

<https://digithum.uoc.edu>

Materiales

La conciencia cotidiana del tiempo

Otthein Rammstedt

Universidad de Bielefeld

Andrés Soto

Universidad de Antioquía

Fecha de recepción: febrero 2022

Fecha de aprobación: abril 2022

Fecha de publicación: mayo 2022

Citación recomendada:

RAMMSTEDT, Otthein. «La conciencia cotidiana del tiempo». Traducción de Andrés Soto (2022) [en línea]. *Digithum*, 2022, no. 28, <https://doi.org/10.7238/396910> [Fecha de consulta: dd-mm-aaaa].



Los textos publicados en esta revista están sujetos –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons. La licencia completa se puede consultar en <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>

Resumen

Traducción de la obra original *Alltagsbewußtsein von Zeit* de Rammstedt Otthein (1975), publicada en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* vol. 27(1), pp. 47-63. Traducida por Andrés Soto y revisada por Lionel Lewkow.

Palabras clave

conciencia cotidiana del tiempo; Otthein Rammstedt; tiempo

The everyday consciousness of time

Abstract

Translation of the original work *Alltagsbewußtsein von Zeit* by Rammstedt Otthein (1975), published in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* vol. 27(1), p. 47-63. Translated by Andrés Soto and reviewed by Lionel Lewkow.

Keywords

everyday consciousness of time ; Otthein Rammstedt; time

.....

<https://digithum.uoc.edu>

La conciencia cotidiana del tiempo

Las reflexiones sobre la conciencia cotidiana del tiempo deben partir de la «naturalidad del tiempo en la vida cotidiana», de las formas del tiempo tal como las experimentamos. Parece cuestionable que podamos vivenciar el tiempo. Aristóteles ya describió el tiempo como la sucesión medida o medible de un movimiento continuo;¹ y Jean Piaget entiende el tiempo como una «construcción intelectual», como una puesta-en-relación entre una acción que ha de hacerse y la velocidad con la que se realiza la acción:² [entiende] el tiempo, entonces, como la coordinación intelectual de las velocidades. Por tanto, si se sigue esta interpretación, la única velocidad que se puede vivenciar directamente es la que contiene movimiento y ritmo. El reproche, hecho una y otra vez, de que el tiempo no puede depender del movimiento porque en el concepto de movimiento «ya se presupone de manera no reconocida el concepto de tiempo»³ asume que el movimiento solo se puede expresar y percibir como una relación medible entre el intervalo espacial y la duración temporal (min/s). Las investigaciones de Piaget sobre la formación del concepto del tiempo en los niños, no obstante, han demostrado claramente que no es esta relación específica y medible la que debe ser o es estructurante para la formación del sentido de la velocidad, sino que existe un concepto ordenador de la velocidad.⁴

Pero si Piaget ya denomina «medición del tiempo» a la «síntesis» de la formación de series por parte del sujeto, es decir, al ordenamiento de los acontecimientos en una sucesión (B viene después de A, C después de B, etc.) y la determinación por comparación de las longitudes de los intervalos de tiempo (AC es tan largo como AB),⁵ entonces esto indica una reducción individual-psicológica del problema de la medición del tiempo, que solo se puede aprovechar analíticamente hasta cierto punto para determinar la medición del tiempo en contextos sociales, ya se trate de la manera como nosotros mismos medimos el «tiempo» o de la manera como se ha medido el «tiempo» para nosotros. Esta reducción de «la medición del tiempo» en Piaget es el resultado de tres aspectos:

1. La construcción del tiempo en las pruebas de Piaget se refiere siempre a secuencias muy específicas de movimientos que, sin cuestionar primero lo que hay antes de iniciar el movimiento y después de finalizar el movimiento, están «programadas» en sí mismas. La combinación entre la memoria de la parte pasada del movimiento, a través de la vivencia de la parte presente, con la

expectativa del futuro, de lo que «necesariamente» ocurre y que no tiene equivalente, depende del conocimiento del movimiento que siempre se vivencia conscientemente como concluido.⁶ Es por ello por lo que Piaget puede abordar este problema solo a partir de dos polos, a saber, aquel en el que el inicio ya no se vivencia en el final y aquel en el que el final aún no se vivencia en el principio;⁷ lo que nos remite al siguiente aspecto.

2. En Piaget, el tiempo se constituye exclusivamente a partir de la experiencia del tiempo en el antes/después, es decir, a partir de lo que McTaggart denomina Serie A.⁸ Sin embargo, la división en pasado/presente/futuro, la Serie B,⁹ tampoco es el resultado de un antes/después como experiencia temporal, ni se entiende lo mismo por antes/después en el tiempo y el movimiento; mientras que en una comprensión lineal del tiempo el antes, considerado desde el ahora, está más distante del ahora que el después (el pasado) y una vez más cerca del ahora (el futuro), un antes/después en un movimiento puede fijarse solo a «lo que se mueve primero»; el antes/después falla cuando las secuencias en un movimiento se suceden constantemente: ¿es el día el antes de la noche o la noche el antes del día?¹⁰

3. Con Piaget, el otro aspecto que se debe abordar es que la constitución y la medición del tiempo son logros exclusivamente individuales, que se destacan por encima de las propias acciones y están determinados por los propios actos. No solo no es claro si la medición subjetiva del propio tiempo puede aunarse directamente al cálculo del tiempo, es decir, a la medición del tiempo imperante en la sociedad; sino que Piaget tampoco aclara si existe una constitución del tiempo en el nivel social, análoga a la del nivel individual, o si este nivel es solo una generalización del nivel micro, si la relación entre la constitución del tiempo y la medición del tiempo en el sujeto se produce paralelamente en la sociedad y, finalmente, si el nivel macro tiene una influencia retroactiva en la formación y la medición del tiempo en el individuo.

Con estas cuestiones, elaboradas sobre la concepción de Piaget, trataremos la estructuración de la conciencia cotidiana del tiempo, aunque la discutiremos más a fondo en la medida que incluyamos también la cuestión de las funciones sociales del tiempo. Solo la idea de que el ciclo sotíatico, con una duración de 1460 años, tuviera

1. Aristóteles, *Physik* (Física), 2188b y ss. Según él, tiempo y movimiento tienen en común secuencialidad y continuidad, diferenciándose en que el tiempo solo se da en relación con el «alma», y debe fundamentalmente sus fases al entendimiento humano; mientras que el ser del movimiento y su división en fases son, según parece, totalmente independientes (223a, 16ss.; cf. también Aristóteles, *De Anima* (Acerca del alma), 433b, 5ss.).
2. Jean Piaget, *Einführung in die genetische Erkenntnistheorie* (Introducción a la epistemología genética), Fráncfort 1973, p. 84; cf. también *Die Bildung des Zeitbegriffes beim Kinde* (La formación del concepto del tiempo en el niño), Zürich 1955. Al igual que en Aristóteles y Piaget, la mayoría de los trabajos teóricos sobre el problema del tiempo separan el movimiento del tiempo; así, por ejemplo, Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (La filosofía como ciencia rigurosa), en: *Logos* 1(1910), p. 313; también del autor, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (Fenomenología de la conciencia interna del tiempo), La Haya 1966; o Ludwig Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, Fráncfort 1963, no. 6. 3611. Entre los pocos que no separan tiempo y movimiento en la discusión actual está, por ejemplo, Georges Gurwitsch, *Structures sociales et multiplicité des temps* (Estructuras sociales y multiplicidad de tiempos), en: *Bulletin de la société Française de Philosophie* (Boletín de la Sociedad Francesa de Filosofía), no. 52 (1959), pp. 99-142.
3. Para muchos, Niklas Luhmann, *Vertrauen* (Confianza), Stuttgart 1968, p. 7.
4. Incluso los niños antes de los seis años tienen una intuición de la velocidad, derivada por Piaget del fenómeno del adelantamiento.
5. Cf. Jean Piaget, loc. cit., p. 86.
6. *Ibid.*, p. 70 y ss. También sobre este punto Agustín, *Bekenntnisse* (Confesiones), Jena 1921, Libro XI, Cap. 14 y ss.
7. Cf. Jean Piaget, loc. cit., p. 71.
8. Cf. J. E. McTaggart, *The Nature of Existence* (La naturaleza de la existencia), 2.^a ed., Cambridge 1968, §§ 305, 306.
9. Peter Bieri, *Zeit und Zeiterfahrung* (Tiempo y experiencia del tiempo), Fráncfort 1972. Basándose en McTaggart, Bieri demuestra con gran detalle que la noción de pasado/presente/futuro no puede derivarse de una mera distinción entre el antes/después del tiempo; así como es imposible reducir la Serie B a la Serie A. En un documento de trabajo titulado *Aspekte zum Problem des Zeitbewusstseins* (Aspectos del problema de la conciencia del tiempo) y reproducido por el Centro de Investigación Interdisciplinaria de la Universidad de Bielefeld en 1972, intenté demostrar que, además de antes/después y de pasado/presente/futuro, existen históricamente otras dos «series», a saber, «ahora/no ahora», en la que pasado y futuro son igualmente irreales y no se diferencian en su irrealidad por el concepto de posibilidad, y «movimiento/aceleración», sobre la que ahondará con mayor detalle más adelante.
10. Cf. Aristóteles, *Metaphysik* (Metafísica) 1018b y ss., quien señala el mismo hecho con la distinción «anterior/posterior».

un significado calendárico en el antiguo Egipto debería suscitar escepticismo respecto a considerar el cálculo del tiempo como una objetivación de la medición individual del tiempo; tampoco las formas de conciencia del tiempo, que comprenden el futuro como abierto o cerrado, diferente o igual al pasado, parecen rastreables monocausalmente hasta la constitución individual del tiempo.

Un elemento intersubjetivo del tiempo surge del efecto que en el *Alter* tiene la constitución subjetiva del tiempo y la medición del tiempo del *Ego*, así como la expectativa del *Ego* de que el *Alter* también constituye tiempo.¹¹ Las condiciones intersubjetivas de la acción y/o vivencia conducen a una presión intersubjetiva para armonizar los «tiempos subjetivos» entre sí. La presión se manifiesta en la sociedad basada en la división del trabajo, dado que las acciones no idénticas ocurren de manera sincrónica, y las acciones de los *Egos* y *Alter* se coordinan las unas con las otras. En las sociedades basadas en la división del trabajo, a este aspecto económico se le ha unido en todo momento el político-económico cuando el cálculo del tiempo se convirtió en un medio de ejercer el poder y fue una precondition para la explotación continua. El hecho de que gravite un mito en torno al cálculo del tiempo, una antigüedad trasladada a lo absoluto, no encubre tanto el origen subjetivo, sino que indica, como afirma Levi-Strauss,¹² la necesidad de lo político-económico para legitimarse e imponer con ello el cálculo del tiempo, incluso en contra de los intereses del individuo.

Circunscribir la conciencia cotidiana del tiempo a una aparente dicotomía, entre el tiempo y la medición del tiempo como perteneciente a la «esencia» de los seres humanos y el uso funcional del tiempo objetivado, es decir, la conciencia del tiempo y el cálculo del tiempo en tanto atribuibles a la «esencia» de la sociedad, por tanto, con la función de hacer que los individuos no sociales estén socialmente dispuestos, ignora la interacción entre el sujeto y la sociedad y, en la relación sociedad/naturaleza o sociedad/entorno, reduce el entorno a las partes del todo: los individuos, que se han convertido en el único objeto problemático, aunque carente de poder.

Las distinciones científica-sociales entre «tiempo subjetivo» y «tiempo objetivo», entre «tiempo real» y «tiempo social», en su mayoría muestran un descuido acrítico en la suposición irreflexiva del tiempo lineal, que solo reafirma el mito del tiempo.

Al menos desde las investigaciones metalingüísticas de Whorf, deberíamos ser escépticos frente a la suposición del tiempo como algo natural en las sociedades. Pues el concepto de tiempo puede no aparecer como tal en varios idiomas, o ser más o menos general; los tiempos verbales pueden variar muy significativamente en los idiomas en los que se utilizan; incluso, el concepto de tiempo en nuestro

propio ámbito lingüístico está sujeto a cambios en su connotación (por ejemplo, solo a partir del siglo XVI el contenido de los conceptos temporales y espaciales se separaron unos de otros); y, por lo tanto, no solo se puede deducir de las distintas conceptualizaciones que no existe una «construcción intelectual» uniforme del tiempo,¹³ sino que también hay que tener en cuenta que la conciencia del tiempo determina a su vez «la manera y el modo intelectual» en que las formas de la conciencia del tiempo se correlacionan con las formas de racionalidad, aun si la conciencia del tiempo es solo una variable dependiente.

Las dificultades para captar conceptualmente el tiempo en nuestro mundo lingüístico actual son el resultado de la hipótesis inicial: el tiempo como «construcción intelectual» para la vivencia de los movimientos parece ser universal, dado que toda la vida es movimiento y el entorno natural está sujeto en gran medida a ciclos perceptibles a través de nuestros sentidos. Sin embargo, no solo existe la posibilidad de ver, en la relación entre movimiento/no movimiento, lo permanente como lo verdadero y el movimiento como lo problemático por mostrar «necesariamente» cambios –una interpretación que hizo de Cronos, el padre de todos los dioses y que todavía nos tienta a suponer la dimensión del tiempo como universalmente constitutiva–, sino que también existe la posibilidad de entenderse como parte del movimiento y encontrar lo problemático en lo estático, posibilidad a la que Lévi-Strauss se refiere en detalle en su *Pensée sauvage*. Desde nuestras capacidades intelectuales y lingüísticas es difícil subsumir ambas posibilidades en el tiempo, aunque ambas representen un procesamiento consciente y racional del movimiento.

«Un recurso histórico a la ciencia que investiga el transcurso del desarrollo social y humano» (*Ein historischer Rekurs auf die Geschichte*) que, debido a la necesidad de brevedad, en este marco, solo puede esbozar las diferencias, tanto de las respectivas formas imperantes de la conciencia del tiempo, que se pueden volver a encontrar y demostrar en el cálculo del tiempo con un leve cambio o desplazamiento temporal, como de las formas racionales de cómo se experimenta el tiempo, muestra de que históricamente se suceden formas que no niegan las respectivas formas precedentes, ni son más generales o diferenciadas ni se desprenden por completo de las anteriores; por consiguiente, una diferenciación diacrónica de las formas conscientes del tiempo es a la vez una diferenciación sincrónica.

A continuación, se diferencian cuatro formas básicas de comprensión del tiempo, a saber, la *conciencia del tiempo* ocasional, cíclica, lineal con un futuro cerrado y lineal con un futuro abierto,¹⁴

11. Este problema es tratado por Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (La construcción significativa del mundo social), Viena 1932, pp. 111 y ss., quien considera que la percepción del sentido depende también del hecho de que los seres humanos deban asumir que envejecerán juntos y uniformemente con sus semejantes. En la misma línea, Niklas Luhmann, *Sinn als Grundbegriff der Soziologie* (El sentido como concepto básico de sociología), en: *Jünger Habermas y Niklas Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (Teoría de la sociedad o tecnología de lo social), Fráncfort 1971, pp. 25-101 (53 y ss.), quien ve la experiencia actual sincronizada en el tiempo como una condición para la constitución del sentido objetivo. Esta función del tiempo se ha abordado con frecuencia en la etnología y antropología cuando, por ejemplo, siguiendo a Radcliffe-Brown, Leach planteó la hipótesis de que a través del «tiempo igual» entre coetáneos (generaciones) el curso del tiempo en las sociedades más antiguas era entendido como un «transcurso en zigzag». Cf. Edmund R. Leach, *Kronos und Chronos* (Kronos y Cronos), en: *Wilhelm E. Mühlmann y Ernst M. Müller, eds, Kulturanthropologie* (Antropología cultural) Colonia/Berlin 1966, pp. 392-401.
12. Cf. Claude Lévi-Strauss, *Das Wilde Denken* (El pensamiento salvaje), Fráncfort 1973, pp. 271 y ss. Cabe señalar que el título original es: *La pensée sauvage*.
13. Cf. Benjamin Lee Whorf, *Sprache - Denken - Wirklichkeit* (Lenguaje - Pensamiento - Realidad), Reinbek 1963; Erwin Koschmieder, *Zeitbezug und Sprache* (Referencia Temporal y Lenguaje), 2.ª ed., Darmstadt 1974; Edmund R. Leach, loc. cit.; Eberhard Otto, *Zeitvorstellungen und Zeitrechnung im Alten Orient* (Representaciones del tiempo y cálculo del tiempo en el Antiguo Oriente), en: *Studium Generale* (Estudios generales), no. 19 (1966), pp. 743-751; John Mbiti, *Les Africains et la Notion du Temps* (Los africanos y la noción del tiempo), en: *Africa*, no. 8 (1967), pp. 33-41.
14. Cf., para más detalles, Ottheim Rammstedt, *Modalitätstheorie und das Zeitbewusstsein* (La teoría modal y la conciencia del tiempo), manuscrito impreso 1971; y Ottheim Rammstedt, *Synchronismus der Formen des Zeitbewusstseins* (Sincronismo de las formas de la conciencia del tiempo), manuscrito impreso 1971.

<https://digionum.uoc.edu>

La conciencia cotidiana del tiempo

que se corresponden respectivamente a la [distinción de la] *forma racional de la experiencia del tiempo* en ahora/no ahora, antes/después, pasado/presente/futuro y movimiento-continuo/aceleración.¹⁵ Es por eso por lo que se supone que las secciones de un movimiento en la sucesión solo pueden percibirse como tiempo si se entiende una secuencia de datos como la sucesión de los eventos de un movimiento. Por un lado, esto está limitado fácticamente por la capacidad humana de la percepción;¹⁶ pero, por el otro, solo se utilizan socialmente para la formación de una comprensión del tiempo aquellos movimientos que, con sus sucesiones de eventos, en la relación sociedad/naturaleza o sistema/medio, se valoran como significativos y se problematizan a su vez en su reconocimiento como movimiento. Así pues, la comprensión del tiempo cambia cuando cambia en cuanto a su contenido la relación sociedad/naturaleza.

Buscamos llamar *ocasional* a una conciencia del tiempo que comprende el tiempo no como la medición de un movimiento continuo, sino como una secuencia vivenciada de eventos no continuos. El tiempo se compone así de eventos por fuera de lo cotidiano que ante todo lo crean. Los sistemas sociales simples, que no son ni federativos-fragmentados ni funcionalmente diferenciados, logran «certeza social» en su sistema al considerar los cambios en el entorno predominantemente natural no como consecuencia de los cambios del ser en un momento dado, sino como amplios en el espacio desde el punto de vista temporal, por lo que se hace largo el respectivo presente. A partir de aquí, el pasado y el futuro no se incluyen por separado en el presente, sino que ambos se sitúan en igualdad de términos.

Tanto en el alto alemán antiguo *êgêstern* significaba «pasado mañana» y «ante de ayer» como en el nórdico antiguo *ígaér* «mañana» y «ayer», es decir, «el otro día calculado a partir del hoy». Paralelamente, el término *hoy* se amplía: etimológicamente «mañana» solo significa en cuanto tal *amanecer*, la primera mitad del día; nuestro término «mañana» se deriva del dativo singular: por la mañana, especialmente la del día siguiente, es decir, al día siguiente. Si la mañana del día siguiente, al igual que la tarde del día anterior, vistas desde hoy, se añaden al día presente, entonces mañana puede significar «pasado mañana» como día siguiente. Tanto la mañana como la tarde se podrían extender y, por tanto, extenderse a todo el día, lo que resuena en el término «sábado»,¹⁷ por lo que el hoy puede abarcar dos o tres días.

La expansión del hoy como el ahora con respecto al pasado y el futuro como el no ahora impide un cálculo del tiempo orientado numéricamente debido a la posibilidad de superponer el ahora; la expansión totaliza la sincronía de todos los miembros de la sociedad y hace imposible la sincronización de las acciones y experiencias sociales que ocurren de manera independiente entre sí.¹⁸

La conciencia del tiempo ocasional no se opone al proceso del cambio en la naturaleza con un proceso propio, ni a un proceso análogo que se desenvuelve sincrónicamente en la sociedad. No se puede distinguir, desde el punto de vista de los movimientos, entre los cambios en el entorno y los cambios en el sistema. El «conocimiento» de un movimiento en el entorno no se puede reducir a una cognición basada en la necesidad de identidad, sino que resulta de una identificación según la cual el movimiento se «reconoce» al sentirse a merced de lo mítico que produce los cambios en el entorno. Esto no se puede aprehender ni lógica ni conceptualmente, solo a través de la vivencia inmediata.¹⁹ Para el aspecto de la comprensión del tiempo en los sistemas sociales simples, parece irrelevante si la secuencia cíclica de las estaciones o si estas, conectadas con el transcurso lineal de la vida humana, se convierten en el fundamento del mito sobre la secuencia de los cambios. Más bien, es decisivo que los cambios no necesariamente se produzcan de forma regular o lícita, sino que solo se abstraen figurativamente en la comprensión, de modo que los procesos de cambio, aunque se vean como movimientos, no tienen por qué ser regulares: el «tiempo» reversible y el irreversible se contraponen de manera igualitaria y anuladora.²⁰ Los cambios tanto en la sociedad como en la naturaleza dependen de fuerzas míticas; los cambios en el sistema pueden solo ser «ocasionados» si se hacen «peticiones» a las fuerzas de las que dependen los cambios, «sobornándolas» mediante sacrificios y regalos. Los cambios, por consiguiente, pueden entenderse como consecuencias de actos arbitrarios que no son espaciales y temporales ni esperables en su naturaleza. Dado que todo acto arbitrario trae consigo demasiada complejidad, el sistema está predispuesto a minimizar los cambios impredecibles. Por lo tanto, en esta concepción del tiempo, el sistema así presente aparece como el único posible y separado de un entorno en el que todo es posible; paralelamente, la diferenciación de los niveles temporales se limita a un presente ampliado y a un pasado y futuro que no intervienen en la realidad.

Este tipo de sistemas, descritos la mayoría de las veces en la literatura como arcaicos, se caracterizan de acuerdo con nuestro planteamiento por el rasgo general de la carencia de alternativas y de representatividad: los miembros del sistema no pueden pertenecer a ningún otro sistema; todas las necesidades deben ser satisfechas por y en el sistema. Esto significa, por un lado, que el sistema puede tener solo unas pocas estructuras, con la ventaja de que se pueden abordar problemas divergentes, aunque con la desventaja de que los problemas pendientes deben ser resueltos de manera indiferenciada; significa, por otro lado, que la estabilidad se basa en la fuerte restricción de las expectativas de los miembros, tanto en lo que respecta a la satisfacción de las necesidades actuales como en lo que respecta a la «certeza social» aplazada temporalmente. El

15. Cf., para más detalle, Otthein Rammstedt, *Aspekte zum Problem des Zeitbewusstseins* (Aspectos sobre el problema de la conciencia del tiempo), publicado por Zentrum für interdisziplinäre Forschung (Centro de investigación interdisciplinaria), Rheda 1972.

16. Cf., para este problema, Karl Ernst von Baer, *Die Abhängigkeit unseres Weltbildes von der Länge unseres Moments* (La dependencia de nuestra visión del mundo de la duración de nuestros momentos), en: Karl Ernst von Baer, *Reden gehalten in wissenschaftlichen Versammlungen und kleineren Aufsätze vermischten Inhalts* (Discursos realizados en reuniones científicas y ensayos más pequeños de contenido mixto), parte I, San Petersburgo 1864, pp. 250-275.

17. Cf. Friedrich Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (Diccionario etimológico de la lengua alemana), 6ª ed., 2ª impresión, Estrasburgo 1905, en los términos *Abend* (tarde), *gestern* (ayer), *heute* (hoy), *morgen* (mañana)

18. Cf. Claude Lévi-Strauss, loc. cit. y Eberhard Otto, loc. cit. El segundo autor señala que, principalmente en la literatura y las artes plásticas, esta incapacidad se mantuvo como principio durante mucho tiempo.

19. Cf. Felix Flückinger, *Geschichte des Naturrechtes* (Historia del derecho natural), vol. 1, Zollikon-Zürich 1954, p. 89.

20. Cf. Claude Lévi-Strauss, loc. cit., pp. 272 y ss. También trata ritos equivalentes Erik Hornung, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen* (Lo uno y lo múltiple. Representaciones egipcias de Dios), Darmstadt 1971, p. 143 y ss.

<https://digithum.uoc.edu>

La conciencia cotidiana del tiempo

elemento de la representatividad debe comprenderse espaciotemporalmente, es decir, los miembros del sistema no son solo aquellos que están presentes en un momento y lugar dado, sino aquellos que se encuentran en un presente extendido y un espacio más amplio. Esta comprensión de la representatividad se fundamenta asimismo en el hecho de que los problemas no tienen por qué reducirse a través de la comunicación total, puesto que las decisiones relevantes para el sistema recaen en uno o unos pocos debido a la estructura de dominación que se ha estabilizado por la falta de alternativas.²¹

Denominamos *cíclica* a una conciencia del tiempo que, a partir de la medición de movimientos continuos, periódicos e idénticos, deduce el transcurso circular de todos los movimientos. En el curso cíclico del movimiento, si bien no coinciden el pasado y el futuro, se puede prescindir pese a ello de una distinción fundamental; lo que ha pasado volverá a suceder y lo que vendrá ya había sucedido. Así, lo que vendrá no es una posibilidad, sino que está predestinado por lo que fue. Solo es posible, por tanto, lo que está por venir, o todo lo que una vez fue sigue siendo posible para el presente en el futuro. En la conciencia cíclica del tiempo, los procesos de cambio se remontan a las leyes o regularidades del movimiento que ya no se pueden captar mediante la distinción entre el ahora y el no ahora, pues entre ambas existe una relación condicional, el antes/después. Si se le concede a la sociedad su propio curso de movimiento en el pensamiento cíclico, entonces los cambios en el entorno natural ya no se deben considerar como susceptibles de la intervención arbitraria de fuerzas míticas, sino como legítimos por sí mismos. Al entender el sistema como natural, la naturaleza y el sistema están sujetos en sus cambios a la misma ley.²² En contraste con la complejidad total del entorno, que se encuentra en el pensamiento mítico, la introducción del antes/después la restringe al subordinar significativamente la complejidad del sistema, viéndolo como algo cambiante de acuerdo con una ley o regularidad a la que también está sujeto el entorno natural. Lo que está en reposo, sin embargo, no está en lo constante del movimiento, sino en el ser de las partes, en el aquí y el ahora de lo real,²³ así como en lo real de la regularidad. Así pues, la complejidad podría eliminarse si, a través del reconocimiento de esta regularidad, se cancela lo incierto de los cambios.

«Antes era el estado X, después es el estado Y» significa que X se acepta como real cuando se ve desde Y, pero no como una realidad posible y alternativa para el estado Y, sino como una realidad que precedió a la de Y, que ya no es realidad en el punto temporal de Y, pero que fue necesaria para que Y se pudiera hacer realidad. Una realidad precedente en el tiempo, sin embargo, no se opone a la siguiente, sino que ambas son parte de la realidad; a partir de aquí se hace relevante, mediante la pregunta por la identidad, la pregunta por la ley o regularidad del movimiento a la que está sujeta la naturaleza, esto tanto en el entorno como en lo social, así como también en el sistema personal. Si se considera el tiempo como el

número del movimiento en relación con el antes/después, entonces el movimiento solo puede transcurrir cíclicamente para ser medible en la sucesión.

El mundo entero está sujeto a un ciclo considerado la ley universal del devenir y del transcurrir; lo que no significa una ley natural en el sentido moderno, sino que esta consideración del mundo es a la vez su justificación.

Esto se traduce en la Antigüedad en la elegía de la edad de la vida de Solón, con la búsqueda de la «medida», o en las reflexiones filosóficas naturales sobre el «movimiento universal». Ambas consideraciones parten siempre del axioma parte/todo: los «fluidos» del cuerpo, los «estratos» de la polis, las ciudades-Estado de Grecia son respectivamente parte de sistemas que se mantienen unidos por la armonía.

Sin embargo, los sistemas solo funcionan bien si las partes individuales se mantienen en sus respectivas «medidas» y ocupan su respectivo lugar en el todo sin sobrepasarse; las alteraciones en el sistema, los conflictos, son síntomas de desarmonía que pueden solucionarse al ponerse las partes una vez más en su sitio. Este «remitir al sitio» no significa, empero, que la armonía, considerada como un momento estabilizador del sistema, solo pueda lograrse manteniendo inalterables en su potencia las fuerzas conflictivas, sino que a la vez se refiere al aspecto ontológico de esta concepción: las partes tienen siempre una posición espacialmente fija e inequívoca en el todo. Para los sistemas sociales diferenciados por segmentos, en los que ocurre principalmente una conciencia cíclica del tiempo, la distinción del antes/después en las formas aquí esbozadas es estabilizadora del sistema. Ya sea que una sociedad se divida en segmentos o que entren en contacto con otras sociedades estructuradas de manera diferente, en cada caso las otras sociedades deberían poder considerarse como posibilidades alternativas a la propia. No obstante, esto es socavado por la concepción cíclica porque, por un lado, no se aceptan posibilidades alternativas para la realidad y, por el otro, tampoco se puede llevar a cabo nada que ya no se haya realizado en la propia sociedad. El ser actual de la sociedad es el después de un antes diferente al de otras sociedades; esto se distingue por una determinada dominación y su forma, un determinado culto y lugar. Solo quienes participan en este antes pueden ser aceptados como parte de la sociedad actual (de la del después).²⁴ Esto explica por qué la clase dominante pudo emplearlo como un medio para estabilizar su posición y para imponer sus intereses, al excluir a la población restante del culto.²⁵

Si en el marco de esta concepción del tiempo se produce una diferenciación funcional incompleta del sistema social, entonces con la separación de la Administración y del Gobierno, de la política y la economía, así como de la voluntad divina y la verdad, el propio sistema se convierte en un problema.

21. El que la comunicación pueda ser un equivalente para la función de decisión, en cuanto a la dominación, se puede tomar de Christian Sigrst, *Die Amba und die These der Universalität von Herrschaft. Eine Erwiderung auf einen Aufsatz von Ralf Dahrendorf* (El Amba y la Tesis de la universalidad de la dominación. Una respuesta a un ensayo de Ralf Dahrendorf), En: *Europäisches Archiv für Soziologie* (Archivos europeos de sociología), no. 5 (1964). Sin embargo, la búsqueda de consenso en el grupo no tiene por qué estar sometida a la presión del tiempo, de modo que el Amba solo considera que los problemas específicos requieren una decisión del grupo.

22. El conocimiento de la totalidad del devenir temporal puede consistir, como en los presocráticos, en una valoración del tiempo como algo real, como la determinación del movimiento que existe independientemente del proceso del conocimiento.

23. Leibniz continúa explicando los cambios por el hecho de que un cuerpo debe ser destruido en un punto del espacio y del tiempo para ser creado nuevamente en otro. Cf. *Opusculum et fragmenta inédita de Leibniz* (Opúsculos y fragmentos inéditos de Leibniz). L. Couturat (ed.), París 1903, pp. 623 y ss.

24. Cf. G. Busolt, *Griechische Staatskunde* (Civismo griego), 3ª ed., Múnich 1920, pp. 133 y ss, 514 y ss, 995; Hans Stumpfheldt, *Staatsverfassung und Territorium im antiken China* (Constitución del Estado y territorio en la Antigua China), Düsseldorf 1970, pp. 63 y ss.

25. Sobre este aspecto en las reformas de los cleístenes, cf. Busolt, loc. cit., pp. 868 y ss.

<https://digionum.uoc.edu>

La conciencia cotidiana del tiempo

La diferenciación es incompleta sobre todo porque, así como en la Grecia clásica, la sociedad política-social se entiende como un todo vivo que está estrictamente estructurado de manera jerárquica.

En nuestro cuestionamiento, este aspecto se puede interpretar en el sentido de que la sociedad presente se ve ya como el antes y, por tanto, la política, como la expresión de las instituciones y los procesos en la toma de decisiones políticas, se problematiza con respecto a un después. Esto debe verse en el trasfondo político-social. En Atenas, por ejemplo, del siglo VII al V, hubo que conceder siempre derechos a los nuevos estratos de la polis, mientras que los estratos inferiores vaciados se llenaban con esclavos. Solo al no entender a estos últimos como parte de la polis –lo que provocó indirectamente la migración de la economía hacia el subestado– se podría dar por sentada la existencia de la *koinonía politike*.

De manera análoga a todo devenir en la naturaleza, la *koinonía* tiene un fin inmanente –el propio ser de las cosas sujetas al cambio– por el que el propio futuro no se vuelve problemático. Si bien este fin no es abstracto, tanto el del todo como el de las partes, las partes solo pueden actuar hacia este fin a través del todo.

Este fin es el logro del «*eu zen*», del «tener una vida buena y virtuosa», al que cada individuo puede contribuir mediante «la acción virtuosa»,²⁶ una acción que no está orientada al producir (sobre lo que volveremos más adelante).

Dado que el todo social está conformado por individuos que ocupan un determinado rango en la rígida jerarquía, que está fijada espacialmente, la virtud que al principio hace posible la vida de los seres humanos en la sociedad está dirigida en lo fundamental a estabilizar esta jerarquía.

Las personas de arriba y abajo no pueden intercambiarse en este caso; están predeterminadas en términos de espacio y de tiempo; toda intervención en la estructura obstaculiza el desarrollo del todo. Esta rígida estructura jerarquizada está a la vez no solo asegurada por la virtud, sino también por el hecho de que todo aquel que se salga de este orden obtiene en su contra la violencia acumulada de los demás. Esto implica que la clase alta puede conservar su posición con menos violencia fáctica.

Por *conciencia de tiempo lineal con un futuro fijo* entendemos la experiencia de los movimientos como un curso irreversible y progre-

sivo hacia un fin último (*telos*), para lo cual es irrelevante si el tiempo como un todo transcurre en círculo, siendo así el fin del mundo su comienzo;²⁷ también si el tiempo fluye en forma de espiral, esto es, cíclicamente con un cambio cualitativo en cada nuevo comienzo;²⁸ o si es en gran medida rectilíneo. Asimismo, en esta definición, se considera si el *telos* es inmanente en lo que está en movimiento²⁹ o si el *telos* parece estar establecido desde un afuera.³⁰ El futuro en tanto después, a través de su fijación o determinación última, tiene primacía sobre el presente en tanto antes, que se problematiza solo como un medio para alcanzar el *telos*, en el que el tiempo se queda entonces suspendido.

La determinación del futuro de todos los acontecimientos hace que los cambios, con la distinción antes/después, ya no sean percibidos como experiencia del tiempo, no solo porque se hace necesaria una condición trifásica para hacer tangible el progreso asumido y exigido, sino también porque la sociedad debe conservar su pasado como un antes siempre permanente para poder legitimar y localizar así el presente con respecto al fin.³¹

En esta conciencia del tiempo, la distinción entre pasado/presente/futuro permite constatar, a través del futuro fijo que es el *telos* del todo y de todos, la sincronización de todos los acontecimientos como no simultaneidad simultánea con respecto al fin en común. La suposición de un tiempo equivalente y el uso de un cálculo universal del tiempo parecen convenientes tan solo a partir de este punto, incluso si no se han producido o se produzcan interacciones entre sociedades, ni en el pasado ni en el presente. Sin embargo, no se dice nada con ello sobre el sentido actual de la simultaneidad; este parece ser aprehensible solo a través de la dimensión social, es decir, como accesibilidad comunicativa,³² lo que significa concretamente que el sistema comprende el control de la estructura social, organizada de acuerdo con la división del trabajo, como su misión o tarea. En la sociedad, la distinción entre pasado/presente/futuro se vuelve significativa con el surgimiento de la estructura-polis en la comprensión de la sociedad. La expansión geográfica del Estado y el aumento de la población hacen imposible una temporalidad espacial inmediata como precondition de toda acción y vivencia en la sociedad. Si el carácter trifásico está condicionado por la acción entre los seres humanos,³³ entonces la comunicación compensa a

26. Esto se refleja con claridad en el cambio de significado del término «arete», que inicialmente no significaba una regla de conducta, sino una condición: posesión, fuerza, belleza, buenos medios sensoriales, así como fama y honor heroico. La «arete» debe ser conquistada por el ser humano; sin embargo, no se puede lograr mediante el propio esfuerzo, es un regalo de los dioses. Las cosas casi puramente materiales que denotaba el término podían ser utilizadas por quienes tenían la «arete» para la satisfacción de sus necesidades. En una sociedad diferenciada funcionalmente, aunque incompleta, la posesión del «arete» se refiere a la posición que ocupa el individuo en el conjunto social; significa el reconocimiento de los propios límites y su cumplimiento. Cualquiera que sobrepasa estos límites es presa de la arrogancia. De este modo, el «arete» ya no es un símbolo inmediato de la «buena vida», sino el de un buen ciudadano que promueve el propósito de la *koinonía* a través de su comportamiento y contribuye así –solo de manera indirecta– a su propia felicidad.

27. Incluso Hegel piensa que la linealidad del progreso que se puede asumir desde el presente no debe concebirse como una línea recta, «sino como un círculo, como un retorno en sí mismo». Cf. *Einleitung in die Geschichte der Philosophie* (Introducción a la Historia de la Filosofía), ed. por Johannes Hoffmeister, 3ª ed. Hamburgo 1959, p. 111.

28. Así ve Jean Bodin la sucesión de los estados. Cf. *Les six livres de la république* (1577) (Los seis libros de la república), París 1957, IV, c. 1; la misma concepción se encuentra en Richard Brathwait, *The English Gentleman, and the English Gentlewoman* (El caballero inglés y la dama inglesa), 3ª ed., Londres 1641, p. 61: «Vertue, as it consists in action, time in revolution, so the maze of mans life in perpetual motion: wherein non progredi est regredi, non procedere recedere est» (Si la virtud consiste en acción y el tiempo en revolución, esta es entonces el laberinto de la vida del ser humano en el movimiento perpetuo: donde no avanzar es retroceder, no proceder es devolverse).

29. Esto va desde la «entelequia» de Aristóteles (*Metaphysik* (Metafísica), 1050a) hasta la «dialéctica de la naturaleza» de Friedrich Engels (MEW 20 (Obras completas de Marx y Engels, tomo 20), Berlín 1962). La dialéctica como la «ciencia de las leyes generales del movimiento y el desarrollo de la naturaleza, de la sociedad humana y del pensamiento» (Engels) no es idéntica a la dialéctica «como método y como forma de desarrollo del pensamiento» (Marx).

30. Este aspecto fue ampliamente estudiado por la escolástica. En el siglo XIV, por ejemplo, Johannes Buridan rechazó la *causa finale* (causa final o propósito), pues un fin por sí mismo no puede obrar, sino solo puede el espíritu que establece ese fin. Cf. A. Maier, *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie* (Antecedentes metafísicos de la filosofía natural escolástica tardía), Roma 1955, pp. 300 y ss.

31. Vgl. Ernst Bloch, *Differenzierungen im Begriff Fortschritt* (Diferencias en el concepto de progreso), Berlín 1956.

32. Cf. Sören Kierkegaard, *Der Begriff Angst* (El concepto de angustia) Reinbek 1960; Sören Kierkegaard, *Philosophische Brocken oder Ein bisschen Philosophie* (Fragmentos filosóficos o un poco de filosofía), Reinbek 1964. Asimismo, Alfred Schütz, *On Multiple Realities. Collected Papers II* (Sobre las realidades múltiples. Documentos recopilados II), La Haya 1967, pp. 207-260.

33. Cf. Hans W. Loewald, *The Experience of Time* (La experiencia del tiempo), en: *The Psychoanalytic Study of the Child* 27 (1972) (El estudio psicoanalítico del niño), pp. 401-410, concretamente 407.

<https://digthum.uoc.edu>

La conciencia cotidiana del tiempo

su vez la acción. Puesto que la acción en esta estructura social ya no puede ser un fin en sí mismo (*prattein*), sino que tiene su fin en la creación (*poiein*), lo encuentra en la producción, solo los *outputs* necesitan ser sincronizados a partir del todo, en tanto que las partes en la acción ven el fin solo en el *output* y perciben la acción como duración, cuya revalorización en el concepto *bergsoniano* de *temps durée* refleja la impotencia del actor, ya que en este concepto «el sujeto, alejándose de la cosificación, busca en vano conservarse como simplemente vivo».³⁴ La acción basada en la división del trabajo no está fundamentada en el consenso, no necesita de la comunicación entre los agentes en el proceso de la acción, quienes solo pueden evaluar el trabajo y el flujo de trabajo de una manera reversible a través del *output*;³⁵ la irrealidad de este proceso surge ya de la experiencia del tiempo: dado que solo el presente es real, la valoración no puede hacerse reversiblemente real en contra de la irreversibilidad del curso del tiempo; el presente como futuro del presente pasado no puede convertirse en presente del pasado. La conciencia de la simultaneidad en la acción es la impotencia ante el *telos*; para el todo, la accesibilidad comunicativa es la oportunidad de encontrar la obediencia en las órdenes. Esta oportunidad, sin embargo, apenas necesita ser utilizada, dado que en el transcurso del proceso de cosificación la dominación ha inmigrado a los seres humanos mismos como interiorización, ejercida mediante coerción, del cálculo del tiempo, del tiempo dividido en horas.

Es cierto que la conciencia del tiempo con un futuro fijo exige en términos morales que la acción y la vivencia estén orientadas como a un fin; pero puesto que el fin de la temporalidad, el futuro objetivo de la sociedad, no está fijado intersubjetivamente, sino que está preestablecido, no es necesario en última instancia que los propósitos de la acción estén orientados al fin de los individuos. Inclusive, el vínculo significativo de la memoria, el presente y la expectativa del individuo de una acción no puede negar el *telos*, aun si se ignora este. No obstante, el todo, la sociedad, tiene la tarea –legitimada por el *telos*– de intervenir de manera estructurante en el presente, que es solo un medio, en cuanto la orientación al fin de las partes pueda tener en su conjunto una repercusión sobre el progreso. Esta obligación se justifica además frente a las partes, puesto que se pueden esperar sanciones del fin efectivo a las desviaciones, ya sea que la sanción para todos siga inmediatamente en el tiempo, o que para las partes el logro del *telos* se pierda para todos los tiempos.³⁶ El *telos* como fin deseado y el futuro del presente como fin real conducen, ante el fracaso de los fines reales deseados en la conciencia cotidiana del tiempo con un futuro fijo, no al cuestionamiento de los fines deseados, sino a la problematización de los medios empleados en el pasado del presente. La complejidad es tan grande debido al fin a largo plazo de las estructuras sociales que el futuro del presente puede tener solo una problemática baja. Por tanto, lo que se proble-

matiza no es el cambio «normal» en el camino hacia el *telos*, sino la desviación de este.

Por una *conciencia del tiempo lineal con un futuro abierto* entendemos la experiencia del movimiento como un proceso rápido e irreversible en su diferenciación. Si la conciencia del tiempo teológico lineal se había orientado nada más que a un fin objetivamente preestablecido y había alineado todos los niveles temporales hacia este, entonces con el futuro abierto y posible la relación con el presente se hace central; el futuro del futuro da paso al futuro del presente o al presente del futuro, es decir, del presente del presente surgen más posibilidades de las que se pueden realizar, e incluso las posibilidades no realizadas pueden subsistir como posibilidades realizables. Este potencial de posibilidad ya no se ve intemporal, seleccionado por el *telos*, de modo que el futuro parece dirigirse hacia el presente; sino que el potencial de posibilidad depende de la estructura actual de la sociedad, por lo que el futuro se elige en el presente, al ser seleccionado.

En contraste con la conciencia del tiempo lineal con un futuro cerrado, ahora se prescinde de la relación todo/individuo como de las partes y, con ello, también de un «movimiento humano» subyacente a la formación del tiempo; ya no es la vida humana mecanizada, con una exageración de la muerte como *telos*, la que designa el movimiento, sino que el movimiento se considera como socialmente factible o posible.

A partir de aquí, la conciencia del tiempo deja de ser a la vez estructurante de sentido para cada individuo y funcional para la sociedad; lo es ahora la cosificación de la socialización a través de la adaptación a las circunstancias sociales. La primacía de lo sociotécnico en la conciencia del tiempo lineal con un futuro abierto impide su representación con un acoplamiento directo al factor subjetivo.

Para la conciencia del tiempo, la espacio-temporalidad que se ha asumido hasta ahora significa que el espacio y el tiempo no se encuentran relativizados. Lo real es, por tanto, solo lo que sucede en el aquí y el ahora; lo real no puede ser lo que está desplazado en el eje del tiempo, lo que fue o lo que será; pero lo que no es ahora o lo que está desplazado en el «eje del espacio» es lo que, por tanto, ocurre en otro lugar.

Basados en la analogía anterior de la vivencia humana, en las formas de conciencia del tiempo, lo que ocurre aquí y ahora era solo real para el individuo y para la sociedad, comprendida como un todo vivo. En los sistemas con una conciencia del tiempo lineal con un futuro abierto, que se diferencian funcionalmente, pero de una manera incompleta, se asumió que esta realidad –por muy compleja que se vuelva– debe ser vista siempre como una unidad, dado que todo lo que sucede permanece conectado de forma significativa con el todo; esto, principalmente, porque las partes alcanzan solo su fin (*telos*) a través del todo. La precondition para la conciencia del tiempo con un futuro abierto es, desde este punto de vista, la

34. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (Dialéctica negativa), Fráncfort 1966, p. 325.

35. Cf. Otthein Rammstedt, *Konkurrenz* (Competencia), en: *Politische Psychologie* (Psicología política), Viena 1974, pp. 217-249 (edición clandestina).

36. Así, las catástrofes naturales se comprenden como un castigo por una acción social «errónea». Cf., por ejemplo, E Sarcerius, *Ein Buch vom heiligen Ehestande* (Libro del santo matrimonio), Leipzig 1553, p. XXXIIb; el castigo en el fin de todos los tiempos por el no aprovechamiento del tiempo se encuentra en los escritos del Milenarismo, cf. Bernhard Rothmann, *Restitution rechter un gesunder christlicher Lehre* (1534) (Restauración de la correcta y sana enseñanza cristiana), Halle (Saale) 1888.

<https://digithum.uoc.edu>

La conciencia cotidiana del tiempo

relativización del espacio y del tiempo,³⁷ es decir, se acepta que además de nuestras realidades locales existen otras realidades³⁸ y que existen otras realidades antes y después de nuestra realidad actual, que no necesitan tener ninguna relación con el ahora. Si la relación con el *telos* trajo consigo un aumento de la complejidad a través de la aparente racionalidad de las series temporales en las que todo podía estar conectado con todo,³⁹ ahora, con la relativización del tiempo a través de un uso reflexivo de este,⁴⁰ como señala Kracauer, la complejidad para el sistema se amplía una vez más.

Con el surgimiento de sistemas funcionalmente diferenciados, con la diferenciación del derecho y la política, con el desplazamiento del fin antes vigente del todo a la esfera privada de cada individuo y la reducción del fin del sistema al mero ser, cambia en el mismo nivel la complejidad de la aprehensión sensible de la realidad: ahora se basa menos en la abstracción y más en la contradicción y la incompatibilidad, si se considera desde el mismo punto de vista. El desplazamiento del fin exige la diferenciación y es exigido por ella en la medida que se rompe el principio todo/parte en la configuración del fin y se despeja con ello el camino hacia una autonomía amplia del subsistema; si bien el ser como fin se asume tanto en el sistema global como en el subsistema, este no se corresponde, dado que el ser del todo se corresponde con el cumplimiento funcional de las partes de las que depende. Así, los subsistemas pueden desarrollar una regularidad o ley con respecto a las soluciones de los problemas que ya no requieren una coordinación (de cualquier tipo) de los fines, e incluso socavarla; es decir, en los propósitos de la acción en cada subsistema, lo dotado de sentido ya no tiene necesariamente que estar relacionado con el todo. Por lo tanto, existen aquí y ahora varias realidades en la sociedad, incluso si aún el futuro no se considera como posible, ya que ahora depende de los subsistemas. El que estas realidades no se encuentren unificadas de manera generalizada tiene la ventaja de no tener que prescindir de las posibilidades de reducción que resultan de las contradicciones; por otra parte, ofrece la oportunidad –vista desde el subsistema– de no tener que aceptar aquí y ahora realidades en otros subsistemas, sino de desplazarlas en el eje temporal como realidad; si el todo tuviera que incluirse en el propósito de la acción, la complejidad resultante llevaría a que, debido a la cantidad necesaria de información, ya no se pudiera tomar decisiones bajo riesgo ni mucho menos bajo certeza. Por consiguiente, ya no se puede suponer que el movimiento revele su fin en los cambios que produce. Más bien, desde el punto de vista de un efecto valioso, el fin se convierte en principio intercambiable, aun si los intentos de valorar el efecto que se produjo como verdad deban interpretarse como una fase transitoria. La «positivización»

del efecto que conseguir se correlaciona con la creciente autonomía de los sistemas sociales que antes se comprendían como parte de la sociedad mundial. Con este proceso, además de la prioridad que ahora se da a asegurar el propio sistema frente a los demás sistemas, se hace cada vez más evidente que por razones de una identidad necesaria la estructura no se puede construir a partir del consenso sobre el contenido de los fines; estos, más bien, deben ser generales o referirse únicamente a las estructuras para solucionar los problemas, ya que los problemas no se pueden captar antes de que tengan lugar.

Con la diferenciación funcional, los subsistemas tienen asegurada su existencia a través de la existencia del sistema. Solo este aquí y ahora seguro permite a las partes funcionales, en contraste con el todo general, actuar hacia el futuro. Esta discrepancia entre la relación del presente con el sistema y la orientación hacia el futuro de los subsistemas experimenta una limitación por la apertura del futuro en la medida que, por una parte, la totalidad de las posibilidades reales dependen exclusivamente del sistema y ha de distinguirse de las posibilidades posibles y, por otra parte, la diversidad de posibilidades reales anula una «decisión bajo riesgo» dirigida al futuro lejano.

Así, el estudio de Galtung muestra que, en sociedades altamente desarrolladas, el año 2000 se ve como algo muy lejano y, por otro lado, se realizan pronósticos en su mayoría escépticos con respecto a su estado de desarrollo. Por el contrario, los países del tercer mundo ven el año 2000 como «el futuro próximo» y sus trayectorias de desarrollo como un ascenso más rápido.⁴¹

Por una parte, esta discrepancia puede explicarse por la simultaneidad no simultánea, en el sentido de que los Estados dependientes, en un esfuerzo por liberarse de las limitaciones económicas y políticas, hacen del presente de los Estados altamente desarrollados su futuro más próximo; esto parece posible porque con la factibilidad del futuro se puede negar con anticipación las posibilidades reales posibles. No obstante, por otra parte, en esta profundidad del horizonte temporal se refleja un momento económico tangible, ya que cuanto mayor sea la necesidad de capital relativa, mayor será el periodo de planificación.⁴²

Si Lévi-Strauss piensa que las sociedades tienden a asumir el no cambio como algo primordial en todos los ámbitos posibles, incluida la estructura del sistema,⁴³ entonces este «pensamiento salvaje» comprende desde luego el momento del cambio, puesto que de lo contrario el énfasis en el no cambio carecería de sentido. Siguiendo a Lévi-Strauss, nos podríamos preguntar además si, en los sistemas capitalistas tardíos con una conciencia del tiempo lineal con un

37. Esto se atribuye generalmente a la astronomía heliocéntrica de Copérnico; aunque E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (El individuo y el cosmos en la filosofía renacentista), Darmstadt 1969, p. 183 y ss., explica que la filosofía de Nicolás Cusano contiene la relativización de la concepción peripatética del espacio. Siguiendo a Kepler, hubo que abandonar la idea de que todos los movimientos estelares podían derivarse mecánicamente de la órbita del cielo estrellado fijo a través de un sistema de ciclos y epiciclos. Al mismo tiempo, hubo que aceptar que, con la nueva «ubicación» de la Tierra, las unidades de medida obtenidas en función de su rotación no tienen preponderancias sobre las demás. Así, el principio de la forma, que podía leerse directamente en el cosmos, se convirtió en el principio del conocimiento.

38. Siegfried Kracauer, *Geschichte – Vor den letzten Dinge* (Historia, antes de las últimas cosas), Fráncfort 1973, p. 162 y ss., quien señala enfoques para el hecho de que los subsistemas pueden ser diacrónicos en su propio tiempo frente a la aparente simultaneidad en el cálculo del tiempo. En la sociedad, esta ruptura del tiempo lineal solo se concede a ámbitos que no parecen ser funcionales para su existencia.

39. Cf., al respecto, Wolf Lepenies, *Verzeitlichung und Entthistorisierung* (Temporalización y deshistorización), manuscrito 1973.

40. Cf. Siegfried Kracauer, loc. cit. Sobre este mecanismo de la complejidad creciente, véase Niklas Luhmann, *Reflexive Mechanismen* (Mecanismos reflexivos), en: *Soziale Welt* (Mundo social) no. 17 (1966), pp. 1-23.

41. Cf. Johan Galtung, *Images of the World in the Year 2000* (Imágenes del mundo en el año 2000), manuscrito 1970, p. 8 y ss.

42. Cf. C. C. von Weizsäcker, *Die zeitliche Struktur des Produktionsprozesses und das Problem der Einkommensverteilung zwischen Kapital und Arbeit* (La estructura temporal del proceso de producción y el problema de la distribución de la renta entre el capital y el trabajo), en: *Diskussionsschriften Universität Heidelberg* (Documentos de debate, Universidad de Heidelberg), 8 de julio de 1970, pp. 3 y ss.

43. Cf. Claude Lévi-Strauss, loc. cit.

<https://digithum.uoc.edu>

La conciencia cotidiana del tiempo

futuro abierto, al cambio en cuanto tal no se le atribuye un valor. Mientras que en el «pensamiento salvaje» lo estático en la sociedad tenía sentido para cada individuo, hoy el cambio parece «valioso», independientemente del sentido para cada individuo. Así como el tiempo socialmente valioso se redujo al tiempo de trabajo, que Marx definió como una «mercancía general»,⁴⁴ así mismo el tiempo es ahora «valioso» solo en la producción de cambios. Desvinculado del proceso del trabajo, este aspecto se encuentra de nuevo en la conciencia cotidiana del tiempo que, mediante la idea de la posibilidad del futuro y el valor intrínseco de los cambios, obliga permanentemente al individuo a producir cambios para demostrarse la posibilidad de sí mismo; pues aquello que podría ser el fin para él como individuos, no es factible o posible.

Si la apertura del futuro es funcional para el sistema socialmente existente, entonces es a su vez disfuncional para el individuo; esto, en términos temporales, en el sentido de que el sistema ve el futuro como el futuro del presente en el presente, pero en el que el individuo ve el futuro solo como el presente del futuro o el presente como el pasado del futuro; y, aunado con ello, en términos modales, en el sentido de que el sistema tiene más posibilidades de realizarse y, por lo tanto, crea su propio futuro a través de la selección y la negación, en tanto que el individuo tiene menos posibilidades de realizarse, en relación con sus intereses, de lo que realmente será para él. Interpretar los cambios como efectuados o realizados es tan cierto como lo es la afirmación del fetiche individual de su propia impotencia.

Mientras que las formas más antiguas de conciencia del tiempo aún contenían la posibilidad de que el sujeto pudiera integrarlas en el transcurso de su vida, en la conciencia del tiempo lineal no puede emanciparse de ella ni percibirla conscientemente. Al rechazar el decisionismo teológico que opera desde el futuro, la sociedad burguesa pudo desplegarse en un «sistema de necesidades» (Hegel); en esta autocomprensión se refleja la interacción de la producción y el consumo,⁴⁵ se encuentra la separación de la formulación presente de las necesidades y la posposición hacia el futuro de la satisfacción de las necesidades,⁴⁶ aunque también esta separación se opone ya al individuo como una necesidad externa.

Los problemas que surgen de la alienación de la conciencia del tiempo deben ser asumidos por el sujeto que, por una parte, opone a los cambios permanentes una necesidad de no cambio, para encontrar identidad en ello; la conciencia del tiempo es, no obstante, el medio del individuo para ordenar temporalmente los cambios percibidos de manera consciente y observarlos como ordenados en el tiempo. La apertura del futuro con la posibilidad de su realización sin un fin orientado al sujeto solo «garantiza» al individuo que el mañana será diferente al hoy, de manera que una orientación en cuanto al contenido cede a una conciencia de la posibilidad real del mero cambio, que se torna en miedo con la reducción de las propias posibilidades. Cada intento de vencer este miedo reordenando los

datos del cambio de forma diferente lleva a una conciencia diferente del tiempo, a una interpretación diferente de los acontecimientos sociales orientados a la acción, es decir, a una ideología diferente del proceso social.

Además de estas formas sincrónicas sectarias de la conciencia del tiempo, que incluso bajo el «ropaje» del antiguo fatalismo buscan cuestionar en su consistencia la conciencia del tiempo imperante, existen –como es de suponer y como sugiere también las investigaciones del *deferred gratification pattern*– diferencias condicionadas estructuralmente por el sistema en la forma de la conciencia del tiempo. Esto puede explicarse por las diferencias en las posibilidades actuales de los grupos para dar forma a su propio futuro; y puede interpretarse en términos de la teoría de sistemas por el hecho de que, con un cambio en su comprensión del tiempo, el sistema general puede crear tales condiciones de entorno para los subsistemas, de que la comprensión precisamente «obsoleta» del tiempo continúa siendo más adecuada a su situación y sigue existiendo ahora como conciencia del tiempo en el nivel del subsistema, además de exigir los opuestos sociales (como, por ejemplo, en la estructuración jerárquica). Tan solo los subsistemas cuya forma de conciencia de tiempo es idéntica a la comprensión predominante del tiempo en el sistema general son entonces partícipes en el cambio consciente del sistema.

La conciencia del tiempo como ideología de los acontecimientos sociales está asegurada socialmente no solo por el hecho de que debe asumirse una necesidad aparentemente natural de que el individuo exija una ordenación con sentido de los cambios percibidos; se debe volver, más bien, una vez más a la definición de Piaget, en la que resuena un acorde diferente: el tiempo y la acción se tocan aquí conjuntamente. La coherencia de Piaget se basa en que distingue las acciones de acuerdo con el antes/después y no incluye la temporalidad a través del pasado/presente/futuro en la propia acción. Si bien el carácter bifásico de antes/después puede captarse de manera causal, como causa y efecto o como medio y fin, esto está negando en el carácter trifásico del pasado/presente/futuro. Es decir, si el término medio presente es idéntico como efecto y causa o como fin y medio, es causalmente superfluo; si, por lo contrario, no es idéntico, la acción ya no es una unidad. Si Max Weber y Alfred Schütz buscaban salvar la unidad de la acción agrupando como unidad los datos perceptibles de la acción, que no pueden lograrse explicar en el contexto, en el propósito de la acción⁴⁷ del actor como «construcción intelectual», entonces esta forma del propósito de la acción se caracteriza por la conciencia del tiempo, que ante todo le confiere sentido social.

La actualización del problema del tiempo depende claramente en las ciencias sociales de la implementación de la categoría de acción social. El hecho de que esta categoría sea central para los sistemas capitalistas y que la vivencia tenga tan solo un valor en la medida que incorpora la acción es indiscutible; no obstante, parece

44. Cf. Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (Esbozos de la crítica de la economía política), Berlín 1953, p. 85. Más concretamente se denomina «economía del tiempo, en el que se diluye finalmente toda la economía» (p. 89).

45. Cf. Karl Marx, *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie* (Introducción a la crítica de la economía política), MEW 13 (Obras completas de Marx y Engels, tomo 13), Berlín 1961, pp. 620 y ss.

46. A este aspecto se refieren los estudios sobre los patrones de gratificación diferida, que no pueden ser discutidos críticamente aquí, véase L. L. LeShan, *Time Orientation and Social Class* (Orientación temporal y clase social), en: *The Journal of Abnormal and Social Psychology* (Revista de psicología social y atípica) no. 47 (1952), pp. 589-592.

47. 47 cf. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Colección de ensayos sobre la doctrina de la ciencia), 2ª ed., Tubinga 1951, pp. 70, 531; Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (La construcción significativa del mundo social), loc. cit.; Helmut Girndt, *Das soziale Handeln als Grundkategorie erfahrungswissenschaftlicher Soziologie* (La acción social como categoría básica de la sociología de la experiencia), Tubinga 1967, pp. 34 y ss.

<https://digithum.uoc.edu>

La conciencia cotidiana del tiempo

bastante cuestionable ver la acción en el sentido de la producción como *anthropologicum* y asociar a esta la conciencia del tiempo⁴⁸ –lo que no evidencia ni perspicacia histórica ni nitidez conceptual–, si lo producido en la acción no se considera nómada de lo social. Sin embargo, la acción solo puede tener esta posición central si es racional en el nivel macro y se deja a la voluntad del individuo en el nivel micro.⁴⁹ La separación antiesclarecedora de Hegel entre ley y voluntad conduce a una reducción de la racionalidad de la acción en el nivel macro, que tan solo admite creer en la racionalidad del nivel macro en el nivel micro. Esta creencia en una racionalidad general de la acción como síntesis de la doble racionalidad se convierte en lo que constituye el sentido; en tanto más restrinja la mónada de la acción al sujeto a esta expresión de sí mismo y lo convierta en

un objeto, menos consideración tendrá que dar al factor subjetivo. La forma de la conciencia del tiempo confiere racionalidad a la acción subjetiva, media entre la acción y el acto; mientras que en el nivel macro solo es decisiva la acción, es decir, el *output*, y la acción solo incluye como el antes un aspecto económico de la duración del tiempo de trabajo. En el nivel micro, el momento del futuro siempre está contenido en la acción a través de su fin, ya sea porque se interpreta a través del *output* como parte del propósito de la acción o porque es por medio de esta que el valor solo se retribuye retrospectivamente a la acción. Si, por tanto, a nivel macro, la acción es bifásica, puesto que la acción sigue siempre siendo el antes, el presente como el presente del pasado, entonces esta es siempre procesual.

48. Así, por ejemplo, Arnold Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* (El ser humano, su naturaleza y su lugar en el mundo), 6ª ed., Bonn 1958, y Friedrich H. Tenbruck, *Geschichtserfahrung und Religion in der heutigen Gesellschaft* (Experiencia histórica y la religión en la sociedad contemporánea), en: *Spricht Gott in der Geschichte?* (¿Habla Dios en la historia?), Friburgo/Basilea/Viena 1972, pp. 9-94. En este contexto, debemos recordar la distinción de Aristóteles (*Nic. Ethik* (Ética a Nicómaco), 1140a y ss.) entre *pratein* y *poiein*. *Pratein* como acción moral que, en cuanto acción real, valiosa en sí misma, es el fin último, y *poiein* como creación, producción, que está ligado a *techne*, habilidad práctica. La creación tiene su fin último fuera de sí mismo, está dirigida a una «obra», a algo que es el resultado del hacer y que luego pasa a hacer parte de una jerarquía.

49. Cf. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Fundamentos de la filosofía del derecho), § 189.

Otthein Rammstedt (Autor)
Universidad de Bielefeld

Otthein Rammstedt es profesor emérito en la Universidad de Bielefeld y es el editor de Georg Simmel Complete Edition.

Andrés Soto (Traductor)
Sociólogo de la Universidad de Antioquia
amauricio.soto@udea.edu.co / saltum4@gmail.com



**UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA**