



## Recuperar el concepto de tiempo en las ciencias sociales

### RESUMEN

Este artículo retoma algunos conceptos teóricos clave acerca de la temporalidad para explicar en términos de causalidad histórica los fenómenos sociales. Los sociólogos clásicos, Marx, Weber y Durkheim, pusieron en el centro de sus indagaciones a la historia para comprender y explicar los fenómenos sociales, se preocuparon por la objetivación del tiempo para poder pensar el cambio social. Hoy más que nunca se hace necesario retomar a la historia, volverla a introducir en el armazón teórico de las disciplinas que se dedican a estudiar el mundo social, retomar de nuevo los procesos temporales para que nos arrojen luz sobre las tenebrosas sombras que acechan al mundo como consecuencia de la crisis capitalista en la que estamos inmersos.

PALABRAS CLAVE: tiempo; sociología; historia; subjetivación; capitalismo.

### ABSTRACT

This article takes up some key concepts about temporality to explain historical causality in terms of social phenomena. The classical sociologists Marx, Weber and Durkheim, placed in the center of their inquiries into history to understand and explain social phenomena, in short, is concerned about the objectification of time to think about social change. Today more than ever it is necessary to return to the story, re-enter in the theoretical framework of the disciplines engaged in studying the social world again resume temporal processes so that we shed light on the dark shadows that threaten the world as a result of capitalist crisis in which we find ourselves.

KEYWORDS: time; sociology; history; subjectivity; capitalism.

 JOSÉ RUIZ BLAZQUEZ  
 Universidad de las Américas  
 [ruizblazquez@gmail.com](mailto:ruizblazquez@gmail.com)

ARTÍCULO PRESENTADO PARA REVISIÓN: 20 DE AGOSTO DE 2014  
 ARTÍCULO ACEPTADO PARA PUBLICACIÓN: 26 DE SEPTIEMBRE DE 2014

## INTRODUCCIÓN

La dimensión social del tiempo es una dimensión básica de la existencia humana. La sociedad, y cada sociedad, es institución de una temporalidad propia que impone además una forma de ser y de hacer (Castoriadis, 1989). La experiencia, además, tiene lugar en el tiempo y en el espacio, por lo que no se le podría asignar un significado sin su inserción en estas dos coordenadas. Aún más, ni siquiera sería posible, de lo que se deduce que determinados tipos de subjetividad se corresponden con determinadas configuraciones temporales y espaciales. ¿Cómo no prestar atención a esta dimensión tan humana y darla por presupuesta sin más? Lejos de ser trivial o puro parámetro que mide o sitúa a las cosas sin incorporarse a ellas, el tiempo es central. Desde la imaginación sociológica podemos contribuir a proporcionar luz a este debate, de qué manera una explícita atención por lo temporal puede aclarar aspectos fundamentales de la vida social. Y es que, en efecto, el concepto de tiempo, tan abstracto e inmaterial, tan correoso y difícil de definir, se puede comprender mejor y explicar de una manera más clara cuando se liman las aristas metafísicas que recubren el concepto de tiempo. Estos encubrimientos, más que aportarnos luz, nos introducen en un laberinto de sombras cada vez más oscuras y del que sólo podremos salir examinando las formas que adopta una sociedad, es decir, dar cuenta de sus configuraciones sociales, a la luz de la historia, por lo que es preciso considerar el tiempo como una categoría social, con toda su materialidad y toda su dinamicidad, en definitiva, como una cosa social (Durkheim, 1986).

Avanzar en la explicación sociológica requiere atender las condiciones sociohistóricas que nos permitan comprender y hacer inteligible la sociedad en la que vivimos, frente al aserto de Dilthey de la imposibilidad de la objetivación sociológica. Para aportar claridad al debate sobre el tiempo vamos a apoyarnos en los sociólogos Max Weber, Emile Durkheim, Robert Elías y Georges Gurwitsch, por haber puesto todos ellos el foco de atención en las formas de subjetivación que acompañaron al proceso de individualización capitalista y por haber compartido una preocupación por la objetivación del tiempo para poder pensar el cambio social. Antes de pasar a exponer las principales ideas que estos autores manejaron sobre el tiempo en sus teorizaciones sociológicas, haremos en

primer lugar algunas breves consideraciones conceptuales acerca de la definición del tiempo y el espacio y las transformaciones que sufrieron ambos conceptos al hilo de los procesos históricos y sociales que hicieron posible que la dimensión temporal apareciera como objeto de interés de reflexión científica. En último lugar haremos algunas consideraciones acerca de la importancia del elemento temporal en la comprensión de algunos de los procesos de subjetivación actuales que acompañan a una concepción del tiempo capitalista.

## I.- EL TIEMPO

No hay que confundir el tiempo con la cronología, ni el tiempo con el movimiento, una confusión que se viene arrastrando desde Aristóteles. En su definición del tiempo, Aristóteles proclamaba que “el tiempo es el número del movimiento respecto al ‘antes’ y al ‘después’”. En la concepción dominante del tiempo de su época los asuntos físicos y humanos eran representados de manera cíclica, por lo que nada podía acontecer, o por lo menos nada radicalmente nuevo. La creencia en la férrea necesidad de la ocurrencia de los acontecimientos, junto al interés en las mediciones temporales de los astros, hizo que se centrara más en las diversas condiciones estáticas que en los procesos temporales, es decir, en las ideas y el sentido del tiempo. El resultado inesperado fue la eliminación radical de éste y su sustitución por la intemporalidad.

Al intentar aproximarnos al tiempo nos asalta, por tanto, la duda sobre qué tipo de tiempo estamos hablando, si del tiempo cósmico, del tiempo de la conciencia, del tiempo del reloj, del tiempo social o de cualquier otro tiempo. Ramón Ramos ha mostrado que la sociología, en sus diversos intentos, ha tratado de acotar y tipificar un tiempo propio, el tiempo social, que sólo es plausible si lo tomamos como una metáfora cómoda y expresiva, no confundiendo tiempo y proceso, es decir, no se trataría de un tiempo o un conjunto de tiempos sino del complejo conglomerado formado por los aspectos temporales de la realidad social (Ramos, 1992). Siguiendo a este sociólogo, el tiempo intencional -la estructura o integración del pasado, el presente y el futuro- y el tiempo de la sucesión -aspectos topológicos y cronométricos- serían respectivamente las dos dimensiones de un tiempo único, tanto si las ciencias sociales abordan el estudio sociológico de sus manifestaciones sociales como si se trata de la construcción teórica en ciencia social.

## II.- CONTEXTO HISTÓRICO Y SOCIAL DE UN NUEVO TIEMPO

En las sociedades tradicionales, en las sociedades rurales, erróneamente identificadas por algunos antropólogos como “sociedades sin historia”, cada generación vivía y experimentaba semejantes

experiencias del tiempo, se situaban en la propia comunidad más que en la duración de la vida del propio individuo. Eran sociedades anteriores a la sociedad de los individuos, sociedades en las que el individuo aún no había hecho su aparición como una novedad. “El tiempo sin meta dará lugar a un tiempo proyectivo, para la persecución del objetivo, y en el que el tiempo del individuo se desplegará en todos los ámbitos” (Galimberti, 1992:56-57). Como señala W. Sombart (1965), se vivía mucho porque se vivía dentro de un conjunto holista: la iglesia, el claustro, el municipio, la estirpe. El tiempo no estaba unificado, sino que pertenecía a los ritmos pendulares de la sociedad, inserto en las actividades agrarias, marcado por las prácticas religiosas, una temporalidad cíclica basada en los ritmos de la naturaleza. Cuando una nueva temporalidad vaya haciendo su aparición como consecuencia de los nuevos descubrimientos científicos y la consolidación del capitalismo, el tiempo mágico-mítico de carácter religioso irá sufriendo un desplazamiento irreversible. En el siglo XVIII la introducción de la temporalidad en las ciencias naturales contribuyó junto con la aceleración histórica que supuso la Revolución Francesa a una historización y aceleración del mundo social que ya no tendrá retorno. La nueva semántica temporal pudo ser pensada porque el tiempo sufrió entonces un proceso autorreferencial y reflexivo. Cuando el individuo se emancipe de la colectividad, cuando la duración de su propia vida sea la medida de su goce, habrá una aceleración del ritmo del tiempo para la producción y consumo de objetos de lujo dentro del marco de las ciudades, convirtiéndose la nueva configuración espacial de la ciudad en “la directora de la vida” (Le Goff, 2004).

## 2.1.- TIEMPO Y ESPACIO

Con el triunfo del capitalismo el tiempo industrial se convirtió en guía y ordenación de todas las temporalidades, se convirtió en un dispositivo biopolítico que se fue inscribiendo en los cuerpos por medio de los parámetros temporales compartidos. En esta nueva sociedad el tiempo se convirtió en el símbolo máximo, indiferente o relativamente indiferente a la pertenencia espacial de los individuos (Foucault, 2003:137). “La modernidad fabricó un tiempo específico sobrecargado en su representación, convirtiéndose en el elemento trascendental de la conciencia humana frente al espacio debido a sus rendimientos ontoepistemológicos” (Castro, 1998:40-50). El espacio, por el contrario, se convirtió en lo aporético de la acción histórica, en algo muerto e inactivo, desligado del tiempo, cuando en realidad es condición para que exista el tiempo, “es la esfera de la posibilidad de la existencia de la multiplicidad” (Massey, 2005). Es en el espacio donde se presentan siempre opciones de diversas trayectorias como

modo de crear, dando lugar los resultados de esta creación a la organización del tiempo (Bagu, 1978), transformándose el espacio en escenario de una historia (Valdano, 2010:226-237), en lugares activos de la acción (Harvey, 2001).

A lo largo del tiempo se ha ido dando un desplazamiento de la imagen por el concepto, que es tanto como decir del espacio por el tiempo, sosteniendo que no pensamos con imágenes sino con conceptos. La desaparición del poder de las imágenes interiores ha sido sustituida por secuencias temporales merced a la aparición del puritanismo protestante, pues la calidez y el fondo furtivo que hay en ellas desborda a la racionalidad teórica que reduce el rechazo a lo desconocido, mutilando la mirada burguesa otras formas de conceptualización del espacio y de la experiencia cotidiana como consecuencia de la temporalización del espacio (Gómez de Liaño, De Ossorno, y Castro, 1998).

## 2.2.- MAX WEBER

La preocupación de Weber, igual que la de Marx y Durkheim, fue acerca de los efectos devastadores del capitalismo en la vida social, la alienación, la anomia, la personalidad unidireccional a la que se veían sometidos los hombres y mujeres en este sistema de producción. Inmanuel Wallerstein afirma que el sistema capitalista es el sistema más absurdo que haya conocido la humanidad. Los capitalistas son como ratones en una rueda, corren más deprisa a fin de correr más deprisa. El capitalismo, como modo de producción y como sistema de relaciones sociales, inauguró una modalidad de tiempo concreto, un tiempo histórico en continuo movimiento merced al desarrollo permanente de la productividad, en el que todo lo que es estable y permanente se esfuma como el humo en el aire.

Weber, al igual que Marx y Nietzsche, trata de establecer, a través de un análisis socio-histórico, los fundamentos del irracionalismo de lo asumido por todos como máximamente racional. La preocupación intelectual de Max Weber se centró en indagar sobre las causas que propiciaron el origen del capitalismo y la moderna conducta de vida racional, todo ello sin desligarlo de la cuestión social, tema candente en la Alemania que vivió. La teoría acerca de la aparición del capitalismo de Weber, lejos de impugnar los análisis de Marx, complementa su teoría, ya que puso el acento en los actores sociales como protagonistas del cambio social y político, complementando de esta manera los análisis de Marx sobre las relaciones de producción. Max Weber, en “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” (Weber, 2001), pone de relieve que la racionalidad económica operada por el capitalismo moderno está basada en opciones valorativas irracionales, sobre todo en las creencias religiosas. El origen del espíritu capitalista lo encontró Weber en las

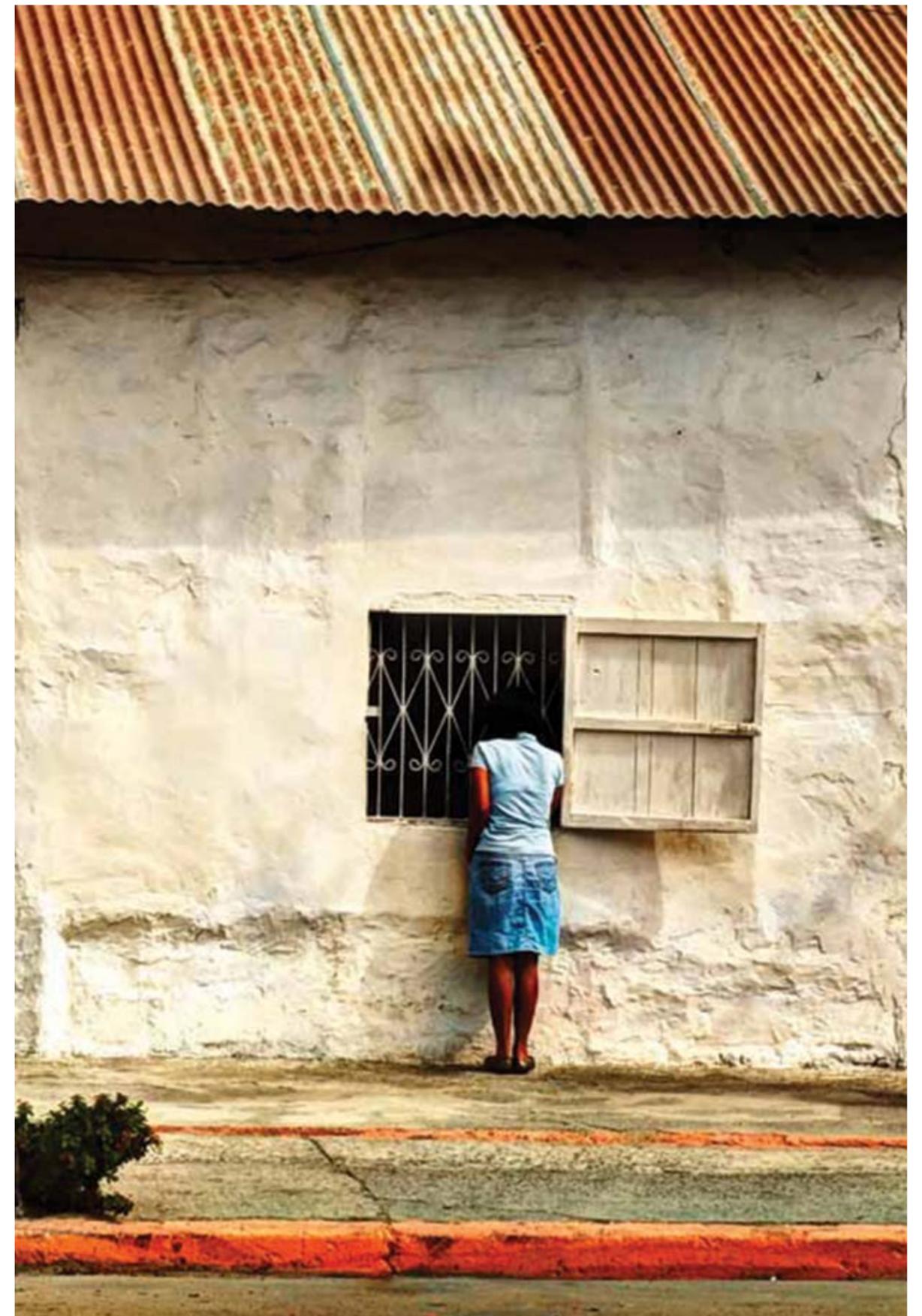
actitudes metódicas del claustro que con el tiempo se trasladaron a todas las actividades humanas, generando un nuevo tipo de subjetividad que hizo posible la aparición del capitalismo, extendiéndose la contabilidad y la mentalidad calculadora a todos los asuntos humanos. El tiempo y el dinero pasaron a funcionar como una ecuación, como ideaciones análogas e intercambiables: “el tiempo es dinero”. El nuevo tiempo capitalista -el tiempo es oro- es un tiempo ávido de regularidades, de pretensiones clasificatorias y de orden que se enraizarán a partir de entonces en las conciencias de los hombres, y de cuyas imposiciones será ya muy difícil escapar.

Los análisis de Max Weber no sólo trataron de explicar la importancia de los factores intelectuales y psicológicos en la vida económica, sino que también analizaron el peso de las organizaciones sociales en la conformación de determinadas subjetividades, es decir, el centro de la preocupación de Weber era cómo objetivar los vínculos complejos que se tejen entre el capitalismo y subjetividad. Para comprendernos a nosotros mismos tenemos que comprender el capitalismo, o lo que es lo mismo, comprender las condiciones subjetivas de la modernización. El individuo en el protestantismo se vuelve éticamente responsable de su tiempo vivido particular, ya que tiene que asumir la responsabilidad de su vida al no disponer de la seguridad de la salvación, buscando esta certidumbre por medio del trabajo y el esfuerzo permanente orientado al futuro. La riqueza pasó a convertirse en un símbolo que mitigaba la angustia de la soledad interior, al saberse el individuo predestinado desde el primer instante de la creación, viéndose obligado a recorrer el camino de la salvación en solitario, con la incertidumbre de si será uno de los elegidos por Dios. Para superar esa angustia y esa tensión interior optaron por considerarse definitivamente los elegidos, dedicándose a la generación de riqueza. De esta manera se sustituyó la eficacia de los sacramentos y de los medios mágicos para la salvación, emprendiéndose el camino para el desencantamiento del mundo. El mérito, sobre todo para el calvinismo, fue la llamada que abría la puerta a la salvación. Para el católico, en cambio, su salvación estaba ligada a la institución. Si el estado de gracia para el protestante estaba vinculado con el disfrute de la autonomía personal mediante la obra bien hecha, y que tanto desasosiego producía al fiel católico, para éste su estado de gracia estaba en la relajación de esa autonomía. El único gozo permitido para el protestante era la realización de la obra bien hecha, uno de naturaleza íntima. Toda actividad en el mundo requiere de la máxima concentración, por lo que no deben de existir pasiones, sentimientos o cualquier otra actitud que desvíe la atención del trabajo. Por tanto, el dominio de sí mismo consiste en atenerse a la obra, al curso objetivo de la acción, con la atención puesta en el método de realizarla (Villacañas, 2005). En definitiva, la subjetividad propia buscaba la certeza de salvación en sí misma y desde sí misma.

La incesante búsqueda de la maximización del beneficio, y la correspondiente organización racional del trabajo para cumplir con estos objetivos, es la traducción institucional de los estilos de vida de la burguesía (Ruano, 2005). El vivir exclusivamente para ganar dinero, y la reproducción ampliada del capital, lleva a adoptar un estilo de vida caracterizado por la inquietud permanente, por la escasez crónica del tiempo, que es ahora asimilable al dinero, y por tanto no debe ser malgastado bajo la forma de inactividad o de empleo despreocupado. Esta idea tan incomprensible en sí misma hizo que se pusiera un acento desmesurado en ese ridículo tramo de tiempo que es el tiempo de trabajo útil. Sólo a través de una incesante actividad destinada a producir riqueza es como se manifiesta y se conoce a sí mismo el hombre. El capitalismo, por tanto, necesita una forma de vida práctico-racional, un tipo de trabajo incesante y metódico en busca del máximo beneficio, en el que se prescindiera de todo disfrute y goce de esa ganancia mediante la reinversión de lo ganado en un proceso sin fin, en el que sólo cuenta el sentimiento irracional del buen ejercicio de la profesión como una llamada a la salvación. Como advirtió Max Weber, esto es sólo explicable como productos de instintos perversos, o como también plantean Álvarez Uría y J. Varela, “la afinidad electiva entre el capitalista y el monomaniaco queda implícitamente planteada en la obra de Weber” (Álvarez y Varela, 2004: 250).

### 2.3.- DURKHEIM

La filosofía de Durkheim estuvo profundamente marcada por el enconado debate entre materialismo y espiritualismo que dividió a la Francia de la Tercera República. ¿Qué es lo que hace posible que una sociedad se mantenga unida? La cuestión social, en este sentido, es inseparable de la cuestión sociológica (Álvarez y Varela, 2004). Para aproximarnos a la concepción que Durkheim tiene sobre el tiempo es clarificador confrontar dicha concepción con la que tenía el filósofo, también francés y coetáneo suyo, Henri Bergson, por ser ambas concepciones diametralmente opuestas. El vitalismo espiritualista de Bergson, y su centralidad del sujeto, era difícilmente conciliable con la propuesta de Durkheim de tratar los hechos sociales como cosas, y por tanto hacerlos objeto del análisis científico. Durkheim le reprochaba a Bergson su misticismo, y “algo insano en su efervescencia temporalista”. Bergson contraponía la primacía del espíritu frente a la materia, afirmando que “el cerebro es el mecanismo de inserción del espíritu en las cosas, el órgano que imita la vida del espíritu” (Deleuze, 2004: 77). La idea central de Bergson es que “la realidad es temporal porque es duración, un tiempo cualitativo de la conciencia individual en oposición al tiempo científico y cuantitativo, artificial y construido al margen de la duración pura” (Bergson, 1982: 35). El tiempo, según este filósofo, no es algo al margen del devenir de las cosas, no se trata de un tiempo



matemático sino de la propia duración, algo que corresponde al pensamiento, a la esfera de lo vivido, que no se puede estirar ni acortar como en la concepción relativista de Einstein (Doring, 2010). El tiempo es la experiencia de la duración interior del yo o de la conciencia, por lo que sólo el espacio se puede medir. La realidad, al ser duración, no es abordable por la razón, así que no hay espacio para las ciencias sociales. Aunque se le ha reconocido a Bergson las nuevas vías que abrió para el estudio del tiempo, a Durkheim le era extraña esa idea de un continuo movimiento sin un anclaje fijo, sin incardinación histórico-social.

Ahora estamos en mejores condiciones de entender la aportación de Durkheim al estudio de las categorías de pensamiento, especialmente las de espacio y tiempo, pues, al contrario que Bergson, sitúa la reflexión en un registro sociológico, a saber, como representaciones colectivas, conceptos, ideas y sentimientos que se imponen obligatoriamente fruto de un proceso de simbolización que se transmiten a través de la tradición y la educación. La sociología durkheimiana cobra sentido sobre el telón de fondo del desgarramiento provocado en Francia por la guerra franco-prusiana y por los acontecimientos de la Comuna. Sus trabajos, por tanto, están basados en los conceptos de sociabilidad y solidaridad que para Durkheim equivaldrían al vínculo social. Las nociones de espacio y tiempo serían ese tipo de representaciones, categorías producto del pensamiento colectivo, representaciones sociales que reenvían a determinadas formas de organización social y que las generaciones se transmiten unas a otras. Las categorías no son eternas ni naturales, no son ajenas por tanto a las jerarquías sociales ni al modo de funcionamiento social, son características definitorias de lo que son las representaciones sociales. La socialización es el proceso social más efectivo para la transmisión de esas categorías fundamentales.

Durkheim, en su obra de madurez, "Las formas elementales de la vida religiosa" (Durkheim, 1992), realiza un esbozo de su pensamiento acerca de la categoría de tiempo. Para Durkheim, las categorías sociales tienen su origen remoto en la religión, y hay que entenderlas como sistema de nociones y creencias por medio de las cuales los individuos se representan la sociedad. Los hombres sustituyen el mundo de las apariencias sensibles por un mundo diferente, para dotar de inteligibilidad a la realidad, mediante ideales y categorías sociales que transfiguren el mundo, pues tal como se nos presenta es inaprensible de manera inmediata. En su comprensión sobre sí mismo y lo que le rodea el hombre ha introducido elementos propios de las cosas fijando los sentimientos colectivos sobre objetos materiales. Estos ideales, fuente del pensamiento lógico, proporcionaron la capacidad de relacionar unas cosas con otras. No obstante, estas categorías, aun teniendo un sustrato religioso son formas de clasificación independientes de él, un

tipo de representaciones en el que "la organización lógica se diferencia de la organización social y se hace autónoma" (Durkheim, 1992: 413).

El tiempo para Durkheim no sólo es la rememoración subjetiva de experiencias pasadas de acuerdo al orden en que sucedieron antes, sino también un marco abstracto que responde a exigencias comunes de comunicación con los demás para que sea posible la observación y el entendimiento de los hechos. La categoría más importante para este sociólogo es la de totalidad, la cual envuelve todos los demás conceptos, "un orden universal de sucesión, que no debe confundirse con el estado de espera personal, que se impone sobre los espíritus y los acontecimientos y que no es otra cosa que la forma abstracta del concepto de sociedad" (Ibidem: IX). Aquí aparece nítidamente lo que es el tiempo social para Durkheim. El tiempo concreto de cada individuo expresa su ritmo particular, pero existe un tiempo del que todos participan. El ritmo de la vida sería ese tiempo total que subsume todos los tiempos particulares. Ese tiempo mediría y haría referencia a los momentos de reconstitución colectiva de la sociedad por medio de la exaltación de sentimientos colectivos en momentos de efervescencia social capaces de crear ideales morales que guíen la sociedad, imponiendo estos ideales con carácter de fuerza colectiva. Los puntos indispensables en base a los cuales son clasificadas en el tiempo todas las cosas, encuentran su anclaje en la vida social. El calendario es el ámbito en el que se expresa el tiempo social, los ritmos sociales, que en la obra de Durkheim aparecen a veces como sinónimos de densidad moral, o como contactos sociales, convirtiéndose en algo parecido a una "ley o determinación estructural universal y decisiva" (Ibidem: 86). La historia del mundo, por tanto, es la historia de la sociedad, por lo que "el tiempo social se halla en los orígenes de la ideación humana del tiempo y de las distintas variantes culturales de vivirlo y pensarlo" (Ibidem: IX).

#### 2.4.- NOBERT ELÍAS

Una aportación clave al estudio del tiempo, y siguiendo con los análisis históricos, la encontramos en la obra de Norbert Elías, "Sobre el tiempo" (Elías, 1989). La producción de Elías gira en torno a la articulación de tres ejes: poder, conocimiento y procesos de subjetivación. La concepción del tiempo de Elías no se puede separar de su sociología de la evolución y del desarrollo basada en una perspectiva socio-histórica, deudora de Marx, Weber y Durkheim, asentada en procesos de larga duración que evitan la naturalización de los fenómenos sociales, mostrando el carácter coyuntural de las instituciones. Privilegiar las explicaciones de largo alcance para comprender el presente es una opción metodológica y epistemológica que le permite alejarse de planteamientos fuertemente

dicotómicos. Privilegiando como hace Norbert Elías las explicaciones de los fenómenos sociales como procesos, evita naturalizar las conductas y los hechos mismos. De esta forma, tanto la experiencia como el sentido del tiempo sólo podemos entenderlos tal como son en la actualidad si somos capaces de descubrir cuáles han sido las formas de determinar el tiempo, es decir, cómo se relacionan los sucesos con la historia en la que encuentran sentido. A una forma diferente de determinar el tiempo corresponde un concepto del tiempo diferente, por lo que la experiencia y el sentido del tiempo no son universales, pues como muy certeramente señala este sociólogo, "antiguamente los hombres no podían saber que los acontecimientos se relacionan con el tiempo y fue fatigoso ir hacia una síntesis que abarcara la prolongada síntesis de nuestros ancestros" (Norbert, 1989:108).

Preocupado por los procesos de largo alcance en la elaboración de una teoría de la producción social de la subjetividad, Elías plantea el tratamiento del tiempo como un mecanismo de regulación de carácter coactivo en el que la integración y las funciones coordinadoras desde el punto de vista sociológico juegan un papel de primer orden. Por qué una determinada concepción temporal se desarrolló de tal manera es lo que explicará lo que significa el tiempo de los diversos grupos e individuos. Los cambios a lo largo del tiempo los piensa Elías en términos de procesos y configuraciones. Entiende las configuraciones como entramados de relaciones humanas en las que los individuos y las estructuras sociales no aparecen en la forma dicotómica adentro-fuera, sino que el hombre, la naturaleza y la sociedad forman parte de un todo indivisible. "La experiencia del tiempo es un caso entre muchos de actitudes sociales o estructuras sociales de la personalidad de los individuos" (Ibidem: 158), por lo que la sociogénesis y la psicogénesis deben ser abordados en su doble articulación para explicar la conexión entre la experiencia del tiempo personal y una configuración social determinada, o sea, es preciso dar cuenta de las relaciones complejas existentes entre la biografía personal y las estructuras sociales. El tiempo para Elías, siguiendo en este mismo sentido, es un dato que no es objetivo ni subjetivo, imposible de comprender si no se tiene en cuenta el acervo de conocimientos que se transmite y se aprende de generación en generación. Elías dice que el saber humano es el resultado de un largo proceso de aprendizaje que no conoce principio y que el individuo, sea cual sea la aportación innovadora, se apoya en un saber ya existente y lo prolonga. No otra cosa sucede en el saber sobre el tiempo. En función de cómo han sido nuestras experiencias así será el sentido que atribuyamos al tiempo. La imagen de uno mismo se modifica cuando lo hace nuestro universo simbólico como efecto de síntesis más elaboradas, como puedan ser aquellas que proporcionan mayor complejidad para determinar el tiempo.

La conciencia de uno mismo, por tanto, no está desligada de determinados saberes que imponen nuevos patrones temporales.

En la vivencia humana del tiempo, continua Elías, es donde se dan las líneas divisorias entre lo que es "hoy", "ayer" y "mañana", característico del hombre, frente a un "antes" y un "después" que no hacen referencia a ningún grupo humano. La trama, la narración humana, es la mediación que da al tiempo su condición social, distinta del tiempo cósmico (Arfuch, 1992). El tiempo físico, el que estudia la física, fue una ramificación relativamente tardía del tiempo social (Norbert, 1989: 45). El presente, para Elías, adquiere una significación particular, ya que es aquí donde aparecen grupos humanos vivos capaces de recordar lo que ha sucedido. El presente, el pasado y el futuro, la estructuración del tiempo en definitiva, caracterizarían la quintaesencia del universo, "la dimensión de la vivencia, de la conciencia o como quiera llamársela" (Ibidem: 93). Todo lo que suceda deberá de ser determinado, además de por las cuatro dimensiones clásicas, por esa quinta dimensión, pues la vivencia de los procesos sociales constituyen para Elías una parte integrante de los mismos procesos.

#### 2.5.- GEORGES GURVITCH

Para Georges Gurvitch más importante que la naturaleza del tiempo es la detección de tiempos que operan socialmente en diferentes niveles de lo social y desde formas de toma de conciencia diversas, acentuando la operatividad de la conceptualización sociológica (Huici, 2007). Gurvitch plantea las relaciones complejas entre el tiempo histórico, cronológico y el tiempo cualitativo. Señala que la vida social transcurre en tiempos múltiples, siempre divergentes y a menudo contradictorios. Plantea que no existe un tiempo universal y único, sino que existe una multiplicidad de tiempos propios de cada grupo social, con su duración propia, al margen del tiempo cronológico con su duración artificial. Pierre Bourdieu apunta en el mismo sentido cuando señala que "el científico se plantea determinados usos prácticos de unas referencias temporales, por ejemplo, el calendario, con su tiempo lineal, homogéneo y continuo que no son utilizadas ni pensadas como momentos de una sucesión, como tiempo práctico hecho de islotes de duración inconmensurable, dotado de ritmos particulares, tiempo que se apremia o que se atasca según lo que se haga con él, es decir, según las funciones (usos prácticos) que le confiera la acción que se lleva a cabo con él" (Bourdieu, 1991: 142). Al tiempo particular de cada grupo social hay que añadir su ritmo vivido, pues existen grupos en los que el tiempo corre más deprisa o más despacio, poseyendo cada uno de ellos amortiguadores y aceleradores del tiempo, jugando la memoria un papel importante como factor de aceleración o de freno del tiempo, siendo en otras ocasiones esta

aceleración o freno efecto de la misma memoria. Los bienes, utensilios, modelos y símbolos son esos factores que aceleran o ralentizan el tiempo (Gurvitch, 1983: 285).

Una de las derivas de los planteamientos de Gurvitch es la distinción entre tiempo histórico y tiempo sociológico, así como la paradoja de que siendo lo histórico el ámbito de la irrupción y de los acontecimientos, la historia termina por subsumir la discontinuidad propia de la realidad histórica en una continuidad historiográfica, con lo que conlleva de ideológico y de proyectivo, al contrario de la sociología, que acentúa la discontinuidad de los procesos sociales aun cuando su objeto es aparentemente más continuo (Gurvitch, 1969: 311). Para Gurvitch, la sociedad y la humanidad son el hogar de la dialéctica, incluso ésta está ligada al tiempo humano. La dialéctica como forma de liberar el dogmatismo de las ciencias sociales pasa por dialectizar las relaciones entre la sociología y la ciencia histórica, pues ambas disciplinas se enfrentan a los problemas de las estructuras y de las coyunturas; ambas plantean el problema de los tiempos múltiples y de sus variadas unificaciones (Ibidem: 304). La sociología para este autor juega un papel importante al reducir en la medida de lo posible el carácter partidista de la verdad del historiador y el dogmatismo de la razón histórica. “La multiplicidad de los tiempos con que se enfrenta el historiador, así como su exagerada unificación, no es tanto la de la realidad histórica cuanto la reconstrucción de los tiempos pasados y transcurridos así como de sus restablecidas y reforzadas unidades” (Ibidem: 309). Estas divergencias, las “peripecias del tiempo” como también las denomina Gurvitch, son consecuencias de los métodos diferentes de las dos ciencias, por lo que hay que pensar dialécticamente la relación entre las dos disciplinas.

## CONCLUSIONES

Para cerrar las conclusiones de este artículo me gustaría avanzar unas reflexiones finales acerca de lo que está sucediendo en la actualidad como consecuencia de la crisis económica y financiera a nivel global, y que algunos la han definido como crisis civilizatoria. La crisis a la que nos vemos enfrentados, si no ponemos remedio, está conduciendo a una desintegración mayor de los vínculos sociales y a una nueva redefinición de lo que es el individuo. La necesidad de un régimen de producción flexible, de individuos sin raíces y

con una capacidad sobrehumana de adaptación al cambio, acorde a las exigencias de la sociedad capitalista, tiene su correlato en lo que ha sido llamado “la psicologización del yo en la sociedad de los individuos” (Álvarez, 2004). Actualmente hay una renuncia a ofrecer una salida que vaya más allá del enriquecimiento de la vida personal y de la realización individual, de los pactos en el seno de las familias y el cultivo del yo psicológico, “en la que ‘tener una vida’ equivale a tener ‘una vida íntima’ impulsando a su vez a una ‘visión íntima de la sociedad’” (Arfuch, 2005: 273-274). El mundo de las emociones, de las ensoñaciones, en definitiva, el mundo interior, se impone sobre el mundo social de la mano del psicoanálisis freudiano<sup>(1)</sup>. Freud “sustituyó el mundo social por nuestros malestares psicológicos; las redes sociales del drama por la vida individual convertida en psicodrama, marcando el rostro del capitalismo de consumo y su aceptación” (Álvarez, 2008: 119). La felicidad, el éxito, estaría en el interior de los individuos, y en su responsabilidad estaría el acertar en las continuas elecciones para alcanzar esos propósitos. Las desigualdades sociales, de esta manera, se suprimirían vaciando el contenido de la cuestión social misma, siendo el individuo el único responsable de su destino (Álvarez, 1998). Como señala Nikolas Rose, ha habido una transformación de lo que se supone que los seres humanos tienen que llegar a ser, por lo que el individuo es más completo cuanto más capaz es de realizar una narrativa propia al margen del patrimonio social heredado (Rose, 2007: 110). Sólo los individuos, una vez desprendidos de toda imposición colectiva, pueden cargar con el peso de sus acciones y de sus decisiones, ya que son los únicos responsables de sus vidas (Durán, 2007:110). Ni el pasado ni el futuro son creíbles, pues no creen en la continuidad de las generaciones, otorgando todo el valor al cambio, a la flexibilidad y a la adaptabilidad permanente. Esta psicologización de los procesos sociales aboca inexorablemente a situaciones de vulnerabilidad, entendida como un “enfriamiento del vínculo social”, mostrándose el tiempo impotente para cohesionar a individuos y a grupos (Castel, 2008). Al igual que en el siglo XIX se sustraía el reloj a los obreros en las fábricas para que no tuvieran control sobre su tiempo y no construyeran una memoria colectiva que se tradujera a su vez en conocimiento de su propia situación social, ¿no estará sucediendo lo mismo en la actualidad? ¿No será peligrosa una concepción autónoma del tiempo para el orden establecido? ¿Qué sucedería si la gente reclamara su soberanía temporal como utopía de emancipación y convivencia social?

1. Urría y Varela señalan que el psicoanálisis freudiano, la economía austriaca con Carl Menger como pionero de una nueva concepción de este saber, y la antropología de Bronislaw Malinowski ahondaron y consolidaron una forma de aproximarse a la realidad en la que la historia no tenía cabida. Álvarez Urría, F. y Varela, (2008) *Materiales de sociología del arte. Véase también la obra de los mismos autores, Sociología, Capitalismo y Democracia* (2004).

2. Julián Besteiro encerrado en la cárcel de Carmona en el año 1940 escribe: *Me ha ocurrido un accidente que me ha producido un verdadero derrumbamiento espiritual. Dolores en referencia a su mujer-se había llevado mi reloj para arreglarlo; me lo ha mandado en un paquete por ferrocarril y me lo han robado miserablemente. Mi reloj Longines de plata, que tan fielmente me ha acompañado durante tantos años, llevando el ritmo de mi vida en minutos, en horas y hasta en años enteros bien difíciles. ¡Mi reloj!, el reloj sin el cual el preso se ve perdido en la inmensidad del tiempo. Esto ha sido como el golpe que ha hecho cristalizar en mi espíritu la pena de la cual estaba sobresaturado. (Julián Besteiro, citado por Ussel de Iglesias, J. (2006: 158-149).*

Con este artículo he pretendido mostrar que el tiempo social constituye un territorio clave para comprender la vida social, para comprendernos a nosotros y a los demás, un territorio poco explorado que permanece abierto para la investigación colectiva en el futuro <sup>(2)</sup>. ♦

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

♦ Álvarez, Fernando (2004). “Viaje al interior del yo. La psicologización del yo en la sociedad de los individuos”. *Revista Claves de razón práctica*, nº 53, 35-37.

♦ Álvarez, Fernando y Varela, Julia (2008). *Materiales de sociología del arte*. Madrid, España: Siglo XXI.

♦ Álvarez, Fernando y Varela, Julia (2004). *Sociología, capitalismo y democracia*. Madrid, España: Morata.

♦ Arfuch, Leonor (2005). “Cronotopías de la intimidad”. En Leonor Arfuch (Comp). *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias* (281-282). Buenos Aires, Argentina: Paidós.

♦ Bagu, Sergio (1978). *El tiempo de la realidad social*. México, México: Siglo XXI.

♦ Bergson, Henri (1982). *La energía espiritual*. Madrid, España: Espasa Calpe.

♦ Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico*. Madrid, España: Taurus.

♦ Castoriadis, Cornelius (1989). *La institución imaginaria de la sociedad, Vol. 2, El imaginario, lo social y la institución*. Barcelona, España: Tusquets.

♦ Castel, Robert (2008). “Tiempos de Incertidumbre”. Conferencia en el *Círculo de Bellas Artes, Madrid*.

♦ Castro, Luis, “El espacio tiempo / social: fragmentos de ontología política”. *Revista Archipiélago*, nº 34-35, 40-50.

♦ Deleuze, Gilles (2004). *Henri Bergson. Memoria y vida. Textos escogidos*. Madrid, España: Alianza Editorial.

♦ Durán, José (2010). “Del círculo a la flecha y de la fecha al boomerang. Las representaciones de tiempo tardío-modernas en las esferas del trabajo y el consumo”. *Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales* Nº 10: 91-105.

♦ During, Elie (2010). “El tiempo cronológico según Bergson”. *Revista de Occidente*, nº 353, 35-68.

♦ Durkheim, Emilie (1986). *Las reglas del método sociológico*. Madrid, España: Morata.

♦ Durkheim, Emilie (1989). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, España: Akal.

♦ Elías, Norbert (1989). *Sobre el tiempo*. México, México: FCE.

♦ Foucault, Michel (2003). *La verdad y las formas jurídicas*. Madrid, España: Gedisa.

♦ Galimberti, Umberto (1992). “La metamorfosis de Crono”. *Revista Archipiélago*, nº 10, 55-58.

♦ Gurvitch, Georges (1969). *Dialéctica y sociología*. Madrid, España: Alianza.

♦ Gurvitch, Georges (1953). *La vocación actual de la sociología*. México, México: FCE.

♦ Harvey, David (2001). *Los espacios del capital. Hacia una geografía crítica*. Madrid, España: Akal.

♦ Huici, Vicente (2007). *Espacio, Tiempo y Sociedad*. Madrid, España: Akal.

♦ Le Goff, Jaques (2004). *El orden de la memoria*. Barcelona, España: Paidós.

♦ Liaño, Gómez, Ossorno, MH, y Nogueira, Castro (conversaciones). “De espacios mentales, imágenes y razones y lugares”. *Revista Archipiélago*, nº 10-11, 51-60.

♦ Massey, Doreen (2005). “La filosofía y la política de la espacialidad”, en Leonor, Arfuch (Comp.). *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias* (105-116). Buenos Aires, Argentina: Paidós.

♦ Ramos, Ramón (1992). *Tiempo y sociedad*. Madrid, España: Centro de investigaciones sociológicas (CIS)- Siglo XXI.

♦ Rose, Nikolas (2007). “Terapia y poder: Techné y Ethos”. *Revista Archipiélago* nº 76, 101-124.

♦ Ruano, Yolanda (2005). “Razón y libertad en la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Del deber profesional al trabajo cosificado”. En Rodrigo Martínez Javier (Ed.). *El centenario de La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid, España: Centro de investigaciones sociológicas (CIS).

♦ Sombart, Werner (1965). *Lujo y capitalismo*. Madrid, España: Revista de Occidente.

♦ Valdano, Juan (2011). *La selva y los caminos*. Quito, Ecuador: Ministerio de Cultura de Ecuador.

♦ Villacañas, Luis. “Ética protestante y ética católica. Las reflexiones de M. Weber sobre los jesuitas”. En Rodrigo Martínez Javier (Ed.). *El centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo* (243-262). Madrid, España: Centro de investigaciones sociológicas (CIS).

♦ Ussel, Julio (2006). *La dimensión social del tiempo*. Madrid, España: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

♦ Weber, Max (2001). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid, España: Alianza