

Sociológica, año 22, número 64, pp. 227-240
Mayo-agosto de 2007

Una mirada, tres tiempos. El tiempo en la propuesta del sociólogo Anthony Giddens¹ Adriana García*

¿Qué es, pues, el tiempo?
Cuando nadie me lo pregunta, lo sé;
cuando se trata de explicarlo, ya no lo sé.
SAN AGUSTÍN, *Confesiones*.

En este escrito quiero presentar mi interpretación acerca de tres diferentes tipos de “tiempo” que aparecen en la obra del sociólogo inglés —que además fue asesor del ex primer ministro de la Gran Bretaña, Tony Blair—, Anthony Giddens.

Parece paradójico hablar de tres tipos de tiempo, pero —y ese es el supuesto detrás de este escrito— el tiempo, como muchos sociólogos lo comparten, es algo que se construye. No es algo que esté ahí y nosotros en él. El tiempo ha sido trabajado —a veces— como una condición de posibilidad de la experiencia (como en el caso de Kant), otras veces como un producto



¹ Este escrito fue presentado originalmente en el “Ciclo de conferencias interdisciplinarias sobre el tiempo”, el 9 de octubre de 2004. Tales conferencias fueron organizadas por la Asociación interamericana sobre estudios del tiempo, A. C., cuyo actual presidente es el maestro Martín Ángel Rosales Salazar.

* Profesora-investigadora del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco. Correo electrónico: agarcia@correo.uam.azc.mx.

humano que se fabrica y manipula, y otras más como un carril inexorable por el que circulamos los seres humanos como especie.

De esta forma, el tiempo depende de la mirada –de nuestra mirada– y ésta puede ser subjetiva (como el tiempo interno, la *durée* de Henri Bergson), o construida por una disciplina (una mirada social).

Aquí queremos proponer que Anthony Giddens implícitamente recupera tres miradas (formas de ver el tiempo) que se relacionan con tres disciplinas: la filosofía, la sociología y la historia.

EL TIEMPO EN LA TEORÍA SOCIAL

Antes de iniciar con este tema es necesario aclarar algo que afirmé líneas arriba: “los tiempos” se relacionan con tres disciplinas: la filosofía, la sociología y la historia. Y este primer apartado se intitula “El tiempo en la teoría social” en lugar de “El tiempo en la filosofía”. Lo anterior no es una errata, ya que responde a la propuesta de Anthony Giddens, para quien la sociología –al igual que todas las ciencias sociales– requiere de una teoría social. Para él una teoría social² es una *metateoría* que busca proponer los puntos esenciales de observación para cualquier disciplina social. Esta propuesta metateórica está íntimamente relacionada con la filosofía, de tal suerte que cuando Giddens la construye muchos de sus supuestos provienen de esta rama del conocimiento.

Su propuesta del tiempo en su “teoría social” (que es la de la estructuración) abrevia de fuentes filosóficas y, por ello, podemos decir que habla de un tiempo *filosófico*, y que éste proviene de la propuesta de Martin Heidegger.

* * *

Antes de plantear cómo Giddens retoma la propuesta de Heidegger, quiero explicar por qué se vio impulsado a retomar una formulación filosófica de tal naturaleza. Brevemente podemos comentar que el sociólogo anglosajón, dado su proyecto de generar una nueva teoría social, revisa una gran variedad de propuestas teóricas, ubicando sus coincidencias y sus deficiencias. Entre éstas últimas se encuentra con

² Una teoría social, según Giddens, “abarca cuestiones que [...] son asunto de todas las ciencias sociales” (1995: 18).

la conceptualización del tiempo. Como veremos, el tiempo para él es esencial para generar una imagen de sociedad que pueda ser comprendida satisfactoriamente. No nos detendremos aquí a revisar las críticas a todos los autores que pertenecen a lo que él denomina el *estructuralismo*,³ sino simplemente en la que hace a dos de ellos. Éstos últimos señalan, según precisa el autor inglés, problemas clave en relación con el tiempo, aunque no logran solucionarlos.

Uno de ellos es Ferdinand de Saussure. Como ya lo apunta Giddens en su libro *Central Problems in Social Theory*, publicado en 1979, la propuesta de Saussure con respecto a la *langue* y la *parole* resulta especialmente importante para capturar el problema del tiempo. Para el pensador anglosajón esta distinción busca aprehender lo durable y lo efímero del lenguaje.⁴ La *langue* es para Saussure el conjunto de reglas de enunciación, conjugación, combinación de palabras que el hablante utiliza al hablar (aunque no las verbalice), y la *parole* son los “actos de habla”, los “decires” actualizados de los hablantes y que, por tanto, son diferentes en cada ocasión. Sin embargo, dirá Giddens, el autor no logra explicar cómo se logra un tránsito de la *langue* a la *parole*; de lo diacrónico a lo sincrónico. Es decir, cómo es que lo efímero constituye lo durable y viceversa. ¿Cómo se comunican o retroalimentan lo perdurable con lo situado en un momento particular? Para Giddens, este asunto no queda resuelto en la propuesta de Saussure (Giddens, 1979: 10-16).

Otro autor que citaremos es Claude Lévi-Strauss. Entre sus logros, afirma Giddens, está su rompimiento con la idea de que la historia (como recopilación de sucesos) es la única que puede capturar el tiempo. Y ello lo hace al exponer cómo los mitos son entidades que concentran “tiempo” como tradición y como posibilidad inacabable de interpretación. Giddens valora, además, su interpretación del tiempo reversible, que se da en lo que Lévi-Strauss denomina culturas “frías”.⁵ En éstas la tradición prevalece en la regulación de la vida de los individuos y la repetición y no el cambio parecen la regla. Sin embargo, el énfasis del autor francés en lo estructural –asegura Giddens– le impide dar cuenta de los procesos sociales (lineales o recursivos)

³ Que incluyen a autores como Ferdinand de Saussure, Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan y Michel Foucault.

⁴ Que es justamente el problema que le interesa resolver a Giddens en la teoría social: ¿Cómo la sociedad perdura y, al mismo tiempo, cambia?

⁵ Culturas en que la tradición predomina y los cambios son casi nulos.

como algo logrado por los individuos (Giddens, 1979: 21-30). Así, el tiempo, la temporalidad –según la interpretación que hace Giddens de Lévi-Strauss– sería algo externo a los individuos que aparece para limitarlos.

Giddens reconoce los valiosos aportes de los estructuralistas mencionados con respecto al tiempo. Sin embargo, a su modo de ver no resuelven, por un lado, la conexión entre lo sincrónico y lo diacrónico, lo situado con lo que continúa y, por el otro, la participación del agente en la elaboración del propio tiempo y, con ello, en la elaboración del transcurrir social. Para Giddens, una teoría social debe compaginar a los actores situados realizando prácticas intencionales (efímeras) con la replicación de éstas, que formarán estructuras perdurables. Esto es, el objetivo de su propuesta teórica es preservar la praxis cotidiana (no robotizada, siempre nueva) y al mismo tiempo una sociedad que continúa –que aunque desaparece a cada instante deja huellas de su ser y, por ello, puede reaparecer gracias a los actores. De esta forma, el problema central para la comprensión de las sociedades ya no es cómo es posible el orden social, al estilo de Talcott Parsons. El problema es de continuidad espacio-temporal, es decir, acerca de cómo a pesar de la ausencia en el espacio existe una continuidad en el tiempo (Giddens, 1999: 23). Por ello busca en Martin Heidegger la propuesta que le permitirá solucionar su dilema.

* * *

Para entender cabalmente qué es lo que retoma Giddens del filósofo Martin Heidegger será necesario regresar a Edmund Husserl, uno de los maestros del autor alemán. Como es de sobra conocido, Husserl trabajó con gran profundidad el tema del tiempo. En su texto *Leciones sobre la conciencia del tiempo inmanente* habla de la conciencia, del ego, en el cual la temporalidad es posible dada la ininterrumpida intencionalidad (*atencionalidad*) de la conciencia (por supuesto, hablamos de un tiempo subjetivo). En esta ininterrumpida atencionalidad podemos, afirma Husserl, percibir *objetos temporales*. El ejemplo que utiliza es el de la música. Cuando escuchamos una pieza musical no oímos una nota inconexa a cada instante, sino que la melodía “se constituye en un continuo de actos que, por una parte, es recuerdo; [aunque] por otra más pequeña, puntual, es percepción [la nota, diríamos nosotros] y, por una tercera, es expectativa” (Husserl, 1959: 70). En otras palabras, pasado (el recuerdo), presente (la percepción) y futuro (la

expectativa) se reúnen en el presente (pasado/presente, presente/presente y futuro/presente) para generar el objeto temporal que es la melodía.

Este enunciado de Husserl fue retomado por Heidegger en una propuesta más compleja y que intenta ir más allá de la fenomenología de la conciencia. En términos muy simples este último pensador retoma el pasado, el presente y el futuro en el “siendo” (Heidegger, 2003: 424-425). Es decir, en un gerundio que se mantiene en el mundo en una continuidad imparabile proyectada hasta la muerte. Para Heidegger existen los *Seiende*, esto es, los entes, seres siendo. Seres siendo en un espacio. El ser humano es un ser siendo especial, es un *Dasein* (un *ser-ahí*), un ser proyectado a la muerte, con conciencia de su finitud. Un ser que existe –existiendo como la posibilidad de un no-aún. Un *Dasein* que no es una sucesión de presentes (no es, es, es, es) sino un sido siendo, ser siendo, “esperando” siendo. Un ser que en el presente trae el pasado, el presente y el futuro. Además, es un ser en el mundo (no en la conciencia o gracias a la conciencia). Por ejemplo, cuando se utiliza una herramienta, ello implica saber qué es, para qué sirve en ese momento, para qué se va a utilizar. De esta forma, el *Dasein* es en el mundo, es en el sentido y su sentido es en la temporalidad.

Los planteamientos heideggerianos, anteriormente presentados de forma sumamente esquemática, le permiten a Giddens,⁶ según él mismo afirma, conectar lo diacrónico (lo que continúa a través de la historia) con lo sincrónico (la forma presente). Y ello es así porque, si en el presente está contenido el futuro como posibilidad y la recuperación del pasado está en el presente, es decir, si el *Dasein* no es una sucesión de presentes, entonces lo más o menos permanente se une a lo momentáneo. La presencialidad tiene contenida la posibilidad futura y, por tanto, la posibilidad de presenciar lo sido y así “recuperarlo”. Giddens afirma que las estructuras (que son reglas y recursos)⁷ sólo existen en presente al ponerlas en práctica los agentes. Estos últimos saben de esas estructuras, ya que éstas existen como huellas mnémicas en la mente de los agentes. Si miramos retrospectivamente hasta Husserl (que como ya decíamos es un primer fun-

⁶ Cabe mencionar que Giddens no comparte el planteamiento de Heidegger del *Dasein* como un ser para la muerte y que, por ende, genera toda una posición moral ante la vida, planteamiento que aparece en *El ser y el tiempo*.

⁷ Reglas que pueden ser de varios tipos y cuya enunciación es ya una interpretación, y recursos que podrían ser de autoridad o materiales (Giddens, 1995: capítulos 1 y 4).

damento de la propuesta de Heidegger) podemos observar que para él la conciencia mnémica implica la posibilidad de actualizar retenciones, es decir, de recordar. Sin embargo, sólo se recuerda en el presente, trayendo a la presencia la retención. Entonces, podríamos entender que el agente reproduzca las estructuras si posee estas huellas mnémicas y puede retrotraerlas al presente, actuar mediante ellas y, al mismo tiempo, reproducirlas⁸ y proyectarlas al futuro.

Así, podemos decir que en este nivel filosófico esta proyección al futuro como posibilidad (debido a la conciencia de finitud del *Dasein*) le permite ver que el tiempo no es una sucesión de presentes (como parecía en la sincronía) sino un ser siendo (con su pasado y su futuro), lo cual disuelve la división entre ambos momentos.

Con los elementos anteriores, podemos reconstruir la tipología que Giddens propone con respecto al tiempo en este nivel. Plantea un *tiempo irreversible*, que deduce de la propuesta de Heidegger de la conciencia de finitud del *Dasein*. Este tiempo implica un deterioro biológico compartido por los seres humanos hasta su muerte (la muerte de cada ser-ahí). Plantea también un *tiempo reversible* (cuya aceptación retoma de Lévi-Strauss) y que es el tiempo de lo cotidiano, un tiempo que para él se repite en forma de rutinas que los agentes tienen, mismas que pueden estar fundamentadas en la tradición o en los hábitos. Este tiempo cotidiano permite ver a la historia no como cambio sino como repetición, es decir, como un proceso no lineal.

El estrato final es el de la *longue durée* o temporalidad de las instituciones, donde el *tiempo también es reversible*, lo cual permite pensar en la continuación de esas instituciones (Giddens, 1995: 34-35). El estrato de la *longue durée* involucra, en parte, el supuesto heideggeriano que dice: “Sólo en la medida en que el *Dasein* es, puede ser como sido”. Es decir, el *Dasein*, el ser-ahí –y diría Heidegger el ser-ahí auténtico– proyectado al futuro por su conciencia de finitud, al ser, al estar ahí, retiene el pasado, una imagen de pasado que lleva al futuro: “Sin memoria no hay esperanza”, afirma Heidegger en una carta a Charles Aders en 1823.

En este sentido, Giddens pretende dar solución a los dos problemas que quedaban sin resolver en las propuestas de los autores estructuralistas mencionados. Por un lado, la conexión de lo efímero

⁸ No obstante, es preciso tomar en cuenta que Husserl está hablando desde una conciencia que se proyecta intencionalmente y no desde un *Dasein* que es, está, actúa en un mundo.

con lo que trasciende y, por el otro, la participación de los sujetos humanos tanto en la continuidad social como en la generación de su actuar presente.

Ahora bien, ¿cómo esa imagen de pasado, esas estructuras, esas huellas mnémicas se vuelven una necesidad, y no reactiva sino intencional? Ello nos llevaría a revisar la construcción que elabora Giddens acerca de la psicología del individuo y nos alejaría del tema del tiempo. Baste aquí su mera enunciación como una cuestión que la dilucidación del concepto de tiempo no resuelve.

* * *

Antes de continuar es pertinente afirmar que aunque el eje rector de este escrito es el tiempo, en los “tiempos” filosófico y sociológico es imposible dejar de lado o separar al *espacio* de la propia categorización. Para Heidegger el *Dasein* es un ser-ahí, un ser-en-el-mundo, es decir, existe en un lugar. Para Giddens esta posición es muy importante, ya que las estructuras sólo existen en el presente, en el momento en que son “presenciadas” por hombres situados en un espacio, con cuerpo (y, por tanto, con limitaciones). De igual forma, en el nivel sociológico, como se apreciará más adelante, hablar de un tiempo construido es al mismo tiempo hablar de un espacio construido socialmente. Dado que nuestro tema está centrado en el tiempo, no se abordará todo lo referente al espacio, entendiendo que esta delimitación se separa necesariamente de las posturas tanto de Giddens como de Heidegger, quienes justamente pretenden anudar tiempo y espacio.

EL TIEMPO SOCIOLÓGICO

En el caso del tiempo como algo sociológico conviene introducir brevemente la propuesta de Norbert Elias.⁹ Es relevante porque me parece netamente sociológica. Sostengo lo anterior porque Elias explica

⁹ Sin embargo, hay que tener mucho cuidado con la propuesta de Elias, ya que está enmarcada en una propuesta evolucionista y Giddens enfáticamente rechaza cualquier visión de este tipo. El problema que encuentra Giddens en este tipo de propuestas es que entrañan una serie de peligros: 1) que exista una comprensión unilineal, es decir, que se definan los cambios de la sociedad como una línea por donde pasa la humanidad: del feudalismo al capitalismo al socialismo, en donde se pone un cierto prototipo como “el modelo evolutivo” a partir del cual las sociedades deben pasar por los estadios propios del prototipo para evolucionar; así, se habla por ejemplo de que una transición a la democracia debe pasar por x, y, y z, que son los pasos

el tiempo como una “síntesis simbólica de alto nivel” (Elias, 1984: 26). Esto es, el tiempo es una construcción social, simbólica, que evolutivamente ha ido cambiando. Para Elias la gran confusión ha sido la de cosificar el tiempo, fetichizarlo y, además, separarlo en dos esferas, con dos posibilidades de análisis: una desde la física y la otra desde la filosofía (Elias, 1984: 37-39). La fetichización del tiempo implica “olvidar” que a través de generaciones se ha desarrollado tanto el concepto de tiempo como el tiempo mismo (como forma de constreñimiento, de disciplina que se va interiorizando). Para fundamentar su posición, el autor alemán estudia cómo el tiempo es una medida homogénea que permite medir lo diferente (como el dinero para las mercancías, que es una unidad similar que sirve para intercambiar diversidad de cosas). Este tema lo estudia, por ejemplo, en Galileo,¹⁰ en los griegos (que inventan un reloj de arena para poder medir los discursos y permitir a los hablantes un “tiempo” igual en el uso de la palabra), y en la construcción del calendario a través de los siglos.¹¹ Lo que se rescata de estas recopilaciones tan diversas es cómo el tiempo se construye como una necesidad de comparar lo dispar y así poder regularlo. No es que a un hombre genial se le haya ocurrido esa posibilidad de regulación y control, sino que fue un proceso evolutivo, el cual a la fecha se traduce en un control cada vez más minucioso de eso que llamamos tiempo (los días están divididos en horas, segun-

seguidos por x (que es el prototipo de país democrático); 2) que exista una comprensión “homológica”, es decir, homologar estados de evolución social con el desarrollo de la personalidad individual. Como en el caso de Elias donde, según el estado de evolución social, el individuo pasa de una coerción externa a una interiorización de la coerción (una coerción más sutil, medida, equilibrada, pacífica; (Elias, 1984: 32). Giddens afirma que esto último implicaría sostener que las sociedades anteriores son menos complejas, como si los individuos estuvieran en un estadio de infantilización. Para Giddens las sociedades antiguas son igual de complejas que las modernas; 3) que se produzca una *ilusión normativa*, la cual se identifica con una economía más desarrollada, un mayor poder militar, una superioridad moral en escala evolutiva; 4) que ocurra una distorsión temporal, es decir, una confusión de la historia con la historicidad, o en otras palabras, que se piense que la historia es sólo cambio social y no también un transcurrir del tiempo (Giddens: 1995, 240-242).

¹⁰ Quién al hacer sus experimentos sobre la velocidad utiliza el escurrir del agua y la cantidad de agua escurrida para medir “el tiempo”. Esto es, usa una medida que representa otra cosa de lo medido.

¹¹ Incluso a nivel anecdótico resulta interesante el seguimiento que Elias hace sobre el calendario. Citamos a continuación un ejemplo: “Según parece, el rey Carlos IX de Francia decidió en 1563, después de algunas discusiones, imponer a la sociedad francesa una fecha única para que empezase el año (el 1º de enero). El edicto entró en vigor en 1566 y rompió con la tradición más o menos oficial que vinculaba el inicio del año con la fiesta de la Pascua. En virtud de tal disposición, el año 1566, que empezó el 14 de abril y terminó el 31 de diciembre, tuvo sólo ocho meses y 17 días...” (Elias, 1984: 66).

dos; una diferencia en minutos puede implicar llegar “tarde” al trabajo o no entrar a una clase). Para Elias, el tiempo cumple funciones coordinadoras e integradoras (1984: 64). Es decir, todos pasamos por un proceso de aprendizaje cuya culminación es saber qué hora es, a qué hora tenemos que estar en tal lugar, cómo vamos a organizar nuestro *tiempo*. Esto es lo que permite que la sociedad actual sea lo que es, funcione como lo hace.

Es menester tomar la propuesta de Elias muy cuidadosamente, ya que sus supuestos evolucionistas podrían suponer la imposibilidad de varias vertientes de desarrollo y el prejuicio de que las sociedades actuales son más complejas. Sin embargo, sí es clarificadora en este contexto. Al analizar su propuesta podemos afirmar que Giddens también tiene una propuesta sociológica acerca del tiempo, porque desde esta forma de observación el tiempo es también algo que se va construyendo (y reconstruyendo) en el transcurso de las sociedades. Por ejemplo, para el autor anglosajón el invento del reloj mecánico y su difusión a la población –a fines del siglo XVIII– es un factor decisivo en el proceso del “vaciamiento del tiempo” (Giddens, 1999: 29). En las sociedades modernas el tiempo se vacía. Esa es una forma particular de decir que el tiempo que se construye en las sociedades modernas es el que deja de estar anudado a un lugar específico y a una persona específica.¹² El tiempo se convierte en una medida de homologación surgida socialmente, que coordina cada vez más las actividades de los seres humanos. Tan es así que incluso podemos delinear una geografía del tiempo, es decir, dibujar los patrones espacio-temporales que sigue un individuo en el transcurso del día.

Para Giddens, tanto el tiempo como el espacio son algo socialmente construido, algo que podemos apreciar claramente cuando él habla de una intersección entre el tiempo y el industrialismo, y el tiempo y el capitalismo. Para el industrialismo es esencial el control del tiempo en la producción, para el capitalismo es esencial la apropiación de una cantidad de trabajo definida temporalmente (y ubicada espacialmente). Estos procesos necesitan de una medición y una organización temporal eficaz (Giddens, 1987: 149). Entonces, el tiempo –y

¹² Hablo del tiempo anudado a personas porque, como lo mencionan Blanck-Cerejido y Cerejido, en el siglo XIV –en el que aparece por primera vez el reloj mecánico– “...cada mandatario (duque, regidor, alcalde) tenía el suyo [su reloj], y hacía sonar las campanas cuando lo creía apropiado. Es más, cuidaban de que así fuera, pues aceptar el tiempo que les marcara otro era un signo de vasallaje” (Blanck-Cerejido y Cerejido: 1999, 78).

el espacio— se construye(n) en el interjuego de las necesidades que provocan los procesos sociales. Detrás de ellos, sostendría Giddens, está la acción de los individuos que “necesitaban” producir más y, por ello, estandarizaron el trabajo como tiempo de trabajo (apoyándose en un instrumento como el reloj).

Es posible ver, entonces, cómo a pesar de los puntos de inicio dispares entre Elias y Giddens (uno apoya el evolucionismo y el otro no), existen también ciertas convergencias. Por un lado, ambos encuentran en el reloj y en los calendarios a los instrumentos clave que aparecen como la forma de regularización del tiempo (Giddens, 1987: 152; Elias, 1984: 51-57). Por el otro, asimismo lo ven como una forma de temporalizar que se va construyendo en el proceso social.¹³ Además, ambos vinculan a la más sistemática y compleja ordenación del tiempo social y personal con acontecimientos como la industrialización o la emergencia del Estado-nación (Elias, 1984: 65; Giddens, 1999: capítulos 1 y 2; 1987: 157 y ss); y los dos relacionan el tiempo y el espacio como medios para orientar y coordinar las actividades de los individuos (Elias, 1984: 44; Giddens, 1987: 148; 1995: 118-122).

Podemos afirmar casi para concluir este brevísimo análisis que además de existir una convergencia de ideas entre estos dos autores, ambos esgrimen una propuesta sociológica del tiempo, en el sentido de que éste es concebido como algo producido por lo social. O de forma más precisa: por las prácticas y relaciones que se dan entre actores y que constituyen el espacio-tiempo social.

EL TIEMPO HISTÓRICO

Después de haber revisado dos miradas acerca del tiempo (la filosófica y la sociológica), finalizaremos con la visión del tiempo en la historia —o de la historia. Para ello, comentaremos en primer lugar que para Giddens la historia es tanto una interpretación del pasado

¹³ Por ejemplo, Giddens afirma que las culturas tradicionales no distinguen pasado de presente, ya que por la tradición todo se hace igual desde siempre, razón por la cual no es posible distinguir el cambio. Estas culturas están “proyectadas” al pasado. En cambio, las culturas modernas que cuestionan la tradición están proyectadas hacia el futuro y pueden distinguir el pasado como un antes susceptible de cambio y como una información que posibilita controlar el futuro (Giddens, 1999). Para Elias: “La experiencia de lo que hoy llamamos tiempo ha cambiado y sigue cambiando de forma histórica y accidental, estructurada y dirigida” (Elias, 1984: 48).

como la ocurrencia de acontecimientos en el tiempo: “La historia humana es creada por actividades intencionales, pero no es un proyecto intentado; escapa siempre al afán de someterla a dirección consciente” (Giddens, 1995: 63).

Esta cita contiene la visión del autor acerca de la transformación en las sociedades. Si recordamos el tiempo filosófico, en éste quedaba explicado cómo la sociedad continuaba existiendo, cómo se seguía reproduciendo, cómo lo perdurable convergía con lo instantáneo. Sin embargo, la posibilidad de cambio y transformación se desdibujaba desde este enfoque. ¿Cómo explicar, entonces, como el propio autor anuncia en *Las consecuencias de la modernidad*, las grandes transformaciones que supusieron la separación del espacio y el tiempo situado y la creación de los espacios virtuales? Es decir, ¿cómo es que las prácticas sociales se transformaron al grado de que ahora puedo tener una relación de copresencia virtual en el *chat*, o incluso puedo protestar desde la comodidad de mi casa contra “la inseguridad en la ciudad de México”?

Respecto de lo anterior, nuestro autor afirma que existen diferentes visiones acerca de la historia humana. Por un lado, está la visión *evolucionista*, que supone que la historia (la sucesión de eventos humanos) está gobernada por procesos de desarrollo incrementado. Es decir, que cada acontecimiento humano supone un aumento o un mayor desarrollo de la vida social. En esta visión, comenta el autor, no hay discontinuidades fundamentales en el cambio social. Tan sólo se van sumando sucesos en los que se puede notar el “progreso”.

Por otro lado, también está la visión de la historia como un proceso de lucha, como *conflicto*. Desde esta visión existen discontinuidades o rompimientos entre las diversas etapas de desarrollo. En ella, la historia también se entiende como desarrollo social, pero apuntalado por fases de transformación abrupta.

Finalmente, el autor propone su propia visión de la historia: *una interpretación discontinuista de la historia moderna*. En primer lugar, afirma que no le parece conveniente igualar la historia con el cambio social. Si la historia implica la constitución temporal de acontecimientos sociales no puede ser igual al cambio social. En sus propias palabras: “Durante mucho tiempo, cuando los hombres vivían en las sociedades cazadoras y recolectoras, la historia fue más bien estática, no cambiante” (Giddens, 1985: 32). No es sino hasta la llegada de las “civilizaciones” cuando se produce un rompimiento con lo que

existía antes. Sin embargo, el cambio en estas sociedades, particularmente el cambio económico o tecnológico, es muy lento en contraste con las sociedades industriales modernas (Giddens, 1985). El tiempo en las sociedades modernas “se acelera”. La historia se convierte en la historia del cambio. De esta manera, Giddens afirma que lo que nos separa de los anteriores tipos de sociedad (antes de la modernidad) es mucho más profundo que las continuidades que existen con ellas. Tan es así que se genera una disciplina específica para estudiar la naturaleza “del nuevo mundo”: la sociología.

La historia en lo que Lévi-Strauss llamó las culturas frías y que los sociólogos frecuentemente englobamos con el nombre de sociedades tradicionales no está relacionada con el uso del pasado para modificar el futuro, sino con el *tiempo reversible*. Es decir, como se mencionó con anterioridad, estas culturas están “proyectadas” hacia el pasado. En cambio, las culturas modernas que cuestionan la tradición están proyectadas al futuro y pueden distinguir el pasado como un antes que pudo ser diferente y como una información para influir en, o incluso intentar modificar, las condiciones en que se desarrolla la sociedad, es decir, como un intento de “controlar” el futuro, el cambio social (Giddens, 1985: 12). Sin embargo, y como el propio autor que analizamos sentencia en la cita mencionada al inicio de este apartado, aunque la sociedad se configura por las acciones intencionales se trata de un producto no intencional. Las grandes rupturas, transformaciones y modificaciones sociales estarían, tal y como lo plantea Giddens, lejos de ser un intento planeado. En última instancia quedarían en *manos* –por decirlo de algún modo– de las consecuencias no buscadas de las acciones intencionales.

De este modo la historia,¹⁴ como tiempo, sería un tiempo incontrolable en sus consecuencias futuras y sólo definible en sus hechos más cercanos. Paradójicamente esta historia no es irracional (impulsada por actores irracionales), pero sí “arracional” (fuera y lejos del control de la racionalidad humana).

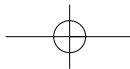
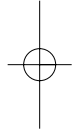
* * *

En las líneas anteriores expuse de manera muy somera tres formas en que podemos “mirar” el tiempo. Tres miradas que hablan acerca

¹⁴ Que puede verse también, a decir del propio Giddens, como una interpretación o análisis del pasado (Giddens, 1979: 199).



de lo mismo y que, sin embargo, observan distintos aspectos. El objeto mismo –el tiempo– se construye, pero a través de instrumentales diferenciados que proporcionan disciplinas como la filosofía, la sociología y la historia.



BIBLIOGRAFÍA

- Black-Cerejido, Fanny y Marcelino Cerejido
1999 *La vida, el tiempo y la muerte*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., col. "La ciencia para todos", núm. 156.
- Cohen, Ira
1996 *Teoría de la estructuración*, Universidad Autónoma Metropolitana, México D. F.
- Elias, Norbert
1984 *Sobre el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.
- Giddens, Anthony
1999 [1990] *Las consecuencias de la modernidad*, Alianza Editorial, Madrid.
1997 [1976] *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires.
1995 [1984] *La constitución de la sociedad*, Amorrortu, Buenos Aires.
1987 *Social Theory and Modern Sociology*, Polity Press, Cambridge.
1985 *The Nation-State and Violence*, University of California Press, Berkeley.
1981 *The Class Structure of Advanced Societies*, Harper and Row, Londres.
1979 *Central Problems in Social Theory*, University of California Press, Berkeley.
1977 *Studies in Social and Political Theory*, Basic Books Inc., Nueva York.
1971 *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Heidegger, Martin
2003 *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid.
- Husserl, Edmund
1959 *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Nova, Buenos Aires.
- Mestrovic, Stjepan
1998 *Anthony Giddens*, Routledge, Londres.
- San Agustín
1986 *Las confesiones*, Editorial Juventud, Barcelona.