vistas como fósiles redivivos, como reliquias congeladas de nuestro pasado más lejano. Como una **escalera**, la historia es vista en tales narrativas como dotada de un curso que frecuentemente es articulado en términos de leyes generales, como las que presenta Auguste Comte en su *Curso de Filosofía Positiva*. Las narrativas evolutivas son esencialmente historias teleológicas de “llegar a ser”. Esto resulta evidente en las narrativas culturales evolucionistas que tienden a retratar la civilización moderna como un epítome del “desarrollo” social, político y económico, así como también en términos biológicos consideran a los humanos como el pináculo de la creación y de la evolución de la vida durante tres billones de años en este planeta, como una simple historia monotemática que concluye en su “producto final”, considerando a las formas de vida “inferiores” como meros estadios en la evolución marcadamente unilinear de formas “superiores”; tales narrativas ven a los monos, por ejemplo, como productos previos fallidos para crear el hombre<sup>8</sup>. Pero, irónicamente, la realidad de tales “experimentos fallidos” nos ha conducido más allá de las narrativas unilineares, hacia narrativas **multilineares** o narrativas **árbol**. Frente a las narrativas unilineares inequívocamente teleológicas tenemos que reafirmar la naturaleza no-teleológica y **contingente**<sup>9</sup> de la evolución orgánica y coextensivamente de cualquier proceso histórico, introduciendo la narración multilinear de la historia. El hecho de que en el drama de la evolución nuestro “actor estrella” haya estado “fuera del escenario el 99.99 % de la representación”<sup>10</sup> debería ayudarnos a reconocer que la evolución, la social incluida, no tiene esencialmente un propósito, sino que es un proceso azaroso que no conduce

---

<sup>8</sup> P. J. Bowler, *Theories of Human Evolution, : A Century of Debate, 1844-1944*, Baltimore, 1986, 214-15.

<sup>9</sup> Para la cuestión relativa a la importancia de la contingencia en la historia ver el trabajo de J. Beriain: “Genealogía sociológica de la contingencia” en R. Ramos y F. J. García Selgas (Editores), *Globalización, Riesgo, reflexividad*, Madrid, 1997, 205-249.

<sup>10</sup> M. Cartmill, “Four Legs Good, Two Legs Bad: Man’s Place (if Any) in Nature”, *Natural History*, 92, 1983, 65.

necesariamente a la humanidad. En este sentido, muchos de los viejos fósiles que encontramos hoy están enteramente fuera del sendero ancestral que conduce a nosotros. Tal concepción multilinear nos recuerda que criaturas “más simples” no son ancestros humanos sino sólo ramas colaterales en el árbol de la vida.

No todo el transcurso del tiempo es igual en lo que concierne a la experiencia del tiempo. Toda sociedad pone marcas que representan líneas sociales de tiempo construidas por comunidades mnemónicas que pautan el recuerdo creando momentos, acontecimientos, períodos de tiempo, que tienen una densidad específica. Hay en el ritmo del tiempo, podríamos decir, **montañas sagradas**, donde se concentra la experiencia del tiempo, y **valles profanos**, donde se diluye tal experiencia hasta el punto de dar la sensación de que no ocurre nada relevante. Es decir, cada sociedad vive unos períodos de tiempo con más intensidad que otros, así el período de exilio para los judíos, la vida de Jesús de Nazareth para los cristianos, la IIª Guerra Mundial para todos, etc. Incluso, como decía Durkheim, determinados tiempos sociales se expresan con una creciente efervescencia colectiva, como los períodos revolucionarios, las grandes depresiones económicas, las guerras, etc. Claude Lévi-Strauss afirma que existe una cierta presión de la historia<sup>11</sup> en el sentido de que hay períodos donde numerosos eventos aparecen como elementos diferenciales, sin embargo, hay otros períodos donde muy poco o casi nada tiene lugar. Toda sociedad tiene dispuestos sus respectivos conmemogramas<sup>12</sup> donde concentra la experiencia social densa que desea que la colectividad recuerde, aprenda y practique en cuanto tal experiencia densa.

Si bien hemos echado mano anteriormente, para describir los ritmos del tiempo, de metáforas tomadas prestadas de la geografía, ahora vamos a servirnos de la música, más concretamente de las partituras musicales para describir los diversos ritmos de cambio social. Uno de ellos caracteriza esencialmente a las extensiones de historia moviéndose suavemente de una a otra como una sucesión de notas musicales en una partitura que conforman un fraseado de **legato**, mientras el otro tiende a enfatizar inequívocamente rupturas discontinuas separando un episodio histórico de otro de forma drástica, como las notas del fraseado de **staccato**<sup>13</sup>. Mientras en el primer tipo de fraseado histórico el cambio es básicamente visto como **gradual**, como se manifiesta en la forma en que tendemos a narrar la progresión **continua** de las destrezas de uno como lector o como jugador de ajedrez, en el segundo, por contraste, el fraseado histórico es visto como **abrupto**, como se narra normalmente las carreras médicas o militares. En el primer tipo, el pasado y el presente no se distinguen como entidades separadas. K. Marx, con clara intención provocadora hacia la clase obrera, afirma en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* que: “La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos”<sup>14</sup>, poniendo de manifiesto la continuidad de las estructuras mnemónicas en el tiempo, incluso como en el caso que describe Marx, contra los intereses objetivos de algunas clases o grupos sociales. Como las vacaciones o los aniversarios, las analogías históricas subestiman el hecho de que nuestros “vínculos” con el pasado no siempre son físicos o incluso icónicos sino a menudo puramente simbólicos, así se aprecia en la reapropiación de viejos nombres para retomar el pasado como un cierto “eterno retorno de lo mismo”, por ejemplo, en los rebeldes de Chiapas, que toman el nombre del gran líder mexicano de la revolución de 1910,

---

<sup>11</sup> Cl. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México D. F., 1964.

<sup>12</sup> Tomo la palabra de E. Zerubavel, *Time Maps*, opus cit., 31.

<sup>13</sup> E. Zerubavel, *The Fine Line*, Chicago, 1991, 9-10, 23-24, 27, 30-31, 72.

<sup>14</sup> K. Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Obras Escogidas, Vol. 1, Madrid, 1975, 233.

Emiliano Zapata, denominándose a sí mismos *Zapatistas*, o cuando los nacionalistas postcomunistas mongoles le ponen el nombre del héroe nacional Gengis Khan al vodka. La continuidad en el ritmo temporal también se pone de manifiesto en el transcurso de generaciones y en su recuerdo, es lo mismo decir, a efectos de cómputo de tiempo, “hace quinientos años” que decir “veinte personas hacia atrás”, pero la experiencia del tiempo es más cercana en el segundo caso. Pongamos un ejemplito personal: mi bisabuela, nacida en el valle de Sakana, en Navarra, en 1876, y muerta cuando yo tenía 2 años, podría haber escuchado perfectamente de su propia abuela o bisabuela, de primera mano, los avatares de la Guerra de la Independencia, contados por el propio Francisco de Goya, pudiendo susurrarlos al neonato de su biznieto de 2 años, proporcionándonos una continuidad extraordinaria en la narrativa histórica de nuestra sociedad, de hecho, el antropólogo vasco, José Miguel De Barandiarán afirmaba, retrocediendo sólo tres generaciones, en conversaciones con su abuela, tener referencias directas de la misma Guerra de la Independencia, eso sí, tanto él, como su madre y abuela fueron, todos ellos, nonagenarios. Otra forma de mantener la continuidad es la ascendencia común, un ancestro común desde el que se cuenta la intrahistoria de la comunidad. Las genealogías son procedimientos sociales formales más que de estricta “descendencia” natural. Cuan “profundo” podamos retroceder a la búsqueda de tales “denominadores (genealógicos) comunes” es, sin embargo, no lo olvidemos, básicamente una cuestión de elección, aunque no sea una elección personal. Son convenciones sociales las que dictan cuantos grados de consanguinidad colateral podrían cualificar a la gente como de “familia”.

## II. Las arritmias de dis-continuidad histórica

Podemos considerar la historia de una comunidad humana, utilizando el lenguaje de las computadoras, como un “*pasting*” mnemónico de cortado y pegado de fechas, acontecimientos y períodos de tiempo en donde la historia unas veces se “condensa”, mientras que otras se diluye tanto que crea espacios de tiempo “en blanco”, “vacíos”, en donde da la impresión de que no hubiese ocurrido nada. No obstante, lo que podemos constatar con toda seguridad es que a partir del siglo XVIII, en la cultura occidental, se constituye, de forma generalizada, una nueva forma, no ya de computar el tiempo sino de experimentarlo, configurándose una nueva época<sup>15</sup>. El fraseado en *staccato* del tiempo moderno se caracteriza por su profunda discontinuidad e irregularidad. “El presente se concibe como una **transición hacia lo nuevo** y vive en la conciencia de la aceleración de los acontecimientos históricos y en la esperanza de que el futuro será distinto”<sup>16</sup>. La modernidad es la época que vive para el futuro, que se abre a sí misma a la novedad del futuro<sup>17</sup>. En el “nuevo modelo de mundo” los procesos sociales tienen su propia estructura temporal, así se expresa Herder: “En la actualidad toda cosa cambiante lleva consigo la medida de su propio tiempo... Existen en el universo innumerables tiempos”<sup>18</sup>. Karl Marx, hace ya más de ciento cincuenta años, advertía con visión profética que “**todo lo sólido se desvanece en el aire**”<sup>19</sup>, y ya estaba prefigurando algo

---

<sup>15</sup> R. Koselleck, *Vergangene Zukunft* (Hay traducción española en Paidós), Frankfurt, 233 y ss.

<sup>16</sup> J. Habermas, *Escritos políticos*, Barcelona, 1988, 113

<sup>17</sup> J. Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M, 1985,15 (hay traducción española: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, 1989)

<sup>18</sup> J.G. Herder, *Metakritik zur Kritik der Reinen Vernunft*, Berlin,1995, 68

<sup>19</sup> K. Marx, *El manifiesto comunista*, 1848. Varias ediciones.

que hoy nos resulta meridianamente claro, que **todo “lo líquido” permanece en la realidad**, que la realidad está sometida a permanente proceso de mutación y cambio, que la metáfora que mejor refleja la experiencia moderna es “lo fluido”, “lo líquido”<sup>20</sup>. Sólo la “licuefacción”, la “fluidez”, representan al cambiante esquema de clasificaciones y representaciones moderno<sup>21</sup>. Mientras que para la filosofía clásica, con Platón y Aristóteles a la cabeza, la sustancia era esencial y el accidente relativo y contingente, hoy observamos una inversión de este supuesto, ya que el accidente se ha convertido en absoluto y la sustancia, cualquier sustancia (incluido el ser humano), en relativa y contingente. Georg Simmel también advirtió que en la cultura moderna existe un problema que está relacionado con el desplazamiento de las viejas formas por nuevas, es decir, por el movimiento de creación sin fin procedente de la vida. En el presente estamos experimentando una nueva fase de la vieja lucha, no una lucha de una forma contemporánea, repleta de vida, contra una vieja forma, sin vida, sino una lucha de la vida, del alma humana, contra la forma en cuanto tal, contra el principio de la forma. Moralistas, integristas de viejo y nuevo cuño y una parte respetable de la gente llevan razón cuando protestan contra la creciente “**falta de forma**”<sup>22</sup> en la vida moderna. Tómese, a modo de ejemplo, tanto el arte de las vanguardias modernistas como el arte postmoderno. La modernidad lucha por deshacer la “solidez” de la tradición heredada de la Edad Media para crear un nuevo e improvisado sólido: la expansión del dominio racional en todos los ámbitos, pero tal “nuevo e improvisado sólido” es inexorablemente engullido por esa fuerza social invisible que llamamos contingencia y que nos sitúa ante la paradoja de que cuanto más pretendemos dominar una situación más somos conscientes de la futilidad del intento<sup>23</sup>.

Pero, nos preguntamos, ¿Cómo hemos llegado a esto?. ¿Cuáles son las mutaciones, las metamorfosis, que permiten el despliegue indefinido de esta discontinuidad histórica que se percibe como una ruptura del ritmo social habitual inaugurando una nueva duración social caracterizada por la arritmia?. A mi juicio podemos describir cinco transformaciones que configuran una nueva forma de experimentar el tiempo: el incremento del umbral de contingencia, la aceleración del tiempo, el acortamiento del tiempo que tiene sus primera expresión en la apocalíptica cristiana y que continúa en las diversas teorías modernas del progreso, las consecuencias no deseadas de la aceleración temporal y la colonización a través del tiempo y del propio tiempo.

Primero. La **contingencia** -la posibilidad de que ocurra lo otro de lo esperado, la negación de lo imposible y de lo necesario- es infinitamente mayor ahora que hace mil años porque, cuanto más sabemos, más sabemos que sabemos menos, debido a la presencia insoslayable de la indeterminación en todo ámbito de la existencia humana. Es como si hubiéramos llegado a un estadio en el que todo pudiera cambiar -y de hecho cambia-, pero nada pudiéramos hacer para controlarlo o evitarlo en su caso. En las sociedades tradicionales la eternidad era conocida y a partir de ella podía ser observada la totalidad temporal, siendo el observador Dios; ahora es cada presente, el de cada individuo,

---

<sup>20</sup> Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Londres, 2000, 3 y ss. También aplicado a la esfera del amor y la sexualidad, del mismo autor: *Liquid Love*, Londres, 2003.

<sup>21</sup> E. Zerubavel ha profundizado en el carácter borroso de las distinciones modernas: *The Fine Line*, Chicago, 1991, 106.

<sup>22</sup> G. Simmel, “Der Konflikt der modernen Kultur” en *Das Individuelle Gesetz*, Frankfurt, 1987, 150, 173.

<sup>23</sup> Esta idea la pone de manifiesto con rotundidad B. Latour en “Is Re-modernization Occurring-and if so How to Prove it?” en *Theory, Culture and Society*, Vol. 20, no2, 2003, 35-49.

el de cada sistema, quien reflexiona sobre la totalidad temporal, parcelándose en pasado y futuro y estableciendo una diferencia (que en la modernidad tiende a infinito y en las sociedades tradicionales es cero) y el observador es el hombre<sup>24</sup> y los sistemas sociales que incluyen su propia reflexividad. Cada observador usa una diferencia para caracterizar a un lado o al otro, ya que la transición de un lado al otro (generalmente del pasado al futuro) precisa de tiempo, esa diferencia es lo que produce el tiempo. El observador no puede observar ambos lados simultáneamente, a pesar de que cada lado es simultáneamente el otro del otro. Esto es debido a la asimetría de los prismas de observación, producida por la temporalización de la observación. La aceleración de las secuencias históricas de los acontecimientos impiden que las expectativas se refieran a las experiencias anteriores<sup>25</sup> y de esta manera **lo improbable deviene probable**, por la razón de que todo, o casi todo, es transformado en un futuro previsible. El tiempo aparece en cada presente de forma diferente, cada presente "se mueve" en el tiempo, debido a esa diferencia que existe entre el presente futuro y el futuro presente. Vivir contingentemente –“**vivir hipotéticamente**” decía Musil en *El hombre sin atributos*<sup>26</sup>- significa vivir sin garantías, con sólo una certeza provisional, pragmática, pírrónica, que sirve sólo hasta que logramos falsarla. La modernidad es lo que es –una marcha obsesiva hacia adelante- no porque quizás siempre quiere más, sino porque nunca avanza bastante; no porque incrementa sus ambiciones y retos, sino porque sus retos son encarnizados y sus ambiciones frustradas. La marcha debe proseguir ya que todo lugar de llegada es una estación provisional<sup>27</sup>.

Segundo. Sin duda, la **aceleración del tiempo**<sup>28</sup>, entendida como incremento de la velocidad de desplazamiento de mensajes, personas y mercancías va a ser uno de los grandes factores condicionantes de la experiencia del hombre en la vida moderna. Aunque nos cueste aceptarlo, el hecho inexorable, más allá de toda romántica nostalgia, es que “vivimos en un mundo que ya no está basado tanto en la extensión geográfica como en la **distancia temporal** –en el espacio de tiempo- **constantemente reducida** por las capacidades (descubiertas y desplegadas) de transporte, transmisión y teleacción”<sup>29</sup>. Esto comporta una **desnaturalización de la experiencia del tiempo debido a la introducción de factores de aceleración asociados a la ciencia y a la técnica**. Lo que ni el caballo, ni el viento, ni el agua, habían conseguido, lo ha conseguido la máquina, tanto en la ganancia en velocidad de transporte y en la transmisión de noticias como en el cómputo del tiempo a través del reloj mecánico colectivo e individualizado que vienen a yuxtaponerse a la cadencia natural de las estaciones, a la sucesión natural del día y la noche, etc.

A partir del siglo XIV comienzan a desarrollarse relojes mecánicos<sup>30</sup>, que crecientemente van pautando, -situados primero en los castillos, las iglesias y después

---

<sup>24</sup> N. Luhmann, *Soziologie des Risikos*, Berlín, 1990, , 48

<sup>25</sup> R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/M, 1979, 359ss

<sup>26</sup> R. Musil, *El hombre sin atributos*, Barcelona, 1961, Vol. 1, 304.

<sup>27</sup> Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Londres, 1991,10-11.

<sup>28</sup> R. Koselleck ha desarrollado ésta idea en “Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte? En *Zeitschichten*, Frankfurt, 2000, 150 y ss. También tienen gran relevancia los trabajos de P. Virilio, especialmente: *Open Sky* (traducción de *La vitesse de la liberation*, París, 1995), Londres, 1997 y de B. Adam: “Reflexive Modernization Temporalized”, *Theory Culture and Society* 20, 2, 2003, 62 y ss..

<sup>29</sup> P. Virilio, *Virilio Live: Selected Interviews*, J. Armitage (Editor), Londres, 2001, 84.

<sup>30</sup> Extraordinarios análisis sobre el significado y la función de los relojes en el mundo moderno son los de D. Landis: *Revolution in Time. Clock and the Making of the Modern World*, Cambridge, Mass, 1983 así como el de G. Dohrn-van Rosum, *Die Geschichte der Stunde. Uhren und Moderne Zeitordnungen*, Múnich, 1992.

en los edificios públicos, para acabar finalmente en el bolsillo o en la muñeca de los individuos-, las actividades de la vida pública, proporcionándole un ritmo crecientemente desnaturalizado y abstracto. L. Mumford<sup>31</sup> y E. Zerubavel<sup>32</sup> advierten de la importancia de la vida monástica en la determinación racional de un concepto y de una experiencia del tiempo que emerge como consecuencia del diseño humano. Lo más característico de la vida monástica benedictina fue la omnipresencia de un ritmo diario de actividad. Habiendo sido localizados todos los acontecimientos y actividades, con arreglo a una estructura temporal regular, recurren dentro de los intervalos de las 24 horas del día. Lo más omnipresente era el ritmo diario de actividad litúrgica, que era el resultado directo de la fijación de la celebración de los ocho Oficios Divinos (Maitines, Alabatorias, Primeras, Terceras, Sextas, Novenas, Vísperas y Completas) cuya significado litúrgico excedía con mucho cualquier otro servicio a horas concretas. *El Canon de San Benito* era particularmente estricto en dictar a los monjes cuando debían ser celebrados tales oficios<sup>33</sup>. En esos puntos de tiempo tañían las campanas de los monasterios. En este sentido las ocho **horas canónicas** funcionaban como las "marcas" que puntuaban el ciclo diario del monasterio. El seguimiento de este horario era considerado como un criterio de obediencia ascética. De hecho existe una gran similitud etimológica entre el horario monástico diario (*horarium*) y el primer reloj mecánico (*horologium*), ambos derivados de "hora", del griego "horos", límite. La campana monástica es el antecedente directo del reloj mecánico: así, la escucha<sup>34</sup> del tañer de las campanas aparece como una señal temporal que regula el ritmo de las actividades a realizar. La "invención" del reloj no tanto como artefacto mecánico sino como dispositivo de cómputo del tiempo y de mantenimiento de la regularidad del ritmo social, a partir del siglo XIV, rompe con los ciclos rítmicos de la naturaleza fundamentalmente variables creando el ciclo de la hora del reloj que es invariable y preciso. La introducción del reloj mecánico supone una importante desnaturalización de la experiencia del tiempo, ya que el tiempo no va a estar ya referido a la actividad realizada, como ocurría tradicionalmente -por ejemplo, "lo que cuesta cocer un puchero de arroz"<sup>35</sup> representaba media hora-. Esa actividad-unidad de medida se convierte, con el surgimiento de la hora, en unidad de medida exclusiva, diferenciada de una actividad concreta, pudiendo englobar cualquier actividad social. "Cuando se considera el tiempo, no como una sucesión de experiencias, sino como una colección de horas, minutos y segundos, aparecen los hábitos de acrecentar y ahorrar tiempo... En la medición del tiempo, en el comercio, en la lucha, los hombres contaron números, y finalmente, al extenderse la costumbre, sólo los números contaron"<sup>36</sup>. Este nuevo tiempo del reloj está liberado del contexto, de una tarea concreta, pudiendo incluir todas las posibles, está cuantificado matemáticamente, tiene un carácter lineal e irreversible, es invariante, una hora de reloj es igual que la anterior y que la siguiente y, tiene un carácter externo que se manifiesta marcando el cómputo del ritmo social. El reloj se convierte no sólo en un indicador de tiempo sino, y probablemente más importante, en un estimulador de la disciplina, de la racionalización del trabajo del hombre en el mundo y sus ámbitos de acción.

Sin duda, un elemento importante en el proceso de desnaturalización del tiempo es el que se origina con la producción de la imprenta por Gutenberg, creando la posibilidad

---

<sup>31</sup> L. Mumford, *Técnica y civilización*, Madrid, 1971, 30 y s.

<sup>32</sup> E. Zerubavel, *Hidden Rhythms*, Berkeley, California, 1985, 31 y ss.

<sup>33</sup> *La regla de San Benito*, Madrid, 1993.

<sup>34</sup> G. Dohrn-van Rossum, *Die Geschichte der Stunde*, Múnich, 1992, 35 y ss.

<sup>35</sup> M. Nilsson, *Primitive Time Reckoning*, Londres, 1920, 42.

<sup>36</sup> L. Mumford, *Técnica y civilización*, Madrid, 1971, 34.

de establecer "comunidades imaginadas" que comparten un tiempo<sup>37</sup>. Lo que ha llegado a sustituir la concepción medieval de la simultaneidad a lo largo del tiempo es -como dice Benjamin- una idea de "**tiempo homogéneo vacío**", donde la simultaneidad es, por así decirlo, transversal, de tiempo cruzado, no marcada por la prefiguración y la realización, sino por la coincidencia temporal, y medida por el reloj y el calendario<sup>38</sup>. De este "tiempo homogéneo vacío" ya podemos hablar en las novelas y periódicos del siglo XVIII. Para ilustrarlo tomemos una trama novelística sencilla en la que un hombre (A) tiene una esposa (B) y un amante (C) que a su vez tiene un amante (D). Podemos imaginarnos un diagrama temporal para este segmento como sigue:

Tiempo:	I	II	III
Eventos:	A discute con B C y D hacen el amor	A telefona a C B va de compras D juega a las cartas	D se emborracha A cena en casa con B C tiene un sueño ominoso

Durante esta secuencia A y D no se encuentran nunca y desconocen la existencia el uno del otro, si C ha sabido jugar correctamente sus cartas. ¿Qué es lo que les vincula entonces a A y a D?. Dos concepciones complementarias. Primera, que ellos están inscritos en sociedades (Pamplona, Madrid, Los Ángeles). Estas sociedades son entidades sociológicas de una realidad tan estable que sus miembros (A y D) pueden incluso ser descritos cruzándose en la calle, sin saberlo ellos. Segunda, que A y D están inscritos en las mentes de sus lectores. Sólo estos, como Dios, observan a A telefoneando a C, a B comprando, y a D jugando a las cartas, **todos al mismo tiempo**. Todos estos actos son realizados en el mismo tiempo del reloj y de calendario, pero por actores que pudieran desconocerse mutuamente, esto muestra la novedad de este **mundo imaginado**, creado por el autor en las mentes de sus lectores<sup>39</sup>.

El historiador Jacques Le Goff<sup>40</sup> habla del **tiempo del comerciante** en la transición de la Edad Media al Renacimiento, del tiempo de intercambio comercial, frente al tiempo eclesiástico-litúrgico, que bajo el influjo de la economía conformará una representación del tiempo más abstracta en la que opera un importante mecanismo como es la usura-crédito<sup>41</sup> como mecanismo de generación de plusvalía, el tiempo para el mercader es una oportunidad para obtener beneficios, es el tiempo que está en los orígenes de la primera globalización planetaria<sup>42</sup>, la económica.

El Rey-Sol Luis XIV, en el siglo XVIII, se jactaba de ser un cronocrator, un *Maître du Temps*, porque dominaba el presente a través de su sabiduría, basada ésta en la memoria del pasado y en la previsión del futuro, cuyo símbolo principal eran los relojes, que a él fueron dedicados y que él instaló<sup>43</sup>. El reloj de arena con su tiempo fluyente se convierte en una alegoría del pasado, de la *Vanitas*, como aparece muy bien expuesto en el cuadro de P. Claesz, *Vanitas* (1656), mientras el reloj mecánico aparece

<sup>37</sup> Ver B. Anderson, *Comunidades imaginadas*, México, 1993, 46-7

<sup>38</sup> W. Benjamin, *Illuminations*, Nueva York, 1968, 263.

<sup>39</sup> B. Anderson, opus cit, 47-8.

<sup>40</sup> J. Le Goff, *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, Chicago, 1980, 29-46.

<sup>41</sup> B. Nelson ha efectuado un estudio sociohistórico sobre el nacimiento del dispositivo de la usura en *The Idea of Usury*, Chicago, 1949.

<sup>42</sup> Los estudios de I. Wallerstein sobre los orígenes de la moderna economía-mundo capitalista documentan este aspecto.

<sup>43</sup> O. Mayr, *Authority, Liberty and Automatic Machinery in Early Modern Europe*, Baltimore, 1986.

como una alegoría de la constancia, de la inteligencia y de la utilidad<sup>44</sup>. La metáfora de la máquina, especialmente el reloj y la locomotora del ferrocarril, se convierten en ideas-fuerza con gran valor de movilización social en un período revolucionario, especialmente el siglo XVIII. Marx hablará de las revoluciones como de las “locomotoras de la historia”. La invención de la máquina de vapor, del telar mecánico, del telégrafo y del teléfono, junto con los relojes mecánicos, constituyen un factor de aceleración de la vida social, tanto en el ámbito cotidiano como en el extracotidiano.

Ya en el siglo XVIII, puritanos como Richard Baxter y John Wesley apuntaron la importancia de una economía de tiempo en la vida moderna, pero fue sobre todo Benjamín Franklin, quien preocupado por el tiempo<sup>45</sup>, popularizó la expresión de que “**el tiempo es oro**”<sup>46</sup>, algo que suministró a Max Weber el prototipo de conducta racional-capitalista descrito en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1903). Esta nueva dimensión del tiempo en el capitalismo es puesta de manifiesto por Max Weber cuando la sitúa en medio de la conexión entre dinero y disciplina como un elemento central del “espíritu capitalista”. Así se expresa en boca de Franklin: “Piensa que el tiempo es dinero. El que puede ganar diariamente diez chelines con su trabajo y dedica a pasear la mitad del día, o a holgazanear en su cuarto, aun cuando sólo dedique seis peniques para sus diversiones, no ha de contar esto sólo, sino que en realidad ha gastado, o más bien ha derrochado, cinco chelines más. Piensa que el crédito es dinero... Piensa que el dinero es fértil y reproductivo... Piensa que un buen pagador, como dice el refrán, es dueño de la Bolsa de cualquiera”<sup>47</sup>. Si reformulamos algo el motto frankliniano en el sentido de que “**la velocidad es igual a eficiencia y beneficio**”<sup>48</sup> tenemos hecho el tránsito que lleva desde Franklin hasta Henry Ford y Robert Taylor un siglo más tarde. “La nueva actitud hacia el tiempo y el espacio infectó el taller y la oficina, el ejército y la ciudad. El ritmo se hizo más rápido; las magnitudes mayores. Mentalmente, la cultura moderna se lanzó al espacio y se entregó al movimiento”<sup>49</sup>. El Estado y la sociedad moderna se sitúan frente a la invención de instrumentos de aceleración técnica que provocan una aceleración del ritmo de las interacciones sociales<sup>50</sup>.

Un aspecto importante en este proceso de racionalización temporal viene configurado por el valor que adquiere el trabajo asalariado en el capitalismo, y especialmente, por la **conexión** que se establece entre el trabajo, la disciplina y el tiempo. “Lo que determina la magnitud de valor de un objeto (en la sociedad capitalista) no es más que la cantidad de trabajo socialmente necesario, o sea el **tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción**”<sup>51</sup>. El capitalismo representa un modo de producción orientado a la producción de mercancías y estas “consideradas como valores...no son más que cantidades de **tiempo de trabajo cristalizado**”<sup>52</sup>. El tiempo de la producción

---

<sup>44</sup> R. Koselleck, *Zeitschichten*, opus cit, 156-157.

<sup>45</sup> B. Franklin, *The Papers of Benjamin Franklin*, L. W. Labarre y W. J. Bell, (Editores), New Haven, 1961, iv, 85: “Tu pudieras retrasarte, pero el tiempo no. ¿Amas la vida?. Entonces no derroches el tiempo, ya que es la substancia de la que está hecha la vida”.

<sup>46</sup> B. Franklin, opus cit, 86-87.

<sup>47</sup> M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, 1983, Vol. 1, 34.

<sup>48</sup> B. Adam, “Cuando el tiempo es oro” en *Sociología del trabajo*, 37, 1999, 5-39.

<sup>49</sup> L. Mumford, *Técnica y civilización*, Madrid, 1971, 39.

<sup>50</sup> G. Simmel pondrá esto de manifiesto con gran lujo de detalle y erudición en un conocido trabajo de 1903. “Las grandes ciudades y la vida del espíritu” recogido en el volumen *El individuo y la libertad*, Barcelona, 1986, 247-261.

<sup>51</sup> K. Marx, *El Capital*, México, Vol.1, 1976, 7.

<sup>52</sup> K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Moscú, 1989, 16.

capitalista aparece como despojado de todo contenido religioso o mágico específico, vaciado de toda atadura simbólico-cultural y como contrapartida se desarrolla como tiempo métrico-cuantitativo, como tiempo orientado al cómputo de tareas en el mercado y por mor del mercado<sup>53</sup>.

El proceso de división del trabajo y la introducción de las innovaciones técnicas mencionadas, la máquina y la maquinofactura, procesos estos tan minuciosamente analizados por Adam Smith en la *Riqueza de las naciones*, posibilitan el incremento regular de las fuerzas productivas así como un ahorro considerable de tiempo. Es una constante del proceso de despliegue de la fuerza de trabajo, formalmente libre (como dirá Max Weber), el que se tienda a una reducción creciente del tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de mercancías<sup>54</sup>, así como también del esfuerzo físico<sup>55</sup> que conlleva. Pensemos en la gran transición que representa el paso del martillo, símbolo de la primera revolución industrial, al uso de la computadora propia de la sociedad postindustrial.

El tiempo de trabajo liberado puede canalizarse a otros ámbitos distintos del de la producción industrial, pero, incluso en estos ámbitos se percibe la aceleración del tiempo. El lujo<sup>56</sup> y el consumo ostentoso<sup>57</sup> pierden su estigma, considerados tradicionalmente un privilegio de las clases altas, a través del cambio acelerado de la moda que proyecta la necesidad de incrementar la necesidad de nuevas necesidades. El cambio, *mutatio rerum*, es lo característico de todas las historias objeto de narración. Moderno, en este sentido, es aquello que conlleva una nueva experiencia temporal, según la cual todo cambia más rápido de lo que podía ser esperado hasta ahora o de lo que había sido experimentado antes, es decir, tanto la experiencia como la expectativa son rebasadas.

No sólo hemos colonizado el espacio sino que hemos colonizado también el tiempo a través del ferrocarril, el coche y el avión (medios de transporte), a través del teléfono, el telégrafo, la radio, el televisor, y más tarde el ordenador y el satélite (medios de transmisión) y, *last but not least*, a través de la tecnología biogenética (medios de transplante génico). La ausencia de inmodestia colonizadora nos ha llevado a extender el día, colonizando la noche<sup>58</sup> como tiempo social y económicamente útil, convirtiendo al día en algo más que un aquí-ahora donde se realizan actividades a la luz del sol, lo hemos convertido en un espacio de tiempo de veinticuatro horas, disponibles desde la primera a la última.

---

<sup>53</sup> Ver la extraordinaria investigación de E. P. Thompson, "Time and Work-Discipline" en *Customs in Common. Studies in Traditional Popular Culture*, Nueva York, 1993, 352-403.

<sup>54</sup> Algo que hoy resulta mucho más claro que en los comienzos del capitalismo, sobre todo tanto en la reducción de la jornada de trabajo (37 horas) como en la flexibilización de los contratos de trabajo que destruyen los ritmos sociales en unos lugares y los reconstruyen en otros. Ver el texto de Claus Offe: *La sociedad del trabajo*, Madrid, 1992, Capítulo 2.

<sup>55</sup> Ver los trabajos de P. Willis: "Masculinity and Factory Labor" en J. Clarke et al (Editores), *Working Class Culture*, Londres, 1979, 185-198 y de A. Rabinbach, *The Human Motor. Energy, Fatigue and the Origins of Modernity*, Los Angeles, 1992.

<sup>56</sup> W. Sombart, *Lujo y capitalismo*, Madrid, 1979.

<sup>57</sup> Th. Veblen, *Teoría de la clase ociosa*, México D. F., 2002.

<sup>58</sup> Ver el interesante trabajo de M. Melbin, *Night as Frontier. Colonizing the World After Dark*, Nueva York, 1987.

La aceleración del tiempo se manifiesta<sup>59</sup> en los dispositivos de aceleración en el transporte que comienza en el siglo XIX, por ejemplo, en el incremento del promedio de velocidad de los coches tirados por caballos que, de 1814 a 1848, circulando por las carreteras francesas, duplican la velocidad que pasó de 4,5 km/h a 9,5 km/h, todo ello gracias a la inversión en la construcción, por parte del Estado, de nuevas vías terrestres. A comienzos del siglo XIX, los norteamericanos desarrollaron un velero de transporte marítimo llamado Clipper que bajó notablemente el tiempo necesario para conectar Nueva York y San Francisco por mar, a través del Cabo de Hornos, unos 19000 km, reduciendo la travesía de 190 días a 90. Un siglo después el Titanic, ya movido por vapor de agua a presión, hubiera cruzado el Atlántico en una semana si no hubiese impactado con un bloque de hielo cerca de las costas canadienses. Henry Ford con la construcción del modelo T, a comienzos del siglo XX, batirá todos los récords al desplazar a un automóvil por una carretera a más de 40 km/h, aunque a finales del mismo siglo, el campeón de Fórmula 1, Michael Schumacher, “vuela” en su bólido por la recta del circuito de Monza en Italia a casi 400 km/h. Entre 1950 y 1960 los aviones de hélice viajaban a 560 Km/h y entre 1960 y 1970 el avión de turbina alcanzó los 1150 km/h. El Concorde, el avión de pasajeros más veloz jamás construido, unía París y Nueva York en dos horas y media viajando a 2500 Km/h y el tren de alta velocidad se desplaza hoy a más de 350 Km/h. El mapamundi se empequeñece con las innovaciones del transporte que “anulan espacio con tiempo”<sup>60</sup>. Sin duda, las distancias espaciales desaparecen siendo subsumidas por los acercamientos temporales, por los acortamientos del tiempo de desplazamiento, en definitiva, por la introducción de una nueva variable que será determinante en la sociedad moderna, la velocidad<sup>61</sup>. La velocidad a la que los cuerpos pueden moverse a lo largo del espacio ha sido masivamente incrementada, el tiempo ha sido dramáticamente acortado. Desde su comienzo, todos los descubrimientos en los modos de transporte han representado una compresión-acortamiento del tiempo, pero como Virilio detalla, muy acertadamente, el incremento de velocidad conlleva contradicciones y paradojas importantes.<sup>62</sup> Así, por ejemplo, mientras los coches, los aviones y los trenes circulan, cada vez, más rápido, el tiempo de espera en tránsito no se ha comprimido-acortado en igual medida. Esperas, atascos de tráfico, caravanas a paso de tortuga, paradas constantes, son los paisajes urbanos más habituales. Colas inacabables en zonas de espera abarrotadas son características de los viajes en avión, retrasos y cancelaciones una parte integral de las conexiones por tren, incluso a pesar de la enorme capacidad de transmisión y memoria de datos que han adquirido los ordenadores actuales, el “ordenador cerebral” humano no puede procesar tales datos de forma ilimitada. Virilio ha formulado lo que llama ley dromológica<sup>63</sup> según la cual un incremento en la velocidad supone un incremento en el potencial de **colapso** del sistema. Los procesos de aceleración en nuestra sociedad diferenciada funcionalmente han alcanzado también su **saturación**<sup>64</sup>.

---

<sup>59</sup> Ver el trabajo de W. Zorn, “Verdichtung und Beschleunigung des Verkehrs als Beitrag zur Entwicklung der modernen Welt” en R. Koselleck, (Editor), *Studien zum Beginn der modernen Welt*, Stuttgart, 1977, 115-134.

<sup>60</sup> D. Harvey, *La condición de la postmodernidad*, Buenos Aires, 1998, 267.

<sup>61</sup> P. Virilio es quien más y mejor ha reflexionado sobre el tema: *Open Sky*, Londres, 1997.

<sup>62</sup> B. Adam, siguiendo investigaciones de P. Virilio, ha puesto de manifiesto esto en “Reflexive Modernization Temporalized” *Theory, Culture and Society*, 20, 2, 2003, 67.

<sup>63</sup> Ver *Open Sky*, Londres, 1997, 15. También había propuesto en 1918 una “ley de aceleración”, Henry Adams, *The Education of Henry Adams. An Autobiography*, Nueva York, 1918, cap. 34.

<sup>64</sup> Ver Koselleck, *Zeitschichten*, Frankfurt, 2000, 199-200.

Las innovaciones en la transmisión de información (telégrafo, teléfono, radio y más tarde, ordenadores y satélites), que comienza en el siglo XX, desplazan la sucesión y la duración con una simultaneidad e instantaneidad transparentes, en el sentido de transparencia de apariciones transmitidas instantáneamente a larga distancia por medios electrónicos. De la transparencia directa del espacio y de nuestros vecinos situados en tal espacio, hemos pasado a transparencia indirecta de la velocidad-tiempo de las ondas electromagnéticas que transmiten nuestras imágenes, nuestras voces y mañana, sin duda, nuestras acciones recíprocas, a través de la pantalla de televisión. Ahora más que nunca nos resulta evidente el que la velocidad sea el espacio **partido** por el tiempo, la verdad física se ha hecho, finalmente, verdad sociológica. La velocidad no es ya un medio sino un *milieu*, uno pudiera afirmar que la velocidad es una especie de sustancia etérea que satura el mundo y en la que se incorpora más y más acción, adquiriendo en el proceso nuevas cualidades que sólo tal sustancia hace posible e inevitable. Podemos decir que la novedad más radical que conlleva la casi liminar velocidad de acción a distancia no es tanto la de la instantaneidad de llegada/aparición como la de la instantaneidad de **desaparición**<sup>65</sup> (e incluso la ausencia del actor de la escena de acción). Ya no hablamos de la clásica sucesión cronológica del tiempo sino de un tiempo cronoscópico en donde comparece una duración de eventos a la velocidad de la luz<sup>66</sup> (300.000 Km/segundo). Finalmente, hemos dinamitado el espacio al conseguir la muy real virtualidad según la cual el aquí y el ahora desaparecen como coordenadas cronotópicas a favor de la coordinación cronoscópica del “ahora en todos los sitios” de la telepresencia en un monitor. A mi juicio ésta es la temporalidad dominante hoy, de la que habla Ramón Ramos<sup>67</sup>. La producción moderna de un tiempo métrico fundado en la irreversibilidad de dos secuencias temporales (antes, después) que configuran “el ahora” eventual inaugurado por el reloj y desarrollado por la televisión y el ordenador, ha originado una temporalidad planetaria abstracta, en la que el espacio se ha desvinculado de su *topos* concreto (aquí) operando como un espacio virtual de intercambio entre usuarios de tarjetas de crédito, entre clientes de la administración, entre corredores de Bolsa, entre traficantes de droga, de mujeres, de niños, de uranio enriquecido, etc, entre consumidores de sol, de espacios televisivos, de comida prefabricada, etc<sup>68</sup>. Se ha producido una transformación del tiempo “aquí- ahora” en un tiempo “**ahora-en todos los lugares**”, en donde el espacio y el tiempo son “vacíos”, cuyo centro no está en ningún sitio y cuya circunferencia está en todos los lugares. Esa comunalidad temporal imaginada<sup>69</sup> por cuanto compartida por todos aquellos que cohabitan (aun sin saberlo) en una contextura espacio-temporal planetaria hace posible la “coordinación de las acciones de muchos seres humanos físicamente ausentes el uno del otro; el “cuando” de estas acciones está conectado al “donde”, pero no como en épocas premodernas, vía mediación del lugar”<sup>70</sup>. “Encontrarse a distancia, es decir, ser telepresente, aquí y en cualquier otra parte, **al mismo tiempo**, en el así llamado “tiempo real” no es, sin embargo, sino una clase de espacio-tiempo real, por cuanto que los diferentes eventos tienen “**lugar**”, incluso si ese lugar es al

<sup>65</sup> Z. Bauman, *Society under Siege*, Londres, 2003, 13.

<sup>66</sup> La velocidad de la luz actúa como una contingencia filosófica absoluta que se superpone, en el sentido de Einstein, al carácter absoluto, hasta entonces, acordado con respecto al espacio y al tiempo por Newton.

<sup>67</sup> R. Ramos, “Red, identidad, espacio y tiempo” en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 86, 1999, 383.

<sup>68</sup> Quizás el mejor ejemplo lo podamos encontrar en el extraordinario film *SHORT CUTS* de Robert Altman, en el que comparecen diferentes microespacio-temporalidades familiares y situaciones dentro del gran tiempo social que segrega su anonimato e indiferencia.

<sup>69</sup> B. Anderson, *Comunidades imaginadas*, México D. F., 1990

<sup>70</sup> A. Giddens, *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, 1995, 28-29.

final el no lugar de las técnicas teletópicas (el interfaz hombre-máquina, los nodos de intercambio de teletransmisiones)”<sup>71</sup>. La imaginería futurista de las dos entregas de *Matrix* nos es tan lejana, pero, también muy cercana. El momento real de producción-transmisión-recepción del evento, se separa súbitamente del lugar donde ocurre, de su aquí y ahora, y opta por un estímulo electrónico (optoelectrónico, electroacústico o electrotáctil). Lo que emerge con la moderna telepresencia es la posibilidad increíble de una “civilización del olvido”<sup>72</sup>, una sociedad en directo que no tiene futuro ni pasado, desde que no existe extensión ni duración, una sociedad intensamente presente aquí y allá simultáneamente, en otras palabras, telepresente en la totalidad del mundo. Esta reducción de las distancias, tanto espaciales como temporales, a cero, crea una sedentarización terminal peligrosa ya que el individuo no precisa moverse, haciéndose uno con la pantalla o introduciéndose las cámaras miniaturizadas en su propio cuerpo.

El siglo XXI comienza con innovaciones revolucionarias en el ámbito de los trasplantes genéticos a través de la ingeniería genética y de trasplantes de órganos que cambian drásticamente la estructura de la vida humana así como su duración. Podemos considerar, como hace Paul Virilio, la historia humana en términos de una carrera con el tiempo, de velocidades cada vez mayores que trascienden las capacidades biológicas del ser humano, **a menos que...** Sí, querido/a lector/a, Adán, Prometeo, Fausto y Frankenstein no han desaparecido, siguen ahí, con nosotros, **en nosotros**. Toda vez que la frontera que delimitaba la naturaleza de la cultura se muestra, a todas luces, sobrepasada<sup>73</sup>, como otras fronteras que la modernidad ha sobrepasado y dejado atrás, la pregunta que interroga por los límites del “reloj biológico” humano encuentra su horizonte de expectativas abierto con el despliegue de toda una serie de técnicas de clonación humana *in nuce* y de trasplante e implantación de órganos. **La ciencia y la técnica multiplican las potencialidades de la naturaleza humana reduciendo a un instante lo que ha costado generaciones con los métodos convencionales de reproducción.** Las nuevas tecnologías de reproducción asistida y los nuevos modelos culturales hacen posible, de forma considerable, disociar edad y condición biológica de la reproducción y de la paternidad. En términos estrictamente técnicos, hoy es posible diferenciar los padres legales de un niño; de quién es el esperma; de quién es el óvulo; donde y cuando se realiza la fertilización, en tiempo real o retrasado, incluso después de la muerte del padre, y de quién es el útero en el que nacerá el niño<sup>74</sup>. El *cyborg*, el organismo cibernético es ya una realidad, desde el momento en que nos introducen un by-pass en el cuerpo, un marcapasos, estructuras metálicas que sustituyen a partes del endoesqueleto, u órganos transplantados, ya somos *cyborgs*, híbridos compuestos de naturaleza externa e interna<sup>75</sup>. Esto no es el mañana, esto es el mañana del ayer. Una vez que se despejen toda una serie de interrogantes éticos y jurídicos en torno al proceso de reproducción de células madre, la clonación de tales células con fines terapéuticos será una realidad. Los expertos en salud pública han predicho que a partir de 2000, la mitad de las operaciones quirúrgicas realizadas conllevarán trasplantes de órganos e implantes de prótesis<sup>76</sup>. La importancia de la geografía y de su espacio

---

<sup>71</sup> P. Virilio, *Open Sky*, Londres, 1997, 10.

<sup>72</sup> P. Virilio, opus cit, 25.

<sup>73</sup> Ver el interesante trabajo al respecto de J. M. Iranzo: “Un error cultural situado: la dicotomía naturaleza /sociedad”, en *Política y sociedad*, 39, 3, 2002,615-625. Igualmente interesante la posición al respecto de B. Adam en *Timescapes*, Londres, 1998, 23-59.

<sup>74</sup> M. Castells, *The Network Society*, Londres, 1996, 447.

<sup>75</sup> Ver el trabajo de Donna Haraway intitulado: “Cyborgs and Symbionts: Living Together in the New World Order” prologando la excelente recopilación de Ch. H. Gray (Editor), *The Cyborg Handbook*, Londres, 1995.

<sup>76</sup> P. Virilio, *Open Sky*, Londres, 1997, 99.

asociado se transfiere a la biotecnología y a las nanomáquinas capaces de colonizar no ya el territorio externo sino el cuerpo humano. Así, ya en 1992 en París, en el Congreso Europeo de Cirujanos de Cataratas se llegó a la conclusión de que existe más de un 99 % de éxito en las operaciones realizadas con láser que esculpen una córnea deficiente con precisión micrométrica. Recientes informes sobre pilotaje de aviones ultrarrápidos de bombardeo selectivo ponen de manifiesto que tal pilotaje no se realiza ya “a mano” sino “con el ojo”, mirando a diferentes botones (reales o virtuales) que indican *on* o *off*, gracias a un sensor infrarrojo que reconoce la dirección de la vista escaneando la parte posterior de la retina del piloto<sup>77</sup>. El espacio íntimo de las entrañas del cuerpo humano se prepara para recibir su complemento de micromaquinaria intraorgánica. La urbanización del tiempo real es de hecho la urbanización del propio cuerpo conectado a varios interfaces (el teclado de un ordenador, la pantalla catódica, DataGlove o DataSuit), prótesis que hacen a la persona capacitada para el movimiento superequipada el equivalente exacto de una persona discapacitada motorizada y cableada... Domesticado para la inercia, el ser inactivo transfiere sus capacidades para el movimiento y el desplazamiento a sensores, sondas y scanners que instantáneamente le informan sobre una realidad remota en detrimento de sus propias facultades de percepción del mundo real... Habiendo sido primero móvil, después motorizado, el hombre se convierte ahora en motil, limitando deliberadamente su área de influencia corporal a unos pocos gestos como el *surfing* por los canales de tv<sup>78</sup>. De la conquista del territorio con pesadas infraestructuras materiales (carreteras, ferrocarriles), surge ahora el control de entorno inmaterial, o prácticamente inmaterial (satélites, cables de fibra óptica) acabando en **la terminal del cuerpo humano**, del ser interactivo que transmite y recibe<sup>79</sup>. En ésta tesitura es difícil apreciar que la gente es el eslabón más débil en ese proceso en el que los marcos del tiempo de acción son comprimidos hasta cero y los efectos expandidos *ad aeternum*, cuando la transmisión y el transplante son instantáneos pero sus resultados se extienden en un futuro abierto, cuando la instantaneidad y la eternidad se combinan en una especie de “convergencia de todos los tiempos”<sup>80</sup>.

Tercero. El **acortamiento del tiempo**<sup>81</sup> juega un papel muy activo en los textos apocalípticos de la tradición judeo-cristiana. Se puede rastrear la historia del concepto dentro de la experiencia religiosa con el sentido de expectativa. En la expectativa cristiana, el acortamiento del tiempo representa la gracia de Dios que no desea dejar sufrir a los seres ante el fin del mundo (Mar, 13, 20 y Mat. 24, 22). La medida de este acortamiento representa para el futuro la supresión del tiempo mismo. Esto se complementa con una variante de expectativa que interroga por la vuelta de Cristo, ¿Cuánto falta para su vuelta?. El fundamento de tal expectativa fue el deseo de los creyentes de ver tal tiempo acortado para poder hacer posible, más rápidamente, la participación en la salvación. Con la Segunda Epístola de Pedro (3,8) se ofrece la respuesta: “ante el Señor un día es como mil años y, **mil años, como un día**”. Este cambio ofrece consuelo frente a las esperanzas empíricas y remite a la gracia de Dios, extensible a todos los hombres. La demora del final fue un indicio de la gracia de Dios

---

<sup>77</sup> Recientemente, este método se ha desechado, siendo sustituido por un pilotaje automático sin piloto, por control remoto.

<sup>78</sup> P. Virilio, *Open Sky*, Londres, 1997, 11, 16.

<sup>79</sup> Sería ésta la versión tardomoderna del individuo que describe Simmel en sus *Cuestiones fundamentales de sociología*, Buenos Aires, 2000, como aquél que actúa y padece sus actuaciones y las de los demás.

<sup>80</sup> M. Castells, *The Network Society*, Londres, 1996, 463.

<sup>81</sup> R. Koselleck ha estudiado este fenómeno en “Zeitverkürzung und Beschleunigung” *Zeitschichten*, Frankfurt, 2000, 177 y ss. D. Harvey (*La condición postmoderna*, Buenos Aires, 1998) y M. Castells (*The Network Society*, Londres, 1996) se han referido a esta transformación del tiempo como compresión del tiempo.

como el anuncio del acortamiento del tiempo a través de la vuelta de Cristo<sup>82</sup>. La tercera variante del acortamiento del tiempo viene dada por la interpretación quiliástica del estadio liminar entre la expectativa y la llegada del final. Aquí se inscribe el Apocalipsis de Juan.

Observemos éste fragmento del siglo IV que pertenece a las visiones de la Sibila tiburtina: “Y los años son acortados en meses, y los meses en semanas y las semanas en días y los días en horas” (*Et minuentur anni sicut et menses sicut septimana et septimana sicut dies et dies sicut horae*)<sup>83</sup>. Sin duda, se trata de un texto apocalíptico. Con el acortamiento del tiempo se inicia la sublevación de los pueblos sometidos, que habían padecido el yugo del Imperio Romano. Esto es obra del Anticristo que trae consigo el último gran sufrimiento sobre la tierra, pero al mismo tiempo también trae la vuelta de Cristo y él “acortará los días a los elegidos”<sup>84</sup> -afirma la Sibila- con lo que su sufrimiento no durará demasiado, antes de que el Salvador haya vencido al Anticristo. O bien producido por el Anticristo o por el Cristo, el acortamiento temporal es un signo del fin del mundo. Sin embargo, comparemos estos fragmentos con este otro del ingeniero eléctrico y empresario alemán, Werner von Siemens, que en 1886 afirma: “Esta ley clara y cognoscible es la de una aceleración constante en nuestro desarrollo cultural. Los períodos de desarrollo, que en tiempos pasados transcurrían durante siglos, que al comienzo de nuestra época todavía precisaban décadas, se consuman hoy en años y encuentran rápidamente su expresión más acabada. Esta es, por una parte, la consecuencia natural de nuestro propio desarrollo cultural..., pero, por otra parte, es el efecto del mismo progreso científico-técnico rejuvenecido”<sup>85</sup>. Formalmente ambas determinaciones temporales parecen ser semejantes, sin embargo, un análisis más detenido nos pone de manifiesto que el texto de la Sibila tiburtina nos remite a un acortamiento del tiempo ante el fin del mundo, mientras que el texto de Siemens remite a una aceleración en el horizonte del progreso. En el texto de la Sibila es el tiempo mismo el que se acorta, mientras que en el texto del ingeniero se aceleran las consecuencias de las innovaciones y mejoras dentro de los mismos lapsos de tiempo.

Desde el siglo XVI en adelante, la noción de acortamiento del tiempo comienza a experimentar una metamorfosis en donde la interpretación apocalíptica, en sus diversas versiones, ya no está presente. El cambio sigue orientado por un horizonte de expectativas en donde los espacios de tiempo se acortan (en el sentido de que en el futuro siempre se sitúan progresos más rápidos), pero, será enriquecido a través de otras situaciones de experiencia que no pueden ser ya interpretadas en sentido cristiano. El núcleo duro de experiencia son los descubrimientos e invenciones de la ciencia y la técnica. Entre el siglo XVI y el siglo XIX, las esperanzas y expectativas, cristianamente estimuladas y utópicamente enriquecidas, conectadas con los descubrimientos e invenciones, son recuperadas crecientemente por la experiencia científico-natural. **Lo que en el Apocalipsis divino es esperado como una decisión secreta supramundana, trascendente, aparece ahora sujeto a la decisión humana que se produce en el curso de una historia construida de forma inmanente, intramundana.** Como veíamos más arriba, Niklas Luhmann nos informa de un cambio importante en las distinciones directrices que estructuran el núcleo que da sentido a la vida de los

---

<sup>82</sup> Ver el trabajo de G. Van der Leeuw, “Primordial Time and Final Time” en J. Campbell (Editor), *Man and time. Eranos Yearbooks*, 1957, 324-351.

<sup>83</sup> Citado por R. Koselleck, *Zeitschichten*, Frankfurt, 2000, 177.

<sup>84</sup> Continúa el texto de la Sibila, Koselleck, opus cit, 177.

<sup>85</sup> Citado por R. Koselleck, opus cit, 178.

individuos en cada época, así, a partir del siglo XVIII, la posición central de la oposición entre **inmanencia/trascendencia** es sustituida por otra: **pasado/futuro**<sup>86</sup>.

En un mundo postdualista, el tiempo no puede mirar “hacia arriba, desde abajo” sino o bien hacia adelante o hacia atrás. La modernidad ha elegido no levantar la vista del futuro, de un futuro presente, de un futuro que es presente en medio de un ritmo acelerado y vertiginoso que le hace decir a Nikolai Gogol que “incluso sin salir de ahí, ya no estamos más ahí”. Cuando existe una experiencia del tiempo inmanente, histórica, “separada” de los ritmos de tiempo de la naturaleza, sin duda alguna, la experiencia de la aceleración del ritmo social configura una nueva modalidad de tiempo, postapocalíptica y postcristiana, específicamente humana. El objetivo de los progresos acelerados es el dominio racional de la naturaleza y de forma creciente también la autoorganización de la sociedad políticamente constituida<sup>87</sup>.

Este proceso creciente de secularización del horizonte de expectativas del futuro lo explica Hans Blumenberg en la obra que publica en 1966: *Die Legitimität der Neuzeit*<sup>88</sup> donde critica la teoría de que la idea del progreso fuera el mero resultado (K. Löwith) de una secularización de la Apocalíptica cristiana, ya que el "futuro" que la moderna idea de progreso anticipa sería concebido como el producto de un proceso inmanente de desarrollo más que como una intervención trascendente comparable al advenimiento del Mesías, el fin del mundo, el Juicio Final, etc. La inflexión de Blumenberg radica en que subraya que el elemento común no fue únicamente la "esperanza", sino una implicación entre la "esperanza" y el "miedo-angustia", como expectativas del progreso intramundano frente al *profectus* teológico. Blumenberg afirma que la idea de progreso procede de dos experiencias formativas primarias tempranas modernas. Por una parte, por la superación del estatus fijo, autorizado de la ciencia aristotélica, por la idea de un progreso científico cooperativo de largo alcance y, por otra parte, por la superación (en los ámbitos de la literatura y el arte) que considera a la literatura y al arte antiguos como modelos permanentemente válidos en favor de la idea de que el arte incorpora el espíritu creativo de cada época, capaz de alcanzar igual autenticidad que las creaciones de los antiguos. En la parte II de la *Legitimidad de la edad moderna*, intitulada "Absolutismo teológico y autoafirmación humana", se pone de manifiesto el importante rol del cristianismo en la emergencia de la posibilidad de "autoafirmación humana", de la que el progreso constituye un modo de implementación.

Dado el absoluto e ilimitado poder de Dios para crear (o destruir) lo que él quiera, con o sin razón -ya que la última razón es “que él lo quiera” (“*Quia voluit*”)-, el mundo actual finito deviene totalmente contingente. Ante esta situación, uno puede persistir alimentando las esperanzas de salvación en el "otro" mundo, esta era la solución medieval oficial, que se conseguía a través de la "gracia" y la predestinación, o bien uno puede intentar alternativamente (experimentalmente, hipotéticamente), construir aquello que pudiera ser posible en este mundo contingente, en la forma de una cierta seguridad y autorealización, "incluso si no existe Dios". Para Blumenberg la idea de un progreso inevitable- tanto trascendente como intramundano- deja paso crecientemente a la de un

---

<sup>86</sup> N. Luhmann, *Soziologie des Risikos*, Berlín, 1990, 48.

<sup>87</sup> Weber, Adorno, Horkheimer y Castoriadis, entre otros suscriben ésta idea.

<sup>88</sup> Me sirvo de la traducción inglesa (*The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, Mass, 1985) de la última edición alemana de *Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M, 1979.

"**progreso posible**"<sup>89</sup> que, en la Edad Moderna, aparece como "la reocupación de las posiciones (de respuesta) que se han convertido en vacantes y cuyas preguntas correspondientes pudieran no ser eliminadas"<sup>90</sup>. Confluyen varios factores que hacen posible ésta noción de progreso posible postulada por Blumenberg:

a) En la parte II, capítulo 2, afirma que "el mundo tiene una cualidad particular para el hombre"- específicamente una cualidad de "ponerle en peligro"-, la cual "prescribe su modo básico de conducta" como "autopreservación"<sup>91</sup>, que reocupa la posición de la idea de providencia divina que determinaba la "cualidad" del mundo para el hombre y así el modo básico de conducta del hombre. La "voluntad de poder" nietzscheana y la concepción del mundo copernicana no son sino diferentes hitos de ese proceso de autopreservación del ser humano frente al "absolutismo de la realidad", aún en la forma de mundo contingente.

b) La forma mecanicista temprano moderna de explicación de la naturaleza, con su "materia" absoluta, reocupa la posición de la forma de explicación nominalista tardomedieval con su "voluntad" absoluta divina<sup>92</sup>. Esto establece el substrato material del mundo como algo sin significado en sí mismo (M.Weber), y consecuentemente como una potencialidad abierta a la disposición racional humana. La idea de que la realidad puede ser atrapada matemáticamente (*res extensa*)<sup>93</sup> para el propósito de la autopreservación articula una actitud de dominio y control del mundo.

c) Blumenberg apunta que con el "progreso", el proceso y el estadio final proyectados por Marx difieren de los procesos religiosos en que su realización se supone que será el resultado de un **proceso humano inmanente** más que una intervención trascendente. El ideal del comunismo, tal como aparece expuesto en *El manifiesto comunista*, supone la recuperación de la posición de la "visión beatífico-salvífica" de la teología cristiana, como una concepción de la realidad que no puede ser decepcionada por la experiencia cristiana<sup>94</sup>. Este finalismo histórico intramundano coincide con otros finalismos<sup>95</sup>, igualmente apocalípticos, que no ofrecen ningún argumento para su posible falsación.

d) Como otro ejemplo de "reocupación" cabe citar que todos los conceptos significativos de la doctrina moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados<sup>96</sup>. La doctrina moderna del Estado, articulada en torno a conceptos como soberanía, *raison d'Etat*, voluntad, decisión, amigo/enemigo, etc, contrasta con el moderno racionalismo que intenta una comprensión de la política en términos de contrato, consentimiento, libertad, ley, derechos. Estos últimos conceptos son consistentes con la "autoafirmación" y el

---

<sup>89</sup> Frente a las concepciones del **progreso inevitable** de los autores evolucionistas citados: Condorcet, Comte, Hegel, Morgan, Tylor, etc.

<sup>90</sup> H. Blumenberg, opus cit, 65. Subrayado del autor.

<sup>91</sup> Blumenberg entiende por autopreservación no "la preservación biológica desnuda y la preservación económica del organismo humano por medios naturalmente disponibles para ello. Significa un programa existencial, según el cual sitúa el hombre su existencia en una situación histórica y se indica a sí mismo cómo va a conducirse con su realidad circundante y que uso hará de las posibilidades que se le han abierto" (opus cit, 143).

<sup>92</sup> H. Blumenberg, opus cit, 151

<sup>93</sup> S. Toulmin, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, 1990, 111

<sup>94</sup> H. Blumenberg, opus cit, 56-7

<sup>95</sup> F. Fukuyama, *El fin de la historia y otros escritos*, Barcelona, 1992

<sup>96</sup> Como ha puesto de manifiesto C. Schmitt, *Political Theology*, Cambridge, Mass, 1985 (original alemán de 1922). Ver parte I, capítulo 8 de *The Legitimacy of the Modern Age*.

individualismo que conlleva, mientras que aquellos que explican la misma noción de Estado sugieren la posibilidad de que el Estado predomine sobre los intereses individuales.

La “**compresión del tiempo**”, otra forma de designar a nuestro tan traído y llevado acortamiento del tiempo, como Harvey y Castells han apuntado ya en plena globalización del capitalismo, se ha conseguido por la concurrencia de varios factores: por el incremento de actividad dentro de la misma unidad de tiempo a través de la introducción de máquinas y de la intensificación del trabajo, sobre todo en los comienzos del capitalismo industrial en el siglo XIX, por la reorganización de las secuencias y el ordenamiento de las actividades –taylorismo, fordismo y toyotismo-, usando los puntos más altos y los más bajos de forma más efectiva a través de la flexibilización, convirtiendo a los trabajadores en *flex timers* y, finalmente, eliminando del proceso todos los tiempos improductivos a través de la fórmula *just-in-time*. Esto configura un tiempo tan comprimido que podemos hablar de escasez de tiempo, por cuanto todos los “aceleradores temporales” descritos han reducido tanto el tiempo circular como el tiempo lineal a un punto, a una marca, a un vacío. Como vio Kandinsky “el punto es la mínima forma temporal”<sup>97</sup>. Nuestra experiencia del tiempo experimenta una creciente fragmentación en la medida en que nuestro futuro deviene más incierto. Incluso hoy día son más factibles ciertas visiones de la catástrofe por el hecho de haber convertido en mucho más probable lo que resultaba hasta hace poco improbable. De hecho, como acertadamente apunta Ulrich Beck, hoy día manufacturamos incertidumbres socialmente<sup>98</sup>. Ya no poseemos las certidumbres<sup>99</sup> de un futuro radiante y de una salvación final como destino de la historia. El tiempo lineal nos conduce a una experiencia paradójica de transiciones que tiene mucho que ver con aquella “dialéctica de lo más nuevo y siempre lo mismo”, con la que Walter Benjamin caracterizaba a la modernidad avanzada en los *Passagen Werk*. Tan fuerte es la pretensión de la novedad de la novedad sin fin que el presente se convierte indefectiblemente en el ayer del mañana “a la velocidad de la luz”. Es tal la velocidad de cambio de un modelo de ropa, de un coche, de un mueble, de la fachada de una casa, del *look* de una persona o incluso de su ideología, de su religión, de su sexo y de su pareja, que estamos inmersos en medio de un movimiento entre puntos desconectados, una secuencia de momentos que fluyen y cuyo significado radica en que el futuro del presente desaparece como desapareció el pasado del presente, reduciéndose el presente a una mera marca, a un **punto** dentro de una serie abstracta de puntos en la que el anterior y el posterior nada tienen que ver entre sí. Es como si el último punto hiciera *tabula rasa* del que le precedía en la serie. Es precisamente esta experiencia, nuestra percepción del tiempo como una secuencia discontinua asimilable a un punto.

Con los nuevos “aceleradores”, socialmente creados, se configura un nuevo tipo de temporalidad histórica en donde el topos finalista de la concepción apocalíptica cristiana, como el Juicio Final, la Gran Crisis final, es secularizado en acontecimientos apropiadores como son las grandes revoluciones político-sociales americana, inglesa y francesa, y, coextensivamente, las posteriores revoluciones rusa y china. “Los eventos de 1789 pretendían ser una revuelta contra el sometimiento, es decir, contra la coerción a la inmovilidad simbolizada por la servidumbre feudal (que persisten en muchos regímenes)- una revuelta contra el confinamiento arbitrario y la obligación de residir en un lugar. Pero, nadie pudo sospechar que “la conquista de la libertad de ir y venir”, tan

---

<sup>97</sup> V. Kandinsky, *Punto y línea sobre el plano*, Barcelona, 1996, 30.

<sup>98</sup> Ver uno de sus escritos más recientes: *World Risk Society*, Londres, 1999, 19 y ss.

<sup>99</sup> Ver al respecto la posición del premio Nobel de Física, Ilya Prigogine, en su obra: *El fin de las certidumbres*, Madrid, 1997.

grata a Montaigne, podría, con maña, convertirse en una obligación de movilidad”<sup>100</sup>. De aquí podemos entresacar tres casos posibles de aceleración histórica. En primer lugar, como acortamiento temporal de ciertas expectativas finalistas, los procesos de aceleración permanecen como postulado siempre posible y pueden ser rellenados con nuevos contenidos. En este caso se trataría de un concepto repetible de **expectativa**. En segundo lugar, la aceleración puede ser derivada en comparación con racimos de acontecimientos pasados, siendo, por tanto, empíricamente verificable y tales datos pueden servir para la planificación ulterior. En este caso estaríamos hablando de un concepto de **experiencia**. Finalmente, existe una combinación de ambas posibilidades, como se pone de manifiesto hoy en la posición técnico-industrial que han alcanzado los países desarrollados en el pasado, y que esperan alcanzar en el futuro algunos países desarrollados. De aquí se sigue que la capacidad de recuperación sólo puede ser alcanzada a través de la aceleración, puesto que coexisten en una especie de contemporaneidad de no contemporáneos, tanto experiencia como expectativa, en un clima potencial de conflicto. En el trasfondo se sitúa el encogimiento que afecta tanto a la experiencia como a la expectativa y cuya diferencia sólo se puede reducir o hacer desaparecer por medio de la aceleración. Para resolver los problemas que genera la aceleración del tiempo, la sociedad recomienda más aceleración, con las ambivalentes consecuencias que comporta.

Podemos resumir este concepto de aceleración a través de tres curvas temporales exponenciales:

1. Desde hace cinco billones de años, el globo terráqueo tiene una corteza sólida, desde hace un billón de años existe vida orgánica en la tierra, desde hace diez millones de años existe vida humana, y desde hace dos millones de años se datan los primeros instrumentos fabricados.
2. La segunda curva exponencial describe las primeras manifestaciones de arte genuino hace 30.000 años, el surgimiento de la agricultura y la ganadería data de hace 10.000 años, de hace 6.000 años data la cultura de las ciudades.
3. En la tercera curva exponencial se incluye la sociedad industrial moderna desde hace 300 años. La curva de aceleración se manifiesta a través de dos series de datos. Primero, la comunicación de la información se ha acelerado de tal manera que la identidad del acontecimiento y su noticia tienen nos sitúan ante la ruptura de cualquier frontera espacio-temporal. Segundo, la aceleración de la circulación dentro del globo terráqueo unifica el tiempo y el espacio, al prescindir del lugar, del aquí y del ahora, creando una contextura espacio-temporal del tipo “ahora-en todos los sitios”. Al mismo tiempo, ésta curva exponencial multiplica la fuerza de autodestrucción. Con el incremento exponencial de posibilidades, también se produce un crecimiento exponencial de los riesgos, radicando aquí otra faceta de la crisis social, en la multiplicación de los riesgos<sup>101</sup>: económicos, políticos, ecológicos, etc.

El tema de la discontinuidad vemos que es nuclear en la modernidad, en ese tiempo como decía Koselleck, que comienza a forjarse inexorablemente a partir del siglo XVIII, liberando toda una serie de fuerzas políticas, económicas y culturales que van mucho más allá de las capacidades de control de que dispone la sociedad pre e industrial. Dicho en

---

<sup>100</sup> P. Virilio, *Speed and Politics*, Nueva, York, 1986, 29-30

<sup>101</sup> U. Beck, *Risikogesellschaft*, Frankfurt/M, 1986, 7-10.

terminología automovilística, podríamos decir que los “**aceleradores**” sociales son mucho más potentes que los “**frenos**” que pueden asegurar y controlar la velocidad desplegada por las relaciones sociales. Aquí se genera una importante discontinuidad entre la expectativa de una aceleración sin fin y la experiencia de una aceleración de-limitada por el concepto de seguridad que produce cada sociedad<sup>102</sup>.

Cuarto. **Las consecuencias no deseadas de la aceleración y la compresión del tiempo.**<sup>103</sup> El control del tiempo, ejercido ahora por la propia sociedad, no por Dios ni por el emperador dueño del tiempo, como ocurría en China hace 4000 años, tiene muchas facetas. Tradicionalmente el tiempo ha pautado, a través de dispositivos como el calendario, el horario y el reloj, el ritmo de las actividades sociales. A partir del siglo XIV ya se configura un tiempo métrico abstracto, uniforme, descontextualizado e invariable que pauta, ya a partir del siglo XVI, no sólo el ritmo de cada Estado nacional, sino que funge como estándar global, por cuanto globalizado y por cuanto globalizante. El haber situado el meridiano de Greenwich como la divisoria este-oeste, gracias a la pujanza que el Imperio británico tuvo en el siglo XIX, crea asimismo un sistema de coordinación temporal universal a través de los usos horarios. No obstante, debemos tener presente que, con todas las mutaciones que ha experimentado el tiempo social y que aquí intentamos describir someramente, el tiempo no es un flujo homogéneo en el que todos los contenidos de la realidad –los átomos, los agujeros negros y las estrellas, los organismos vivos, las funciones de la mente humana, las de la sociedad y las de Dios- toman parte igualmente. Existen sistemas que difieren sustancialmente en complejidad y que realizan sus funciones dentro de **tiempos cualitativamente diferentes**<sup>104</sup>. La realidad compleja está constituida de una pluralidad de tiempos, conectados los unos con los otros según articulaciones sutiles y múltiples. La historia, sea la de un ser vivo o la de una sociedad, no podrá jamás ser reducida a la monótona sencillez de un tiempo único. El problema radica en que las revoluciones de aceleración ocurridas dentro del tiempo social y que configuran el tiempo social están afectando de forma negativa a los otros tiempos. Así, la aceleración y la compresión del tiempo social afectan a la naturaleza, tanto a la interna como a la externa, ambas colonizadas y tratadas como puras externalidades objeto de control y dominio.

En lo que concierne a la revolución en el transporte, podemos decir que con el transporte público de masas y con la propiedad privada (y corporativa) del coche, la velocidad alcanzada por el modo de transporte se ha convertido en una expectativa, elevada casi al estatus de derecho humano. Cuando, ante las protestas de los usuarios, se trata de mitigar los efectos contaminantes y los atascos de tráfico originados por el transporte en carretera resulta casi imposible desmantelar el poder de seducción que ejerce ese cóctel compuesto por la libertad individual, el dinero y la velocidad, simbolizado en la cultura del coche. Si la autopista y el coche<sup>105</sup> son los grandes símbolos de modernización, habiendo desplazado al ferrocarril, al menos por ahora, es difícil para el sistema impedir las iras de los airados usuarios a menos que les prometa

---

<sup>102</sup> U. Beck ha investigado este problema en su idea de una modernización reflexiva. Ver su trabajo *Die Erfindung des Politischen*, Frankfurt, 1993.

<sup>103</sup> Barbara Adam ha desarrollado este aspecto en “Reflexive Modernization Temporalized”, *Theory, Culture and Society*, 20, 2, 2003, 68 y ss.

<sup>104</sup> Ver sobre esta idea los trabajos de la propia B. Adam, especialmente, *Timescapes*, Londres, 1998, así como los de J. T. Fraser, sobre todo: *Of Time, Passion and Knowledge*, Nueva York, 1975 y *Time: The Familiar Stranger*, Amherst, Mass, 1987.

<sup>105</sup> Ver el interesante trabajo de D. Riesman, “El automóvil en los Estados Unidos” en *Abundancia, ¿para qué?*, México D. F., 1965, 277 y ss.

más y mejores carreteras, siendo común la imagen del ministro de Transportes y el de Industria inaugurando nuevas carreteras o nuevas plantas de ensamblaje de coches, extendiéndose así la perversa necesidad de la necesidad de crear nuevas necesidades enormemente ambivalentes, es decir, más carreteras y más coches. ¿Quién dice que no, históricamente hablando, al Ford T, al Escarabajo de VW, al Seiscientos de SEAT, al Golf de VW nuevamente o al Megane de Renault, cuando el coche todavía forma parte de la más profunda mitología del hombre moderno, **la libertad en movimiento**?! El incremento en el dominio de la velocidad nos sitúa ante la falta de control que generan sus consecuencias perversas.

En lo que concierne a la revolución en las transmisiones, el movimiento de información no sólo ha sido descontextualizado -al crear esa nueva situación postmetafísicamente problemática del “ahora en todos los sitios”, algo que está en todos los sitios y en ninguno- sino desmaterializado, con el resultado de que el poder de lo no-material y lo virtual está en ascenso, lo que significa que algo que ocurre en Bagdad o en la central nuclear de Chernobil en Ucrania es tan íntimo para mí como la vida de mis hijos o de mis vecinos. El ciclo de comunicación es completo hoy, producción, transmisión y recepción en un instante, las imágenes en directo de una bomba que explota, del parto de una ballena, la caída de las Torres Gemelas, etc, nos avisan de que el mundo ya no es tan enorme como nos parecía sino que se nos ha quedado pequeño, porque lo hemos saturado; si combinamos esto con la simultaneidad de multitud de relaciones vinculadas a Internet, tenemos planteado el problema de la saturación de las relaciones sociales, del embotamiento de nuestro sistema psíquico y del acrecentamiento de la vida nerviosa en la gran urbe o metrópolis, del que justo hace ahora un siglo comenzó a hablar Georg Simmel. **El nuevo nivel de interconexión eleva la fragilidad de las relaciones sociales.**<sup>106</sup> Un aumento de la velocidad combinado con conexiones múltiples, simultáneas y reflexivas, sin embargo, crea problemas en el nivel de percepción, comprensión, expectativas y acción<sup>107</sup>. Si consideramos el tráfico de bienes y el tráfico financiero de acciones y empréstitos, tenemos que subrayar un dato importante –el comercio del tiempo de inversión y ganancia *ad futurum* estimado en 18 trillones de Euros en 1999 iguala el stock de capital fijo productivo de todo el mundo- y una diferencia que se deriva del dato anterior. Mientras el comercio en bienes requiere el florecimiento de una estabilidad económica y financiera, la especulación con el comercio del tiempo de inversión y ganancia requiere volatilidad, cuanto mayor la volatilidad mayor la posibilidad de extraer ganancias sustanciosas y rápidas. Así, “el control del futuro para obtener beneficios en el presente, en un contexto de instantaneidad interconectiva, una vez más está acompañado por una pérdida de control que parece ser igual al incremento en el control del dominio”<sup>108</sup>.

La modificación genética, científicamente conducida, no por un azar de la naturaleza, porque precisamente eso es lo que se trata de evitar, controla el tiempo al nivel de la **reproducción**, lo que significa que controla la vida y la temporalidad del ser. La tecnología genética tiene el potencial de realizar el sueño de los racionalizadores, y algo más. El sueño de estos se cifra en el control preciso de la **reproducción** y en el cambio instantáneo en cantidades ilimitadas. Los avances masivos en el control del tiempo genético en el laboratorio no se equiparan con el control sobre los organismos reproductores modificados genéticamente una vez actuando libremente en el entorno.

---

<sup>106</sup> M. Poster, *The Mode of Information*, Londres, 1990, 3.

<sup>107</sup> B. Adam, “Reflexive Modernization Temporalized”, *TCS*, 20, 2, 2003, , 70.

<sup>108</sup> B. Adam, opus cit, 70.

De lo humano, demasiado humano, hemos dado un pasado de gigante que nos sitúa “más allá” de lo humano, pero, sin saber con certeza si hablamos de lo suprahumano o de algo a medias del tipo Frankenstein. Los efectos de largo alcance en las especies y sus entornos se adivinan ambivalentes, tanto en los humanos como en el reino animal – por ejemplo, pollos y pavos más grandes- y vegetal –granos de maíz más grandes y resistentes a la enfermedad- modificados genéticamente<sup>109</sup>. El Prometeo desencadenado ha hecho realidad el sueño de su nuevo creador, el hombre, ir más allá de los límites que definían clásicamente al ser humano. A dónde llegue es algo que es pronto para desvelar. El aumento exponencial en el incremento del umbral de contingencia manufacturado por el hombre en la modernidad le hace decir a Bauman que “*no one seems to be in control*”. O lo que es peor, no está claro, bajo estas circunstancias, qué podría significar tener la situación bajo control<sup>110</sup>. **Todo podría cambiar, y de hecho cambia, como vemos, pero nada puede hacerse para impedirlo. Ante ésta situación, la solidaridad de destino socialmente creado no es una cuestión de elección**<sup>111</sup>. De aquí que palabras como instantaneidad, volatilidad, efímero, líquido, configuren la nueva semántica del cambio social acelerado.

Quinto. **La colonización a través del tiempo y del propio tiempo.** El tiempo universal coordinado –con los usos horarios- representado por el cómputo del reloj y su aplicación industrial al mercado, que nacen en el occidente europeo, se han exportado a todos los lugares del planeta. Cuando las manufacturas holandesas y británicas y más tarde alemanas y francesas, en el siglo XIX, surcan los océanos y alcanzan los lugares más recónditos de la tierra, cuando el ferrocarril se desplaza del este hacia el oeste en el siglo XIX en Estados Unidos, no se está colonizando sólo espacio, sino espacio **a través del tiempo**, incluso la colonización de la luna y, coextensivamente, de cualquier otro planeta, en realidad es una colonización a través del tiempo, una carrera tecnológica por conquistar nuevas *terras incógnitas* contra el tiempo. Sin embargo, cuando la investigación genética está redefiniendo el alcance de la vida humana, el cuándo y el hasta cuándo, esto ya representa una colonización **del tiempo**, porque los avances científico-técnicos crean un nuevo concepto y, por primera vez, se manufactura en el laboratorio, al margen de la naturaleza, un nuevo tiempo individual, del que no está escrito más que el comienzo. En el primer verso del Génesis, se dice que al comienzo era la **luz**, Goethe, en su Primer Fausto, nos dice que al comienzo era la **acción**, y es ésta acción la que ha engendrado de forma autoconsciente el preludio de una nueva temporalidad humana, desde lo humano, más allá de “lo humano”.

Querido lector, al final ya de éste trabajo, me da la impresión de haber acompañado a Luke Sky Walker y al capitán Solo en El Halcón Milenario viajando más rápido que la velocidad de la luz para llegar al momento inicial en que anunciaba con Virilio que “llegará el día en que el día no llegue”. Quizás, ahora, después de haberle quitado toda la carga apocalíptica y escatológica al acortamiento del tiempo, nos demos cuenta de que la gran mutación moderna del tiempo es la que lleva a su extinción, para crear de sus cenizas otro tiempo, quizás como cuando interrogaban a Agustín de Hipona: “¿Qué es, entonces, el tiempo?. Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicárselo a quién me lo pregunta, no lo sé. Sin embargo, con toda seguridad afirmo

---

<sup>109</sup> Ver el interesante trabajo de J. Larión, “Alimentos modificados genéticamente: el caso del arroz y del maíz”, *Inguruak*, 35, 2003, que nos informa de la lucha entre las comunidades científicas por construir un concepto de “bueno para comer” porque es “científicamente verdadero”.

<sup>110</sup> Z. Bauman, *Globalization*, Londres, 1998, 58.

<sup>111</sup> Z. Bauman, *Society under Siege*, Londres, 2002, 16, 18.

saber que, si nada pasase, no habría tiempo pasado, y que si nada sobreviniese, no habría tiempo futuro, y que si nada hubiese, no habría tiempo presente.....Aquellos dos tiempos, pues, el pasado y el futuro, ¿cómo son, puesto que el pasado ya no es, y el futuro no es aún?. En cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a pretérito, ya no sería tiempo sino eternidad. Sí, pues, al presente, lo que le hace que sea tiempo es que va a dar al pasado, ¿cómo decimos también que él es, si la razón por la que es, es que no será, de modo que, en realidad, no podemos decir en verdad que el tiempo es, sino porque tiende a no ser?”<sup>112</sup>.

---

<sup>112</sup> San Agustín, *Confesiones*, México D. F., 1982, Capítulo XIV, 17.