

TIEMPO E IDENTIDAD: la forma del tiempo en la política del reconocimiento del otro

67

*Rafael Farfán H.**

para Ramón Ramos, maestro y amigo

Se reflexiona, en este ensayo, sobre los aspectos temporales de los procesos sociales que permiten hablar de una temporalidad de lo social, así como de una socialización del tiempo. Una sociología del tiempo, precisamente, como una área propia de investigación, cobra sentido y posibilidad a partir del (re) comienzo actual de la teoría social, pues así es como hoy la ciencia social lleva a cabo una radical transformación de su semántica conceptual para ponerla al mismo nivel que la complejidad de la sociedad.

"Time and identity. The form of time in the politics of the recognition of the other"

In this essay we reflect on the temporal aspects of social processes which make it possible to speak of a "temporality of the social", as well as of the socialization of time. A sociology of time, as a separate research area, is both possible and makes sense based on the resurgence of social theory; social science today is carrying out a radical transformation of its conceptual terminology in order to reflect an equally complex society.

Temps et identité. La forme du temps dans la politique de la reconnaissance de l'Autre

Dans cet essai se trouve une réflexion sur les aspects temporels des processus sociaux qui permettent de parler d'une "temporalité du social", ainsi que

* Profesor-investigador del Departamento de Sociología de la UAM-Azcapotzalco.

d'une socialisation du temps. Une "sociologie du temps" comprise comme un espace spécifique de recherche, devient possible et adquierit du sens à partir du renouvellement de la théorie sociale, étant donné qu'aujourd'hui, les sciences sociales comportent une transformation radicale de sa terminologie pour refléter le même niveau de complexité que la société.

El (re)comienzo de la sociología

68

Hace mucho que las llamadas ciencias naturales y formales pasaron por cambios teóricos revolucionarios que modificaron radicalmente la estructura de sus respectivos sistemas conceptuales.¹ Con el inicio del siglo xx surgieron revoluciones científicas que transformaron el rostro de ciencias como la física y la matemática, mientras que la biología y la química habían comenzado a cambiar desde finales del siglo xix.² Como consecuencia de estas revoluciones el edificio del saber se reorganizó en su totalidad, eliminando viejas fronteras y trazando en su lugar nuevas relaciones entre disciplinas. La práctica científica adquirió un nuevo sentido igual que la identidad del científico. Ahora la especialización y la fragmentación del saber dominan por sobre ambiciones totalizantes y generalizantes. El virtuosismo técnico se instala en lugar de la intuición genial y a veces de la imaginación científica. Se está ya muy lejos de lo que fue la romántica y artesanal imagen de la ciencia que nació en el siglo xviii y se difundió en el siglo xix. La ciencia asume la autoconsciencia de sus límites y posibilidades en el mismo momento en que ella se convierte en un empresa en la que también domina la división y la especialización del trabajo. Es decir, que de ella no se puede ni se debe esperar una explicación sobre el sentido del mundo, porque su misión no es decirnos lo que deben ser las cosas sino porque son lo que son (Weber). Lo cual no impide que, como técnica, ella intervenga en el mundo para transformarlo (Habermas).

De esta nueva imagen de la ciencia surgió un nuevo modo de ver y percibir el mundo y el universo, en el que aparecen conceptos y principios que antes se desconocían o simplemente se ignoraban. Tal es el caso de los conceptos de orden y caos, de límite o de infinito, que no representan más valores negativos. Como consecuencia, tiempo y espacio adquieren un significado por el cual no son más puntos de referencia absolutos. En suma, gradualmente surge una concepción no antropocéntrica de la realidad basada en un conocimiento que nos revela no sólo la desproporción que existe entre lo poco que sabemos y lo mucho que ignoramos (Popper), sino, sobre todo, el importante lugar que ocupa la contingencia y el azar en la creación de todo lo que existe. Estamos, pues, en presencia de una nueva configuración del saber que ha roto con la organización del saber que nació en el siglo xviii y se desarrolló en el siglo xix. En esta nueva "episteme" el hombre es más objeto que sujeto de saber (Foucault), porque su conocimiento nos muestra ante todo las fuerzas y los procesos que lo determinan y hacen de él un ser finito y contingente, que mientras

¹ Para el caso de la física y la matemática una buena introducción se encuentra en el libro de Ivar Ekeland, *El cálculo, lo imprevisto. Las figuras del tiempo de Kepler a Thom* (1988).

² Para una historia de la formación y de las revoluciones por las que ha pasado la biología, se encuentra el clásico libro de François Jacob, *La lógica de lo viviente. Una historia de la herencia* (1973). Un libro en el que se plantea el problema de las consecuencias éticas de las innovaciones producidas por la biotecnología se encuentra en François Gros, *La civilización du gène* (1989).

más se imagina ser el centro de las cosas más lejos se encuentra de poder explicar lo que le ocurre. A esta ruptura le es coextensiva una nueva forma de la razón (Gargani, 1983), que hace posible una secularización radical del pensar y que es la vía en la que de manera contradictoria intenta situarse la filosofía contemporánea.³

En efecto, aunque de manera ambigua, la filosofía del siglo xx ha intentado pensar los revolucionarios cambios que han tenido lugar en las ciencias duras. A pesar de que muchas veces se encuentra presa de promesas e ilusiones que le impiden evaluar con claridad los efectos que implican estos cambios para la vida del hombre, la filosofía por lo menos no ha dejado de esforzarse por pensarlos.⁴ Frente a esto, pregunto: ¿qué lecciones ha sacado para sí misma la sociología, y la ciencia social en general, de las revoluciones científicas contemporáneas? ¿cómo se ha situado la ciencia social frente a los cambios conceptuales de las ciencias naturales y formales? ¿cómo ha pensado y explicado estos cambios y cómo, frente a ellos, la sociología ha percibido (o no) también la necesidad de cambiar? Este ensayo tiene como objeto estas preguntas, pues pretende mostrar que la ciencia social está obligada a cambiar en la medida en que modifique el sentido de viejas categorías (como las de orden, estructura, sistema, acción, etc.), con las que se confunde su origen histórico. Esto significa que ella no puede ser ajena e indiferente a los cambios teóricos que han provocado una subversión en nuestra imagen del mundo y del universo. Es decir, no se puede ni se debe persistir en explicar la complejidad de las sociedades actuales con sistemas conceptuales simplificados que tuvieron sentido en otro momento pero que hoy ya no lo tienen. Igual que la imagen del universo, que ahora nos dan las ciencias duras, las ciencias sociales están obligadas a darnos la imagen de las sociedades actuales en las que también conviven el orden y el caos, la complejidad con la contingencia y el azar con la causalidad. Pero es

³ La conocida frase de Nietzsche "Dios ha muerto" representa el punto límite que alcanza la filosofía contemporánea en este proceso de secularización del pensamiento. Después de él, la filosofía inicia un largo trabajo de reflexión en el que se debaten las consecuencias de esta autoconsciencia de la inexistencia de fundamentos últimos en los cuales basamos nuestra interpretación del mundo. De ahí surge el ambiguo y contradictorio estado en el que se mantiene la filosofía actual, pues por un lado tal autoconsciencia la lleva a asumir que si no existe un fundamento último entonces todo es posible; mientras que, por otro lado, intenta encontrar nuevos candidatos que ocupen el lugar que dejó el último fundamento, llámese hombre, razón o ciencia. Sin duda en el punto de confluencia de estas dos posiciones se sitúa el fatigoso debate de la 'posmodernidad'.

⁴ Quiero citar dos movimientos filosóficos como indicadores de la ambigüedad en la que se mueve la filosofía al encararse a las revoluciones científicas del siglo xx. El primero es el movimiento del positivismo lógico del Círculo de Viena. El programa de investigación bajo el que se fundó contiene tal cantidad de pretensiones, encubiertas en el prestigio científico, que se pueden tomar como testimonio de esas "promesas" e "ilusiones" que alimentan las ambiciones típicas de la filosofía. Sin embargo, en lugar de ayudar a comprender y evaluar los efectos de estas revoluciones para la filosofía (y la vida humana en general), el positivismo lógico se convierte en un medio represor de la innovación científica. Algo distinto ocurre con el segundo movimiento filosófico que nace del programa epistemológico de Gaston Bachelard. Aquí asistimos, por lo contrario, a una recepción de las revoluciones científicas del siglo xx que ponen en cuestión ciertas categorías clásicas de la filosofía. Y por lo tanto, la única manera en que la filosofía puede comprender y evaluar la magnitud de estas revoluciones es cambiando ella misma. Sin embargo, este programa epistemológico se encuentra infectado de cierto psicologismo que pervierte la comprensión que nos da la innovación científica.

claro que esto no se puede hacer si la ciencia social misma no se transforma y se convierte en algo tan complejo como complejo es su objeto. Obedeciendo a esta exigencia es que este ensayo propone una renovación total de la ciencia social y, en particular, de la sociología por medio de una área de investigación de reciente formación: la sociología del tiempo. A través de ella quiero mostrar cómo es posible un cambio semántico en viejos conceptos sociológicos (como los de orden, sistema, estructura, identidad, etc.), que nos permita explicar complejos fenómenos sociales actuales, como es el caso de la formación de la identidad. Para llevar a cabo esta tarea, me guiaré en el siguiente orden de exposición.

En primer lugar reconstruiré el concepto de saber y de razón en el que se fundó la sociología cuando nació, al que corresponde un sentido en los conceptos de orden, sistema y estructura. El sentido de estos conceptos llega hoy, en la sociología, hasta el estructural funcionalismo de Parsons y Merton. El límite de esta teoría aparece en el momento en que no hay lugar en ella para el conflicto, la contradicción y el caos, en tanto aparecen como valores negativos. Por lo tanto, en su sociología no hay cabida para el tiempo, salvo como constante absoluta. A esta concepción opongo una distinta que parte de un concepto diferente de razón que hace posible darle un nuevo sentido a los conceptos de orden, sistema y estructura. La contradicción, el conflicto y, por ende, el desorden adquieren ahora una función positiva en la integración de las sociedades. Junto con ello el tiempo asume una gran relevancia, pues aparece como un elemento de constitución de los sistemas. A partir de aquí paso a explicar la importancia que tiene para la sociología actual la sociología del tiempo como programa de investigación. Es aquí donde desarrollo la tesis de la renovación de la ciencia social a partir de una renovación semántica de sus categorías. Por último, partiendo del marco conceptual de la sociología del tiempo, trato un problema social específico de las sociedades modernas: el de la formación de la identidad. Pretendo aquí mostrar que en este tipo de sociedades domina hoy un tipo de identidad que es fuente de conflictos: la identidad nacional, a la que corresponde una forma propia del tiempo, el tiempo vacío que hace posible una cronificación del mundo.

Razón, sistema y estructura

Como se sabe, los conceptos fundacionales de la sociología nacieron en el siglo XVIII del doble movimiento que animó el pensamiento de aquella época, es decir, tanto de la Ilustración como de la reacción crítica que ésta provocó y se manifestó en el romanticismo. En ambos movimientos se sintetiza la doble fuente social de la que surgió una ciencia de la sociedad: la revolución francesa y la reacción política conservadora.⁵ Lo cual marca

⁵ Dice Nisbet (1990; 37) que las "ideas fundamentales de la sociología europea se comprenden mejor si se las encara como respuesta al derrumbe del viejo régimen, bajo los golpes del industrialismo y la democracia revolucionaria (...) y los problemas de orden que ésta creara". Mientras que Irving Zeitlin (1986; 9) reconoce que la sociología clásica nació en el contexto de un fuerte debate, primero con la Ilustración y, después, con Marx. Este debate se alimentó, dice, de las doctrinas políticas conservadoras (como el romanticismo) que toman como primer objeto de crítica la filosofía racionalista de la Ilustración. De esta crítica se alimentará la sociología en su nacimiento para repudiar toda filosofía (a la que identifica con una actitud negativa) y afirmarse, frente a ella, como una ciencia positiva cuyo único objeto es el orden social. O como dice Marcuse (1976; 331): "Comte liberó la teoría social de sus conexiones con la filosofía negativa y la colocó en la órbita del positi-

el destino de esta ciencia en formación, al tomar como objeto privilegiado de reflexión las condiciones que se requieren para mantener el orden, la unidad y la cohesión social frente a la anarquía, el conflicto y el caos. Pero a pesar de su reacción crítica a la Ilustración, la sociología le debe a ésta un concepto fundamental sin el cual no se pudo formar: el concepto de razón.

En efecto, en el siglo XVIII la filosofía de la Ilustración concibió un concepto de razón que llegará a ser el concepto dominante por espacio de dos siglos, y cuyas estructuras se tomaron como naturales, necesarias y universales (Gargani, 1983; 37). Y de acuerdo a este concepto de la razón se formó una imagen del mundo basada en una ontología (una concepción general de las cosas, los seres y el hombre) monista, sustancialista y totalizante. De ahí el poder inclusivo y abarcador que la Ilustración le dio a la razón, pues la concibe como un medio con el cual el hombre puede convertirse en dueño y señor del mundo. La razón adquiere entonces un doble sentido: es, primero, medio de explicación y transformación de la realidad a través del conocimiento que ella genera y se sintetiza en la ciencia, cuya divisa es la que Bacon acuñó un siglo antes, a saber, "la naturaleza sólo se transforma obedeciéndola"; pero, segundo, es también un canon crítico con el cual confrontar la realidad y así poder establecer la distancia que separa a la razón de su realización. Bajo su primer sentido, y obedeciendo la divisa de Bacon, la filosofía de la Ilustración abre el espacio para la formación de una filosofía natural que funda su autoridad en la fuerza de los descubrimientos logrados por la física de Newton.⁶

De esta filosofía natural, basada en el mecanicismo newtoniano, surge una verdadera cosmología: una representación general no sólo del mundo y el universo sino también del hombre y la sociedad en la que tiempo y espacio son dos entidades absolutas que "tienen el poder de determinar los fenómenos físicos, sin ser, no obstante, a su vez, modificados por [éstos]" (Gargani, 1983; 9).⁷ Este universo mecanicista, en el que se mantiene un orden gracias a la constancia de las leyes que en él operan, es el que sintetizan los nombres de Newton-Laplace-Kant y en el que todo es predecible y por lo tanto determinable.⁸ En los tres opera el principio de que lo "que se busca, y lo que se presupone como consistencia inquebrantable, es el orden y legalidad absoluta de lo real" (Cassirer, 1984; 22). Los tres resumen el "espíritu" de un tiempo que vive atrapado en el optimismo que le produce una representación antropocéntrica del universo que hace

vismo. Al mismo tiempo, abandonó la economía política como raíz de la teoría social e hizo de la sociedad objeto de una ciencia independiente, la *sociología*. Ambos pasos están interconectados: la sociología se convirtió en una ciencia mediante la renuncia al punto de vista trascendental de la filosofía crítica".

⁶ Dice Cassirer (1984; 27) que la "filosofía del siglo XVIII se enlaza por doquier con (...) el paradigma metódico de la física newtoniana; pero lo aplica universalmente."

⁷ Véase Alexander Koyre, *Del mundo cerrado al universo infinito* (1979), en donde históricamente documenta que el tiempo y el espacio son entidades absolutas por ser propiedades de Dios y no del universo.

⁸ Confirmando esto, escribió Laplace lo siguiente: "Estábamos lejos de pensar (...) en que la naturaleza obedece siempre a leyes inmutables. Conforme los fenómenos ocurrían y se sucedían con regularidad o sin orden aparente, se les hacía depender de causas finales o de la casualidad; y cuando representaban algo extraordinario y parecían contrariar el orden natural, se los consideraba como otros tantos signos de la cólera celeste" (citado por Ekeland, 1988; p. 29).

de la razón el "espejo de la naturaleza" (Rorty, 1983). La regularidad que presuponen en el orden de lo real cancela toda contingencia, elimina lo imprevisto, el azar y encierra todo lo que ocurre en un tiempo sin tiempo porque es siempre la repetición de lo mismo:

En otras palabras, el pasado y el futuro del sistema solar están totalmente inscritos en su presente. Para conocer el estado del universo en determinada fecha del pasado o del presente (...) basta con conocer su estado presente con una precisión suficiente y disponer de un poder de cálculo adecuado (Ekeland, 1988; 35).

Todo el tiempo de la creación se concentra en un instante porque él contiene el pasado y el futuro, ambos son equivalentes porque están contenidos en el presente (Ekeland). El tiempo del universo expresa la infinitud no del mundo de Dios sino del cielo de Dios (Koyré), porque, con el espacio, es el presupuesto absoluto de todo lo que existe.

Este es el universo determinista y calculable de la razón clásica que con excesiva confianza pensaba que todo podía ser sometido al poder de la demostración y el análisis científico, que hace del principio de la monocalidad un axioma de partida en la explicación de todo lo existente. De la arrogancia de esta razón nace la pretensión de aplicar al mundo social los mismos principios científico-deterministas que han mostrado ser válidos para el mundo natural. Es decir, para la filosofía de la Ilustración "la realidad corpórea y la psíquica son (reducibles) a un denominador común, se construyen con los mismos elementos, se enlazan según las mismas leyes" (Cassirer, 1984; 34).

En efecto, el proyecto de una ciencia del hombre surge de la ontología en la que funda su imagen del universo la razón clásica. Lo cual implica que la realidad social adquiere los mismos atributos que la realidad natural: unidad sobre la diferencia, orden sobre el caos, cohesión sobre la desintegración, dominio de la totalidad sobre las partes. A partir de esta ontología es que ciencias del hombre, como la sociología, fundan su objeto y método de conocimiento. Me refiero con esto por lo menos a los proyectos de Comte, Spencer y Durkheim en los que anima la intención de hacer de la sociología una "ciencia positiva" de la sociedad, basada en el "modelo de la física y de la psicología analítica (...) Su procedimiento consiste en que nos enseña a ver en la sociedad un 'cuerpo artificial' que se compone de partes que ejercen entre sí una influencia recíproca. Lo que importa es conformar la totalidad de este cuerpo de tal modo que ninguna clase particular de ciudadanos pueda perturbar el equilibrio y la armonía del todo en virtud de los privilegios particulares de que goce, sino que, más bien, todos los intereses particulares concurren al bien del todo y se subordinan a él" (Cassirer, 1984; 36). La traducción sociológica de esta cosmovisión fundada en una ontología de la presencia y la sustancia (Luhmann), aparece a través del significado de conceptos como los de sistema y estructura, de los que se derivan dos imágenes o modelos de sociedad, que mantienen en una raíz histórica común.

Aunque quizás el primer en haberlo utilizado como concepto fue Saint-Simon.⁹ La palabra "sistema" está presente ya en aquellos que, como Hobbes, conciben la sociedad bajo la imagen de un cuerpo artificial en el

⁹ Véase el estudio introductorio de Ghita Ionescu a *El pensamiento político de Saint-Simon* (1983).

que actúan las mismas fuerzas y principios que actúan en los cuerpos del mundo natural. Se trata de una extensión de los principios de la mecánica al mundo humano para así fundar una "física de lo social". Esto supone la existencia de una unidad ontológica entre lo natural y lo social, ambos gobernados por las mismas leyes; los "conceptos físicos de espacio, tiempo, atracción, inercia, poder (...) fueron reintegrados a (la experiencia cotidiana de donde fueron tomados), aplicándolos al hombre y a la sociedad dentro de un marco de connotaciones por completo diferente" (Buckley, 1982; 22). Lo cual hace posible que se pueda hablar de un "espacio social" o "moral" o bien de la posición de un cuerpo en un "sistema de coordenadas sociales". La organización social, el poder y la autoridad se explicarán como consecuencia de las "presiones" provocadas por los "átomos" y "moléculas" sociales, que son los individuos. Y al igual que en la física, es posible también hablar de una "estática" y una "dinámica" sociales. La primera como ciencia del equilibrio de las fuerzas que permite mantener el orden de una sociedad; la segunda como ciencia del cambio social sin perder el orden (Buckley).

Pero quizás el principio más importante de esta imagen o modelo mecánico de la sociedad, es que concibe a ésta como un "conjunto de elementos en interrelación" de cuya organización depende la estructura de una sociedad. Esto significa, en los hechos, darle prioridad al orden sobre el cambio y asumir que aquél depende de uno y solamente un estado dado de organización de sus elementos. Su modificación implica siempre la destrucción del orden. Luego el modelo mecánico imputa a la realidad social un orden en el que presupone, como necesario, un *equilibrio* estático para el que todo cambio resulta algo destructivo. Es evidente, entonces, que para esta imagen mecánica de lo social lo negativo es el caos, la anarquía y la contradicción que se manifiestan a través de fenómenos patológicos como la desviación, inadaptación o, en el caso extremo, la protesta y la resistencia social. En síntesis, el modelo mecánico concibe la sociedad como un sistema cuyo orden depende de la estructura u organización estable de los elementos del sistema. No acepta, por ende, la posibilidad de variaciones en la estructura, o bien de distintas formas de organización del sistema, rechazando con ello el cambio y el conflicto como función positiva de integración social.

El segundo modelo es aquél que surge de la comparación de la sociedad con un organismo aislado. Se trata de un modelo orgánico de sociedad que concibe a ésta sujeta a las mismas leyes que actúan en el mundo viviente. Por ejemplo, la ley darwinista de la lucha por la sobrevivencia que impone el dominio de los más fuertes y que, por medio de Malthus, diagnóstica un futuro sombrío para el futuro de la especie humana, basado en la escasez de recursos frente a la multiplicación de la humanidad. En este sentido, las sociedades se dividen al igual que los organismos en lucha por sobrevivir: por un lado se encuentran sociedades cuyas estructuras (su organización) las vuelve aptas para la lucha y el conflicto, son, así, sociedades eminentemente bélicas; frente a ellas se encuentran las sociedades con estructuras cooperativas que se convierten en objeto y botín de las sociedades guerreras. Spencer, uno de los que sostuvo esta concepción de la sociedad en el siglo XIX, estableció un patrón de evolución a través del cual las sociedades bélicas, que son las sociedades dominantes en la historia y que corresponden a Occidente, se van convirtiendo paulatinamente en sociedades en las que el conflicto se transforma en intercambio y éste actúa como motor del proceso civilizado-

rio. Es decir, se trata del paso de la sociedad "militar" a la sociedad "industrial", en la que la lucha se muta en competencia económica pero en la que sigue prevaleciendo la ley darwinista de la sobrevivencia del más fuerte.

Sin embargo, a pesar de las diferencias de principio que puede haber entre el modelo orgánico y el mecánico, ambos mantienen una raíz común, a saber: conciben a la sociedad como un todo formado por partes discretas cuya organización determina la estructura social. Ya sea bajo la analogía mecánica o biológica, la sociedad se piensa bajo el símil de una máquina cuya fuente de energía es exterior y del que depende la constancia de su estado de organización (Ruyer, 1992): como en las máquinas de vapor (y que fueron la base de la termodinámica), su estado depende de la constancia con la que se mantenga la energía exterior con la que se alimentan; si ésta decae, inicia entonces un proceso de degradación que puede llevar a un punto cero y con él a una disipación de la energía. En suma, la máquina se detiene. De igual forma, tanto el modelo mecánico como el biológico asumen que la sociedad es una entidad que requiere para el mantenimiento del orden una degradación continua de energía que se traduce en integración y cooperación de las partes del sistema y en eliminación y/o exclusión de la desviación y el conflicto. Luego, por ello, se presume que la sociedad debe luchar contra todo fenómeno entrópico que apunta a la disolución del orden y la reinstalación del caos.

La sociología nació bajo la pretensión de constituirse como una "física de lo social" pero basándose en el modelo orgánico de sociedad. En ella domina una imagen organicista sobre una mecanicista de la sociedad y, por corolario, asume todos los presupuestos de esta imagen social. En esta senda se inscriben los nombres de Comte, Spencer y Durkheim, y se extiende hasta Parsons, con cuyo concepto de sociedad quiero concluir esta sección.

El Parsons maduro, es decir, el del *Sistema social* (1984), concibe la sociedad (presuponiendo siempre a la sociedad moderna occidental), como un sistema o todo cuyas partes actúan de manera cooperativa para la conservación de una estructura relativamente fija (Buckley, 1982; 30). Por lo tanto, asume como un axioma (como un principio que no requiere demostración) que el sistema social tiende a mantener un *equilibrio* mediante procesos continuos que 'neutralizan' las fuentes endógenas y exógenas de variabilidad que modificarían la estructura del sistema, es decir, su estado dado de organización (Buckley, *idem.*). El ejemplo que da para ilustrar este principio es el de la *homeostasis* o regulación de la temperatura de los animales. Cuando la temperatura de un animal no se mantiene dentro de ciertos límites, entonces lleva a la modificación de su estructura, que si deriva a estados extremos entonces pone en riesgo la vida del animal. Para Parsons lo mismo ocurre con las sociedades. Su sobrevivencia depende de la capacidad que ella tenga para mantener el orden, lo cual significa mantener de manera constante los límites de variabilidad de la estructura social, eliminando todo aquello que pueda llevar a cambios extremos.¹⁰

¹⁰ Por ello escribió lo siguiente: "Un sistema social se caracteriza siempre por tener un sistema institucionalizado de valores. El primer imperativo funcional del sistema social es mantener la integridad de ese sistema de valores y la institucionalización de aquél. Este proceso de mantenimiento significa la estabilización contra las presiones que tienden a modificar el sistema de valores" (Parsons y Smelser, 1956; 16 y s.).

De lo anterior me interesa resaltar que el sociólogo funcionalista estadounidense llega al extremo de identificar el sistema social con un estado dado de su estructura, y a ésta, con una organización institucional de su sistema de valores del cual depende el orden y la integración social. En esta identificación no hay lugar para tensiones pautadas, desviación y desorden estructurados (Buckley, 1982; 48). En conclusión, sistema y estructura mantienen un vínculo de identidad sólo bajo la presuposición de que el primero demanda como condición una constancia en el orden de la relación de sus elementos, para lo cual se requiere la institucionalización de un orden normativo que fije pautas de acción y determine preferencias, deseos y valores en los actores. Sólo así se puede suponer una coordinación de acción entre *alter* y *ego* de acuerdo a lo que demanda de ellos el sistema.¹¹

Concluyendo, en el concepto de sistema y estructura social de Parsons dominan los componentes conservadores de la sociología, en tanto que el primero presupone un orden tal de integración normativa en la que está supuesta una estructura institucional que actúa como base de legitimación de una forma de dominación. Es decir, los valores por los que se guían los actores son aquéllos que "forman una estructura dominante 'institucionalizada' de conformidad con las expectativas de rol" (Buckley, 1982; 52). Lo cual implica la exclusión de todo aquella que se oponga o resista a esta "estructura institucionalizada" de valores, por lo tanto, en la medida en que la sociología funcionalista se identifica con una sociología del orden tiene problemas para poder explicar el cambio; o dicho de otro modo, las posibles modificaciones o variaciones de la estructura del sistema social. Tiempo y espacio son, entonces, simplemente dos presupuestos absolutos que, como dice Gargani, tienen el poder de determinar los fenómenos sociales pero sin ser modificados por éstos. Quiero decir, pues, que no hay sociología más estática y por lo tanto más incapaz de pensar la importancia que tiene la dimensión temporal en la vida social, que la sociología funcionalista. En esta medida ella sigue presa de la cosmovisión que se formó al amparo de la filosofía natural mecanicista del siglo XVIII. Por lo tanto, quien persista en seguir pensando lo social desde el paradigma estructural-funcionalista es como seguir pensando desde estructuras mentales que surgieron con la razón de la Ilustración. Ellas tuvieron su sentido al expresar el cambio que sobrevino con la irrupción de la sociedad moderna, en consecuencia, la semántica de los conceptos sociológicos está imbuida del sentido histórico en medio del cual nacieron. Pero por ello es necesario reconocer que esta semántica debe cambiar de acuerdo a los cambios que se dan en la sociedad, sólo así es posible comprender (y no sólo creer explicar) la complejidad de los fenómenos sociales actuales.

Un cambio teórico de esta naturaleza debe empezar por asumir un nuevo concepto de razón y, a través de él, una imagen distinta del mundo y de la sociedad. Esto es lo que quiero proponer a continuación.

¹¹ "Un estado establecido de un sistema social —escribió Parsons (1984; 204)— es un proceso de interacción complementaria de dos o más actores individuales, en el cual cada uno se ajusta a las expectativas del otro (los otros), de modo tal que las reacciones del *alter* a los actos del *ego* son sanciones positivas que contribuyen a reforzar sus disposiciones de necesidades dadas, y por lo tanto a satisfacer sus expectativas dadas."

Las revoluciones científicas que tuvieron lugar en este siglo, de manera práctica cuestionaron severamente el concepto de la razón clásica y la cosmovisión mecánico-organicista que a su amparo se formó y extendió en el mundo occidental. En lugar de la ambición desbordante de una razón que pretende abarcarlo todo para incluirlo en sus estructuras apriorísticas y encerrarlo en universo determinista, las ciencias envueltas en revolucionarios cambios ponen en acción un nuevo modo de ser de la razón, escéptico y posmetafísico (Habermas, 1990, *b*), en el que se ha roto con sus atributos anteriores: con la ambición por alcanzar la totalidad, con la pretensión por lograr la homogeneidad del mundo y los seres, con la imposición de la unidad sobre la diferencia. Surge así un concepto de razón "débil" porque "destierra todo contenido al ámbito de lo contingente e incluso permite pensar a la razón misma como contingentemente surgida" (Habermas, 1990, *b*; 156). Pero simultáneamente es un concepto fuerte, porque sigue asumiendo (como lo hizo la Ilustración) la existencia de pretensiones de validez universales en las formas de la razón locales y contingentes.

En suma, a través de las revoluciones científicas pero también de revoluciones situadas en el plano social y político que también han cuestionado la vocación etnocéntrica de la cultura occidental, hoy se asume que la razón es plural, contingente y diversa en sus modos de ser, pero al mismo tiempo se intenta encontrar vasos comunicantes entre lo diverso que permitan establecer la presencia de ciertas estructuras de validez universal; que por lo tanto es convencional no natural ni apriorístico y por ello cambia de una cultura y una sociedad a otra, sin que por ello pierda su "derecho a tener derechos" (Arendt).¹²

Es evidente que de este concepto posmetafísico de razón se desprende una nueva imagen del mundo y el universo que afecta sensiblemente la representación convencional de la sociedad, es decir, la imagen funcionalista de ella. Se impone, entonces, revisar de manera críticamente exhaustiva la ontología (natural y social) en la que la razón clásica fundó la explicación de lo que es la realidad. A través de esta revisión, hay que empezar por reconocer que hoy ya es inoperante el sentido de viejos conceptos como causa, función, sentido, determinación, etcétera, pues frente a ellos se levanta un universo complejo, azaroso, multicausal, en el que participa una dinámica que provoca una interrelación continua entre orden y desorden. De esta confrontación quiero desprender la siguiente conclusión: la semántica de tiempo y espacio debe cambiar también para dejar de ser un marco absoluto en el que se inscribe la férrea repetición de lo mismo, según la piensa el cerrado y predecible universo mecánico de Newton. Por el contrario, de igual forma que la razón, el tiempo con el espacio se descompone en parámetros relativos, de acuerdo al proceso o al fenómeno del que se trate. No hay más, pues, un tiempo y

¹² Sobre el sentido y valor de la razón y la racionalidad occidental se ha dado un intenso debate desde hace más de un siglo, pero cuyos momentos principales son los que aparecen, primero, en la discusión que se dio en el siglo XIX entre Durkheim y Lévy-Bruhl (un resumen de ella se encuentra en Robin Horton, 1980); y ya en este siglo la que Pinter Winch suscitó a partir de su ensayo *Comprender una sociedad primitiva* (1994). Un resumen de esta última discusión se encuentra en Habermas (1987, vol. 1).

un espacio absolutos sino que ambos siguen una línea abierta y plural, que se descompone en tantos otros modos de ser locales y contingentes.¹³

Al ser confrontada con esta nueva imagen del mundo y el universo, y con el concepto de razón que la sostiene, la sociología (y la ciencia social en general) está obligada a llevar a cabo una operación de "ilustración sociológica" (Luhmann). De autoexamen de sus conceptos y teorías con la intención de cambiar de igual forma que ha cambiado la sociedad y así intentar alcanzar un nivel de complejidad similar al que ésta ha alcanzado. En síntesis, propongo un nuevo concepto de ciencia social cuya semántica conceptual ha interiorizado el riesgo y el azar, la complejidad y la multicausalidad, el orden y el desorden, la integración y el conflicto, y así poder intentar no sólo explicar sino también comprender tanto las sociedades occidentales como las no occidentales. De lo cual se desprende un ambicioso programa de renovación radical de los objetos y temas clásicos de la sociología, que lleva a nuevos horizontes y con ellos a la inclusión de nuevos temas y problemas, a la (re)apertura de áreas de investigación que por diversos motivos fueron abandonadas y clausuradas y, en fin, a un examen de los límites y posibilidades de la ciencia social actual. De ahí nace el (re)comienzo de una sociología del tiempo.

Pero siendo justos, este nuevo concepto de ciencia social se empezó a formar con el inicio del siglo xx; casi de manera simultánea con las revoluciones científicas que cuestionaron el cerrado universo mecanicista newtoniano. Sin embargo, no logró ni difusión ni expansión debido al dominio académico que alcanzó el funcionalismo parsoniano. Me refiero concretamente al interaccionismo simbólico de la Escuela de Chicago, en el que se confunden los nombres de Albion W. Small, Georg H. Mead, Robert E. Park y E. W. Burgess, quienes a su vez fueron influenciados por sociólogos alemanes como Georg Simmel y Ludwig von Wiese (Buckley, 1982; 36). Es cierto que también entre estos hombres existen grandes diferencias que impiden fundirlos en la homogeneidad de un consenso sin rupturas, pero a la larga pesa más su común rechazo crítico del modelo mecánico-organicista para pensar la sociedad y su común acuerdo por situarse en una perspectiva distinta, que quiero resumir con el concepto de "modelo procesal" para concebir lo social (Buckley).

Por "modelo procesal" entiendo una imagen de la sociedad según la cual ésta aparece como el resultado de interacciones complejas, multifacéticas y fluidas, de muy variados grados e intensidades de asociación y disociación (Buckley, *idem.*). El sistema social no depende, entonces, de una estructura estática e inmutable, esto es, de un orden dado de organización entre sus elementos, según la imagen funcionalista. Por el contrario, la sociedad alcanza diversos estados cambiantes, lo cual implica un nivel continuo de organización y desorganización de sus estructuras, de orden y desorden. La estructura no se distingue del proceso interactivo en

¹³ Ilya Prigogine (1994), uno de los más destacados representantes de la ciencia actual y de una nueva cosmovisión, se pregunta si la ciencia ha llegado a su fin. Pregunta que asume como pretexto para argumentar que lo que ha llegado a su fin es el concepto mecanicista de ciencia que dominó durante el siglo xix. Con ella finaliza un ideal de racionalidad y sobre todo una visión del universo, pues, dice, "ya no podemos seguir hablando únicamente de 'leyes universales extrahistóricas', sino, que además, tenemos que añadir 'lo temporal y lo local'" (59). Por ello, para él, lo que marca el umbral entre la "vieja" y la nueva ciencia es "el agregado del elemento temporal". En el libro de Dora Fried Schnitman (1994) se recogen las voces y discusiones de los que hoy representan "nuevos paradigmas" científicos.

desarrollo, sino que constituye una representación temporal, momentánea, de éste (Buckley, 1982; 37). En suma, de acuerdo a esta imagen de lo social no es posible separar el proceso estructurante de la estructura misma o, en otros términos, la acción del sistema.¹⁴ El cambio no aparece entonces como un umbral negativo al que se enfrenta el sistema sino como sus estados continuos en los que se reflejan sus respuestas a las demandas que plantean aquéllos que mediante sus acciones buscan órdenes alternativos al que prevalece. Por lo tanto la desviación, la protesta social, la inadaptación o el conflicto cumplen una función positiva, pues a través suyo se manifiestan alternativas de organización a la organización dominante del sistema. Por último, de igual forma que proceso y estructura, acción y sistema son indisociables, de igual manera tiempo y espacio son correlativos a los procesos de estructuración que ocurren en la sociedad. No hay más, pues, un tiempo y un espacio absolutos, ambos son relativos a las estructuras de una sociedad.

El interaccionismo simbólico, con su imagen de la sociedad, abrió una perspectiva que nos permite romper con el predecible y cómodo universo que formó la filosofía natural de Newton. Por desgracia esta perspectiva se vio bloqueada durante mucho tiempo por el paradigma funcionalista, hasta que a comienzos de los años sesenta entró en crisis y permitió un (re)comienzo de la teoría sociológica, esto es, el resurgimiento de diversas escuelas y corrientes sociológicas. Éste es el punto en el que hoy nos encontramos situados y que han hecho suyo teorías como la de Luhmann, la de Giddens o la de Habermas. A pesar de las innegables diferencias que existen entre ellos, y que vuelven inconmensurables a sus teorías, por lo menos mantienen un fondo común basado en el rechazo crítico del determinista universo mecanicista, oponiendo a éste un universo social en el que participan la complejidad, la incertidumbre, el desorden y la multicausalidad. De lo cual, desprenden una revaluación total del tiempo y el espacio en la constitución de la sociedad.¹⁵

Una sociología del tiempo, precisamente como un área propia de investigación, cobra sentido y posibilidad a partir del (re)comienzo actual de la teoría social, pues así es como hoy la ciencia social lleva a cabo una radical transformación de su semántica conceptual para ponerla al mismo nivel que la complejidad de la sociedad. Sin embargo, el proyecto de una sociología del tiempo implica más que la (re)apertura de una área de investigación que se perdió.¹⁶ Se trata, principalmente, de un ambicioso *programa de investigación* a cuyo impulso se renueva hoy la ciencia social, modificando sus perspectivas o bien elaborando otras que llevan a un cambio teórico en los objetos y problemas clásicos de la sociología. Quiero decir que la sociología del tiempo se debe concebir menos como una área de investigación surgida de un simple afán de innovación y más bien

¹⁴ "Las sociedades, dice Buckley (*idem.*), y los grupos modifican constantemente sus estructuras adaptándolas a las condiciones internas o externas. Por lo tanto, el proceso concentra la atención en los actos y las interacciones de los elementos integrantes de un sistema en desarrollo, de modo que diversos grados de estructuración de éstos surgen, persisten, se disuelven o cambian."

¹⁵ Asumiendo este presupuesto, Giddens (1991; 143) dice lo siguiente: "La mayoría de los analistas sociales tratan el tiempo y el espacio como contornos de la acción y aceptan, sin advertirlo, la concepción, característica de la moderna cultura occidental, de la mensurabilidad cronológica".

¹⁶ Sobre este punto véase el ensayo de Ramón Ramos (1990, a, b, c) en el que se trata el tema del tiempo en la sociología durkheimiana.

se debe pensarla como un sitio a partir del cual hoy se autorreflexiona la ciencia social acerca de su identidad así como sobre sus objetos de estudio. Propongo a continuación las líneas generales de investigación sobre las que ha de caminar una sociología del tiempo, cuyo punto de partida es un concepto no organicista de sociedad.

Los supuestos de partida de una *sociología del tiempo*

Mucho se ha escrito sobre el tiempo tanto desde la filosofía como desde la sociología. Y aunque se trata de dos perspectivas diametralmente opuestas, mi intención aquí no es resumir lo que ambas han expresado sobre el tiempo.¹⁷ Más bien voy a exponer, resumidamente, los supuestos sobre los que se sostiene una sociología del tiempo concebida como programa de investigación de largo aliento.¹⁸ En el marco conceptual de este programa es que abordo más tarde el problema de la identidad en la sociedad moderna.

Para empezar, una sociología del tiempo debe evitar dos errores comunes en la formación de las disciplinas: 1. la reificación del tiempo; asumir que el tiempo es ya una cosa que sólo espera ser aprehendida para poder definirla, y 2. la confusión del tiempo con los procesos temporales (Ramos, 1990, c; 98), es decir, con los eventos con los que se mide el tiempo (como es el caso del movimiento). Al eliminar estos dos posibles errores, queda entonces por delante un enorme trabajo de precisión conceptual, consistente en establecer la naturaleza específica del tiempo social, esto es, la diferencia que media entre el tiempo natural y el tiempo social del cual depende una sociología del tiempo.¹⁹ Sólo entonces se puede comenzar a hablar de un "tiempo social", con el que se piensa los rasgos temporales que exhiben los varios aspectos de la realidad social (llámense acciones, interacciones, estructuras o sistemas).

Dicho de otro modo, se trata de los aspectos temporales de los procesos sociales que permiten hablar de una temporalidad de lo social así como de una socialización del tiempo.²⁰ Desde ambas perspectivas cobra sentido referirse a los rasgos temporales de un sistema social definido, lo cual

¹⁷ En otro trabajo, titulado "Tiempo y memoria" (inédito), me ocupo de lo que llamo una crítica sociológica de la concepción fenomenológica del tiempo. Es decir, no sólo me limito a oponer una sociología del tiempo a la interpretación filosófica del tiempo, hago también una crítica de esta última partiendo de la concepción fenomenológica del tiempo, pues según Paul Ricoeur (1995, vol. 1), ésta representa la forma filosófica más acabada del tiempo.

¹⁸ Me baso para ello en los textos de Ramón Ramos (1990, 1992 y 1995), quien, hasta ahora, es uno de los investigadores más destacados sobre el tiempo en lengua española.

¹⁹ Dice Ramón Ramos (1992; x) que "existiendo un tiempo social (...) éste tiene características distintivas propias que pueden ser codificadas de manera estricta".

²⁰ Por "temporalización de lo social" no debe entenderse un tiempo independiente que se agrega a otros tiempos ya existentes, como el tiempo "físico", el "biológico" y así sucesivamente. Tal operación implicaría caer en el error de la reificación del tiempo, al pensar que el "tiempo social" es una cosa que se agrega a otras ya existentes. Por el contrario, se trata de concebir el tiempo como algo inmanente a los procesos y eventos sociales que forman una sociedad. Sólo así puede hablarse de una "temporalización de lo social", como el tiempo propio de los hechos sociales. Mientras que por "socialización del tiempo" debe entenderse la manera en que el tiempo se produce socialmente: la forma en que una sociedad adquiere una consciencia del transcurrir del tiempo, esto es, del pasado, el presente y el futuro.

vuelve plausible otro supuesto de la sociología del tiempo, a saber: la "hipótesis" de la *pluralidad del tiempo* (Ramos, 1992; xii).

Esta hipótesis tiene, sobre todo, una finalidad operativa, pues con ella se trata de investigar las diversas formas que adquiere el tiempo dependiendo de los procesos y eventos que tengan lugar en una sociedad. Según ella, es posible distinguir dos tipos de series temporales: la serie A, formada por el conjunto estratégico del presente, el pasado y el futuro; y la serie B, constituida por las relaciones ordinales temporales (sucesión, simultaneidad), así como por los aspectos topológicos y cronométricos del tiempo (Ramos, 1992; xiii). De la fusión de ambas líneas del tiempo resulta una pluralización de éste; resultan las diversas maneras en que las sociedades han concebido el presente, el pasado y el futuro junto a las formas que asumieron para medirlo y fecharlo. La antropología y la etnología han recogido testimonios de sociedades en las que la serie A depende de la serie B, pues ésta se encuentra formada por un calendario regulado por rituales que encierran una cosmogonía en la que se manifiesta una visión sobre los orígenes del tiempo.²¹ Luego, esto permite romper el prejuicio etnocéntrico según el cual el tiempo es igual a calendario y éste igual a medición cuantitativa del tiempo. En realidad se trata de un tipo de cultura temporal que se distingue por la cronificación del tiempo o bien por el vaciado cualitativo del tiempo.

De la "hipótesis" de la pluralización del tiempo, se desprende una línea heurística que hace posible "construir conceptos temporales más complejos y analizar sus relaciones con las estructuras y procesos sociales" (Ramos, 1992; xiv). Es decir, podemos investigar la correlación que puede haber entre "estructuras temporales" y sistema social. Lo cual a su vez permite una autorreflexión sobre los temas, objetos y problemas con los que tradicionalmente ha trabajado la teoría social. Por ejemplo, el recurrente problema de la constitución del orden. En este aspecto la sociología del tiempo aparece como una renovación radical de la sociología en su totalidad.

La renovación de la sociología a partir de una sociología del tiempo

Un ejemplo de renovación de la sociología a partir de una sociología del tiempo, concebida como programa de investigación, es el llamado "problema hobbesiano" del orden social. Como se sabe, la concepción funcionalista del orden social de Parsons fue el paradigma que dominó en la sociología occidental por lo menos durante dos décadas (incluyendo en ésta a la sociología latinoamericana). Esta concepción, dependiente de los conceptos de sistema y estructura, como ya se vio, enfatiza los elementos normativo-institucionales de integración y cohesión por sobre lo que se define negativamente como anomía y que se sintetiza en la desviación o la resistencia a las pautas normativas que determinan los cursos de acción de los actores. Pero sobre todo, el concepto de orden de Parsons introduce un principio generalizador y unificador con el cual

²¹ Tal es el caso del ritual azteca del fuego nuevo en el que se expresa una cosmogonía ligada a la renovación del tiempo a través del sacrificio. "La obsesión de conjurar el paso del tiempo, dice Enrique Florescano (1987; 36), por la vía de retornar a los orígenes fundadores de la creación cosmogónica se expresa también en la ceremonia de 'la atadura de los años' o fiesta del 'Fuego Nuevo', que tenía lugar cada 52 años, cuando se cumplía un 'siglo' en el cómputo náhuatl del tiempo".

pretende explicar los estados que asume el sistema social. Es decir, las variaciones en su estructura que no atentan al orden integrador del sistema. De ahí nace un esquema evolucionista del cambio social basado en las dicotomías "tradicional-moderno", "agrario-industrial", "colectivo-individual", etcétera, y que son axiomas asumidos por las teorías de la modernización para países subdesarrollados que buscan alcanzar el modelo occidental.

Pues bien, frente a esta concepción, la teoría social hoy (que ha interiorizado el concepto de tiempo como concepto fundamental) propone que "deberíamos reformular la cuestión del orden como un problema de cómo es que los sistemas sociales 'cohesionan' el tiempo con el espacio" (Giddens, 1993; 26). Ya no se trata pues de la cohesión normativa sino de la interacción entre estructuras que producen una correlación particular de tiempo y espacio. En consecuencia, esta modificación de perspectiva sobre el problema del orden también modifica la tradicional concepción funcionalista del cambio social, pues ya no se trata de la delimitación de las fronteras entre dos sistemas supuestamente antagónicos (base de la dicotomía entre lo tradicional y lo moderno), sino que ahora se trata de "las condiciones bajo las que el tiempo y el espacio están organizados de manera que conecten la presencia y la ausencia" (Giddens, *idem.*). En suma, el objetivo es pensar las estructuras sociales y las estructuras temporales como resultado de procesos sociales simultáneos.²²

Éste es sólo un breve ejemplo del efecto renovador que puede tener para la sociología general el programa de investigación de una sociología del tiempo. Ahora voy a pasar a tratar un problema social particular asumiendo los presupuestos de investigación de esta sociología del tiempo. Me refiero con ello al problema de la formación de la identidad en la sociedad moderna.

Tiempo e identidad

Voy a tratar la relación entre tiempo e identidad, partiendo de las siguientes preguntas que más tarde intentaré responder: ¿cómo se tejen las relaciones entre tiempo e identidad en los procesos de reconocimiento intersubjetivos que se dan en la sociedad moderna? Es decir, ¿qué clase de forma adquiere el tiempo en aquellos procesos de reconocimiento entre iguales y distintos?; más todavía, ¿de qué depende, en la sociedad actual, que yo reconozca a otro como un igual a mí o bien como alguien distinto y 'extraño'? A continuación intentaré responder estas preguntas, y el problema que encierran (que es el de la relación entre tiempo e identidad).

Asumo de entrada que uno de los primeros en haber tratado la relación entre tiempo e identidad en el marco de su teoría fenomenológica del mundo social, fue Alfred Schütz a través de la descripción que hace de las estructuras que forman lo que él llama "mundo de vida" (*Lebenswelt*). Sin embargo, como más adelante lo expongo, me parece un tratamiento limitado y, sobre todo, equivocado, por ello sólo se impone retomar su planteamiento para superarlo por medio de una crítica que permita formular en otros términos el tema de la relación entre tiempo e identidad.

²² "Las propiedades estructurales de los sistemas sociales, dice Giddens (1991: 22), existen sólo con tal que formas de conducta social se reproduzcan inveteradamente por un tiempo y un espacio. La estructuración de instituciones se puede comprender por referencia a actividades sociales que se 'estiran' por amplios segmentos de espacio-tiempo."

Desde su primer libro, Schütz (1993) nos propone una diferenciación del mundo social a partir de la "experiencia vivenciada" (*Erlebnis*) que tenemos de los 'otros', en 'predecesores' (*Vorwelt*), 'contemporáneos' (*Mitwelt*) y 'sucesores' (*Folgewelt*). Cada una de estas categorías corresponde a la relación que mantengo con el 'otro' en un plano del tiempo. Así, los 'predecesores' (*Vorwelt*) es la relación que mantengo con los que me antecedieron; se trata entonces de una relación eminentemente histórica que sólo es posible a partir de la 'observación' que mantengo con los hechos del pasado. Se trata, pues, de un horizonte de realidad cuyo sentido depende de aquello que yo considere como parte de un pasado que representa el origen de mi presente. Los 'contemporáneos' (*Mitwelt*), por el contrario, son todos aquellos otros con los que coexistó aquí y ahora, a pesar de que no tenga 'vivencias' directas (*Erlebnis*) de muchos de ellos. Dependiendo de mi grado de proximidad a mis 'contemporáneos' es como defino el grado de reconocimiento que establezco con ellos. Si mi relación es cercana y próxima, entonces sostengo una relación 'cara a cara' (*umweltliche soziale Beziehung*) frente a alguien que no me es ajeno, porque ambos compartimos el mismo mundo de vida sociocultural (*soziale Lebenswelt*), y por lo tanto mantenemos la misma experiencia del tiempo. Es decir, "envejecemos juntos" (Schütz). Pero en la medida en que mis relaciones se dilatan, esto es, se expanden, se amplía con ello el radio de anonimidad de las interacciones que sostengo con otros e, igualmente, el tiempo se expande, para trascender lo local y lo regional. Me encuentro así en un mundo poblado por otros que no percibo pero sé que existen. Finalmente se encuentra el mundo de los 'sucesores' (*Folgewelt*), de los que no puedo decir casi nada salvo que son todos aquellos que me seguirán y que forman el horizonte de un futuro abierto.

En posteriores trabajos, muchos de ellos sólo publicados póstumamente, Schütz no modifica la parte esencial de esta concepción y apenas añade algunos elementos con los que intenta precisar más los rasgos fenomenológicos de lo que describe con el concepto de 'mundo de vida' (*Lebenswelt*).²³ Sin embargo, a las varias críticas y objeciones que se le han hecho a esta concepción de Schütz, quiero añadir por ahora sólo dos observaciones críticas.²⁴

La primera se refiere a la suposición del sociólogo austriaco de que las relaciones que se dan en el mundo de los 'contemporáneos' (*Mitwelt*) mantienen un nivel simétrico de reconocimiento por el simple hecho de que percibo o 'vivencio' (*Erlebnis*) al otro. Pero es evidente que Schütz está partiendo de un supuesto que no se da en la realidad social, a saber: que la sociedad es una entidad homogénea en la que se mantiene una unidad que permite poner en el mismo plano los distintos tipos de reconocimiento que dentro de ella se dan. Frente a este supuesto se manifiesta un mundo social atravesado despiadadamente por asimetrías y diferencias que ponen en juego distintas relaciones de poder y dominación que determinan las formas y los niveles de reconocimiento.²⁵ Yo no puedo

²³ Así, en un trabajo tardío Schütz (1973; 25) escribe lo siguiente: "El mundo de la vida cotidiana es la región de la realidad en la que el hombre puede intervenir y que puede modificar mientras opera en ella mediante su organismo animado (...) Además, sólo dentro de este ámbito podemos ser comprendidos por nuestros semejantes, y sólo en él podemos actuar junto con ellos. Únicamente en el mundo de vida cotidiana puede constituirse un mundo circundante, común y comunicativo".

²⁴ Me parece que una de las más certeras es la de Habermas (en 1989).

²⁵ Contra la concepción marxista que reduce la dominación, y con ella el conflic-

reconocer otro igual a mí salvo partiendo de condiciones sociales compartidas que permiten que ambos nos identifiquemos a través de una lengua y una cultura. Aquellos que no se sitúan bajo tales condiciones son los 'otros', los distintos, es decir, todos los que aparecen como 'extranjeros'.²⁶ La forma del tiempo cambia ciertamente a través de cada uno de los reconocimientos que ocurren dentro de una sociedad, pues el tiempo no cuenta de la misma manera para los 'iguales', es decir, lo que Schütz llama los 'contemporáneos' (*Mitwelt*), o dicho de otro modo, para todos aquellos unidos por una lengua y una cultura, que para los 'extranjeros', esto es, los 'otros' que siendo distintos 'perciben' de manera distinta el tiempo. Esta diferencia fenomenológica en la percepción del tiempo, más tarde la explicaré partiendo de la colisión entre distintas culturas temporales.

La segunda observación crítica se desprende precisamente de la siguiente corrección que se puede hacer a la concepción de Schütz. Pues, en efecto, más que darnos una descripción fenomenológica general de las 'estructuras del mundo de vida', como Schütz lo pretende, en realidad lo que nos da es una descripción de fragmentos impresionistas de la estructura de una sociedad en particular, y de su *particular* manera de cohesionar el tiempo y el espacio: me refiero con esto a la estructura de la sociedad moderna. Luego, la segunda crítica se refiere más que nada a una corrección sociológica de la concepción de Schütz sobre la relación que establece entre tiempo e identidad. Y en lugar de lo que nos propone, hay que decir que sólo en las sociedades modernas es pasado, presente y futuro como se organizan de tal forma que hace posible una diferenciación entre 'antecesores', 'contemporáneos' y 'sucesores'. Es decir, sólo la complejidad de la sociedad moderna hace posible una diferenciación de estructuras temporales de donde nace una conciencia del tiempo diferenciada y, por ende, distintos planos de reconocimiento temporales.

Pienso, sin embargo, que las correcciones que se pueden hacer a Schütz son más que nada correcciones a la manera en que tradicionalmente la sociología ha tratado sus objetos de estudio. Y así, la corrección más importante consiste en empezar por asumir que cuando la sociología se define, globalmente, como la ciencia que estudia a las 'sociedades', o bien, cuando se estudian aspectos de la realidad social, en lo que realmente se está pensando "es en las sociedades asociadas a la modernidad y al conceptualizarlas, (se está) pensando en unos sistemas perfectamente delimitados que poseen una unidad interna propia" (Giddens, 1993; 25). La unidad interna que cohesiona a esta clase de sociedades, es la que se da por medio de los *estados nacionales*, por lo tanto "al captar la naturaleza de las sociedades modernas debemos captar las características específicas del estado nacional, es decir, de un tipo de comunidad social que

to a su pura forma económica, Foucault (1988; 231) distingue tres tipos de dominación a las que corresponden formas propias de resistencia y lucha social: las que se oponen a las formas de dominación (étnica, social y religiosa); las que denuncian las formas de explotación que separan a los individuos de lo que producen; y las que combaten todo aquello que ata al individuo a sí mismo y de este modo lo somete a otros (luchas contra la sujeción, contra las formas de subjetividad y de sumisión). A cada una corresponde un nivel propio de lucha por el reconocimiento.

²⁶ Para una comunidad fundada en la homogeneidad, y por lo tanto en el reconocimiento de un 'nosotros' el enemigo es simplemente el otro, el extranjero (*der Fremde*) y basta a su esencia que sea existencialmente (...) algo otro o extranjero (Schmitt, 1985; 23).

contrasta radicalmente con los estados premodernos" (Giddens, *idem.*). Es sólo en esta clase de sociedades, cohesionadas por el estado-nación, que tiene lugar una especial organización del tiempo y el espacio, que permite explicar con más precisión las relaciones de reconocimiento que en ella se dan. Para terminar, quiero proponer algunas líneas de interpretación por donde podría progresar una investigación que se planteara aclarar la relación entre tiempo e identidad en la sociedad moderna.

La política del reconocimiento del Otro

La tesis básica que aquí deseo defender dice que "nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por falta de éste" (Taylor, 1993; 43). Esto significa que toda identidad depende de las relaciones dialógicas que mantiene con los demás. Por lo tanto, el reconocimiento no es sólo una cortesía que debemos a los demás, es una necesidad humana vital, pues sin él no es posible la formación de nuestra identidad (Taylor). Un individuo o un grupo de personas puede, entonces, sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo (Taylor, 1993; 43 y s.).

De entre los distintos niveles de reconocimiento por lo que se forma nuestra identidad, existe uno que se ha impuesto a los demás y que pretende actuar como su eje organizador: el reconocimiento del que nace la identidad nacional. Es decir, aquel por el cual me identifico como miembro de un estado y una nación. Y a pesar de que hoy se le asume "como un atributo inherente al ser humano" (Gellner, 1988; 19), sabemos que en realidad es una condición histórica adquirida. Su pretensión de universalidad entra en conflicto con particularismos que reivindican y defienden otro estatus de reconocimiento, lo cual obliga a preguntarse: ¿en qué tipo de contradicción se funda la identidad nacional que estimula no la universalidad sino movimientos particularistas que se oponen a ésta? Para responder a esta pregunta, hay que empezar por explicar cómo se formó la identidad nacional.

La identidad nacional es un tipo de identidad colectiva que surge con la diferenciación estructural de la sociedad moderna, bajo las condiciones de unidad territorial y monopolio del poder impuestos por el estado. Pero esta identidad se funda en una tensión conflictiva que explica gran parte de las contradicciones que hoy dividen a las sociedades modernas: pues sólo en esta clase de sociedades surgen, por un lado, estructuras universales que demandan de los sujetos un tipo de identidad posconvencional "formada en los abstractos principios de la legalidad, la moralidad y la soberanía" (Habermas, 1986; 28); y, por otro lado, estructuras particulares referidas a la nación identificadas con una lengua, una cultura y a veces una condición étnica. Por lo tanto, "la nación es la forma de identidad de la modernidad que ha aliviado y hecho soportable subjetivamente la contradicción entre el universalismo (...) del derecho civil y de la moral, por una parte, y el particularismo de los diversos estados por la otra" (Habermas, 1986; 29).

Es decir, la identidad nacional se basa en el conflicto que nace de la oposición entre el universalismo, que reclama el sujeto de derecho (esto es, un reconocimiento formado en la abstracción de la igualdad ante la ley), y el particularismo que irrumpe a través de la lengua y la cultura de una nación. Un conflicto que sólo se puede explicar distinguiendo los

elementos que se confunden en la identidad nacional y en los que se manifiestan dos tipos antagónicos de reconocimiento.

En la identidad nacional se funden, por un lado, ideas que vienen de una herencia profana, formadas y difundidas por las ciencias del espíritu, en las que se afirman los principios políticos de la libertad, la autodeterminación y que reclaman el reconocimiento de la igualdad; mientras que, por otro lado, junto a estas ideas conviven en conflicto otras que vienen de una herencia cultural común fundadas en el lenguaje, la literatura y la historia, cortadas al talle de la organización política impuestas por el estado y que reclaman un reconocimiento basado en la particularidad de una nación. De este doble origen surge un conflicto que opone las orientaciones universalistas del estado democrático de derecho al particularismo de una nación que se delimita a sí misma frente al mundo externo (Habermas, 1990; 90). Lo cual implica el conflicto entre dos tipos de reconocimiento en la formación de la identidad: uno, formado en la abstracción de la igualdad ante la ley; otro, surgido de la particularidad de la lengua y la cultura. Los modernos estados nacionales, fundados en esta contradicción, se inclinan por una política del reconocimiento que privilegia la particularidad de la lengua y la cultura aunque bajo el manto de legitimación que les da el estado de derecho. Es decir, en tanto se niegan a reconocer la diversidad de los particularismos que constituyen a toda nación, los modernos estados practican una política del reconocimiento que formalmente se basa en la abstracción de la ley aunque realmente se orienta por las imposición de una lengua y una cultura. Así nace un conflicto que enfrenta al estado-nación contra el estado democrático de derecho, pues mientras éste se funda en los principios de la autodeterminación y la soberanía, por otro lado el estado-nación se los niega a las minorías que somete a la administración central del estado.

En este conflicto de reconocimientos por el que entran en lucha dos tipos distintos de identidad, también se enfrentan dos clases diferentes de formas del tiempo o de lo que quiero llamar con el concepto de "culturas temporales" (Gasparini, 1990). Luego, si, como hemos visto, la cohesión propia de la sociedad moderna es la que se da mediante la organización política impuesta por el estado-nación, y si además esta organización supone una cultura temporal particular, basada en la cronificación del tiempo, esto es, en la expansión de una organización cuantitativa del tiempo, esto no ocurre sin conflictos ni resistencias que oponen una cultura temporal distinta que indica la existencia de otras culturas en la cultura de una nación. Por lo tanto, a la tesis del reconocimiento quiero agregar otra, que sostiene que a la complejidad de una sociedad corresponde también una complejidad en sus estructuras temporales. Es decir, que fue sólo el cambio estructural de la sociedad tradicional a la sociedad burguesa durante los siglos xvii y xviii el que hizo posible el surgimiento de una estructura temporal de mayor complejidad (Luhmann, 1992), en la que coexisten conflictivamente distintas culturas temporales, imponiéndose una de ellas como la hegemónica, la cultura cuantitativa del tiempo.

El signo distintivo de esta estructura temporal es el replanteamiento que en ella se hace de las relaciones entre presente-pasado y presente-futuro (Luhmann). Lo que antes he llamado la línea A del tiempo. Pues en ella se parte de que el presente ya no contiene el futuro (como lo pensaba la concepción cristiana del tiempo), porque lo nuevo no es lo que se sabe tendrá que ocurrir sino lo que ahora tiene lugar y con lo que se marca el carácter impredecible de los tiempos, pues nunca se sabe con certeza lo

que habrá de venir: "como el mundo nuevo, el mundo moderno se distingue del antiguo por estar abierto al futuro, el inicio que es la nueva época se repite y perpetúa en cada momento de la actualidad que produce de sí algo nuevo (Habermas, 1990, a; 17). En efecto, el rasgo sobresaliente de la moderna estructura temporal es que en ella el futuro aparece como un horizonte abierto, lleno de posibilidades y por lo tanto impredecible. El tiempo se convierte así en un recurso político importante, ligado al control y cálculo del azar y lo imprevisto. De ahí la cronificación de los procesos, esto es, el vaciado de su contenido para sólo dejar su medición y control cuantitativo.

Concluyendo, tres son los rasgos que caracterizan a la cultura temporal de la moderna sociedad industrial, a saber; 1. la concepción y representación cuantitativa del tiempo (lineal y, en algunos casos, homogénea), ligadas a la posibilidad de medir de manera precisa su flujo; 2. el tiempo es aprehendido en términos de eficacia, en función del objetivo de hacer evaluaciones económicas (lo cual se traduce en el principio de que "el tiempo es dinero"); 3. por último, la orientación temporal está fundada en una estrecha y precisa programación del tiempo y, con él, del futuro (Gasparini, 1990; 727).

Sostengo que existe una clara continuidad entre la cohesión impuesta por el estado-nación en la sociedad moderna, y una cultura temporal fundada en la cronificación del mundo, esto es, en su control cuantitativo. Lo cual significa la imposición de un tipo de reconocimiento (el que demanda la nación) y su extensión a una consciencia cuantitativa del tiempo. Sin embargo, esta imposición no ocurre sin luchas y resistencias que defienden otro tipo de reconocimiento y, con él, otra consciencia del tiempo, guiada más que nada por el contenido y el valor de los procesos y los eventos. Se trata, pues, de una forma cualitativa del tiempo fijada más que nada en la textura de las relaciones de reconocimiento afectivas que entablan los sujetos, de ahí que sus dominios naturales sean la familia o los núcleos donde predominan las relaciones de amistad y que es la base de la comunidad frente a la sociedad (Tönnies). La lucha entre distintos tipos de reconocimiento que enfrentan diferentes culturas temporales, nos enfrentan a la evidencia de la existencia de órdenes alternativos que desafían el orden estructural de la sociedad moderna y, por lo tanto, nos obliga a pensar el problema de la coexistencia de estos órdenes en el orden social dominante. De ahí las dos preguntas con las que quiero concluir y que, por ahora, no puedo responder: ¿qué posibilidades esconde la convivencia pacífica de culturas temporales y formas de reconocimiento distintas en el marco establecido por el estado-nación? ¿será posible un replanteamiento de la identidad nacional a partir de su confrontación con formas de reconocimiento que nacen de la exclusión y la marginación y que contienen un concepto no cuantitativo del tiempo?

Pienso que estas preguntas esconden las tareas actuales de investigación de una sociología cuya semántica conceptual contiene el orden y el caos, la integración y el conflicto y, sobre todo, el tiempo y el espacio como entidades relativas.

Bibliografía

- Buckley, Walter (1982), *La sociología y la teoría moderna de los sistemas*, Argentina, Amorrortu.
 Bachelard, Gaston (1975) *Le nouvel esprit scientifique*, París, PUF.

- Cassirer, Ernst (1984) *La filosofía de la Ilustración*, México, FCE.
- Ekeland, Ivar (1988) *El cálculo, lo imprevisto. Las figuras del tiempo de Kepler a Thom*, México, FCE.
- Florescano, Enrique (1987) *Memoria mexicana*, México, Joaquín Mortiz.
- Fried, Schnitman, Dora (comp.) (1994) *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, México, Paidós.
- Foucault, Michel (1988) "Dos ensayos sobre el sujeto y el poder", en Dreyfus y Rabinow (1988), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM.
- Gasparini, Giovanni (1990), "Algunas observaciones sobre los modelos culturales del tiempo en las sociedades industriales contemporáneas", en *Information sur les sciences sociales*, 29, 4.
- Gargani, Aldo (1983), Introducción a, *Crisis de la razón*, México, Siglo Veintiuno editores.
- Gellnert, Ernst (1988), *Naciones y nacionalismo*, México, CNCA-Alianza México.
- Giddens, Anthony (1991), *La constitución de la sociedad*, Argentina, Amorrortu.
- (1993), *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial.
- Gros, François (1989), *La civilization du géne*, París, Hachette.
- Habermas, Jürgen (1984), "Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje", en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra.
- (1986), "¿Pueden las sociedades complejas desarrollar una identidad racional?", en *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus.
- (1989), *Teoría de la acción comunicativa*, t. 1, Madrid, Taurus.
- (1990, a), "Consciencia histórica identidad postradicional", en *Identidades nacionales y postrnacionales*, Madrid, Tecnos.
- (1990, b), "Motivos de pensamiento postmetafísico", en *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus.
- Horton, Robin (1980), *Lévy-Bruhl, Durkheim y la revolución científica*, Barcelona, Anagrama.
- Ionescu, Ghita (comp.), (1983), *El pensamiento político de Saint-Simon*, México, FCE.
- Jacob, François (1973), *La lógica de lo viviente*, Barcelona, Laia.
- Koyré, Alexander (1979), *Del mundo cerrado al universo infinito*, México, Siglo Veintiuno editores.
- Luhmann, Niklas (1973), *La ilustración sociológica*, Argentina, Sur.
- (1992), "El futuro no puede empezar: estructuras temporales en la sociedad moderna", en Ramón Ramos (comp.), (1992). *Tiempo y sociedad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Marcuse, Herbert (1976), *Razón y revolución*, Madrid, Alianza Editorial.
- Nisbet, Robert (1990), *La formación del pensamiento sociológico*, vol. 1, Argentina, Amorrortu.
- Parsons-Smelser (1956), *Economía y sociedad*, Argentina, Paidós.
- Parsons, Talcott (1984), *El sistema social*, Madrid, Alianza Editorial.
- Prigogine, Ilya (1994), "¿El fin de la ciencia?", en Dora Fried Schnitman, (comp.) (1994), *Nuevos paradigmas, ...op. cit.*
- Ramos Torre, Ramón (1989, a, b, c). "El calendario sagrado: el problema del tiempo en la sociología durkheimiana", en *Revista Española de Sociología*, núms. 46, 47 y 48.
- (1992), Introducción a, *Tiempo y sociedad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Rorty, Richard (1983), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.
- Ricouer, Paul (1995), *Tiempo y narración*, vol. 1, México, Siglo Veintiuno editores.
- Ruyer, Raymond (1992), *La cibernética y el origen de la información*, México, FCE.
- Schmitt, Carl (1985), *El concepto de lo político*, México, Folios.
- Schütz, Alfred (1993), *La construcción significativa del mundo social*, Buenos Aires, Paidós.
- (1977), *Las estructuras del mundo de vida*, Argentina, Amorrortu.

Taylor, Charles (1993), "La política del reconocimiento", en Amy Gutmann, (comp.)
El multiculturalismo y la 'política' del reconocimiento, México, FCE.
Winch, Peter (1994), *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, Paidós.
Zitlin, Irving (1986), *Ideología y teoría sociológica*, Argentina, Amorrortu.

