

El tiempo, cuarta dimensión de los derechos humanos¹

François Ost

Catedrático de Filosofía del Derecho
de las Facultés Universitaires
Saint-Louis de Bruselas.
Director de la European
Academy of Legal Theory

SUMARIO: I. CUATRO CUESTIONES.—II. EL «AION» O LA NOSTALGIA DE LA ETERNIDAD.—III. CHRONOS O EL VÉRTIGO DE LA ENTROPÍA.—IV. «KAIROS» O LA TENTACIÓN DEL DETERMINISMO.—V. LA DIACRONÍA O EL RIESGO DE «DESTEMPORALIZACIÓN»

Los derechos humanos designan una figura a la cual se atribuyen generalmente tres dimensiones: el individuo, la sociedad civil y las autoridades públicas —tres dimensiones de las que hay que destacar, como esencia, su indivisibilidad. Mi intención es llamar la atención sobre una cuarta dimensión que no por ser menos conocida es menos esencial: el tiempo. El tiempo es la cara oculta del Estado, del Derecho, de la nación —y su zona de penumbra también—. ¿Acaso, desde San Agustín, no se dice que el tiempo se nos escapa? ¿Y cuando se manifiesta, acaso no lo hace generalmente como «Chronos», devorador de niños —manifestación de la entropía que conduce directamente a la ruina?

Yo sostengo, sin embargo, que es esencial, tanto para la democracia como para los derechos fundamentales, instituir un tiempo portador de sentido, garantizar una tempo-

¹ Traducción del original francés: «Le temps, quatrième dimension des droits de l'homme», por María José FALCÓN Y TELLA. Profesora titular de Filosofía del Derecho. Universidad Complutense de Madrid.

ralidad susceptible de reforzar el vínculo social. Y considero como corolario que el reconocimiento de los derechos fundamentales —a decir verdad sobre todo su realización efectiva— contribuye en gran medida a la instauración de un tiempo social instituyente. Existe una conexión y condicionamiento recíproco entre el tiempo social instituyente y el desarrollo del hombre por los derechos. Pero, como la historia mitológica de «Cronos» nos recuerda, este desenvolvimiento conjunto del tiempo y de los derechos es una conquista frágil —un acontecimiento, en su conjunto, improbable. El tiempo histórico que, en efecto, se inaugura con «Cronos» simboliza un presente inmóvil, lleno de violencia: «Cronos», para acceder al poder, castra a su padre, «Urano», y, para mantenerse en el poder, devora a sus hijos. El tiempo de «Cronos» está bloqueado tanto hacia el pasado como hacia el futuro —es un tiempo privado de memoria y desprovisto de proyectos, está lleno de rencor y de venganza—, como lo demuestra el nacimiento de «Erinias», las Furias vengadoras, a partir de la sangre de la castración de «Urano». De ahí mi interrogante —que era ya el de Esquilo en las «Euménides», que habla de la transformación del poder vengador de «Erinias» en Derecho democrático de la ciudad ateniense, un Derecho que otorga su lugar al perdón y a la promesa—: ¿Cómo se puede articular un tiempo abierto, garante de la paz social y proveedor de identidad a los miembros de la comunidad?

I. CUATRO CUESTIONES

Para responder a esta cuestión, que nos invita a una exploración llena de riesgos de la cara oculta de la vida social, nos hará falta salvar al menos cuatro obstáculos, correspondientes a cuatro dimensiones de la temporalidad. Primer reto: la existencia misma del tiempo, entendido como movimiento, cambio, evolución. Reto terrible, en verdad, dada la nostalgia de eternidad que nos conduce a menudo a preferir las edades de oro míticas a la aceptación de la vida real, y a preferir la unanimidad en la fusión co-

munitaria (a menudo a la sombra de la tutela paterna) a los conflictos y los inconvenientes de una concepción plural. ¿Cómo, entonces, asumir nuestro carácter finito y mortal, sin caer en el abismo del fantasma del tiempo que se detiene, ni disolverse en la dispersión de un tiempo puramente finito?

Segundo obstáculo: la flecha entrópica del tiempo, al menos del tiempo físico, que implica la irremediable fugacidad de las cosas. En efecto, no es suficiente haberse decantado a favor de la existencia del tiempo, como solución del primer obstáculo, si los cambios que el mismo entraña llevan todas las cosas a la ruina, sin dejar ni restos ni perspectivas. En otras palabras, puede el ser humano «dar marcha atrás a la aguja del tiempo», no, sin duda, para negar la irreversibilidad del tiempo cronológico, pretender lo cual sería una locura, sino para imprimirle un sentido humano, articulando el pasado y el futuro. Sí, sin duda, enlazando un pasado que no ha dicho su última palabra con un futuro cuya primera palabra ya está dicha, articulando el recuerdo de una experiencia jamás tan agotada como se puede creer, con el proyecto de un futuro nunca tan aleatorio como se podría temer.

Tercer obstáculo: la trama continua del tiempo, que, debido a su triste homogeneidad —la sucesión implacable de los días—, bien podría alimentar un pensamiento determinista, como si todo estuviese escrito de antemano. Pero, ¿es el tiempo necesariamente continuo? ¿No se hace valer también bajo la forma de ruptura, de azar, de discontinuidad y de instantaneidad —aunque bajo el riesgo entonces de crear el sentimiento de lo absurdo, como si, al ser posible cualquier cosa, nada tuviese verdaderamente sentido? A mitad de camino entre el azar y el determinismo, entre la duración continua y el instante puntual, ¿cómo idear una tercera vía para enmarcar en ella el transcurso de la historia humana a la vez instituida y, por tanto, duradera, y, sin embargo, instituyente y, como tal, revolucionaria?

En fin, un cuarto obstáculo: la gestión de la policronía. Puesto que el tiempo no es único, como ya hemos sugerido hasta aquí, sino diverso y plural: sus ciclos, sus ritmos,

sus retrasos, sus recuerdos, sus proyectos, sus instantes, su duración se desarrollan en todas direcciones y colisionan a veces entre sí. Así, si la institución del tiempo social implica un dominio de la diacronía (la articulación del pasado y del futuro en un presente sensato), la sincronía no presenta menos problemas. Pues, si no hace falta que una sociedad que no es un cuartel «marche marcando el paso», es esencial, por el contrario, que se asegure una cierta coordinación de sus ritmos en el tiempo. A falta de tales mecanismos de embrague de sus distintas velocidades (a falta de los mecanismos de la solidaridad temporal), surge la diacronía y la desintegración social que amenazan con algo que sería el equivalente temporal de la desubicación: una salida desinstituyente del tiempo común.

Ahí están, pues, cuatro cuestiones, cuatro retos, cuatro desafíos que van dentro de la construcción de un tiempo social instituyente. La primera cuestión es la del «aion» de los griegos, de la inmovilidad de la ausencia del tiempo; yo la llamo la «nostalgia de la eternidad». La segunda es la de «Chronos», la del carácter irreversible del tiempo que se nos escapa; yo la llamo el «vértigo de la entropía». La tercera es la de «Kairos», el instante que marca la ruptura; yo la llamo la «tentación del determinismo». La cuarta cuestión es la de la sincronía, la armonización de los ritmos sociales; yo la llamo el «riesgo de la destemporalidad».

¿Y los derechos humanos? Los mismos están, como se puede ver ahora, en el corazón dialéctico temporal al que se refiere la respuesta a esas cuatro cuestiones —en el corazón mismo del tiempo a la vez ligado y desligado—, desligado frente a la nostalgia de una eternidad inmóvil y a la tentación de una duración determinista, ligado con el fin de resistir al vértigo de la entropía y al riesgo de la destemporalidad. Por un lado, en efecto, los derechos humanos conllevan el gesto de rebeldía de Prometeo, que instituye un tiempo propiamente humano, el del progreso de la historia, una historia que no debe nada en absoluto al tiempo de los dioses y de aquellos que, aún en la tierra, se creen dioses —es el tiempo desligado del hombre puesto en pie, mortal que sufre, sin duda, pero que es libre y está

dotado de una razón crítica siempre capaz de someter las construcciones que le limitan. Por otro lado, al contrario, los derechos humanos entrañan una sociedad capaz de establecer el tiempo de larga duración, único garante de la seguridad jurídica y de la duración suficiente para garantizar el presente y el futuro frente a la obra desintegradora de la urgencia erigida en temporalidad social dominante.

Esta dialéctica del tiempo a la vez ligado y desligado nos reenvía a una concepción también dialéctica de los derechos fundamentales: que son a la vez derechos adquiridos, nudo duro e intangible, protección mínima de la dignidad humana en todas las épocas y latitudes, invariable, inscrito hoy en día en textos solemnes, y al mismo tiempo presentándose siempre abierto y siempre como discusión de expectativas de derechos que se enfrentan necesariamente en las sociedades abiertas y divididas. Sociedades que querríamos que fueran a la vez instituyentes e instituidas: instituyentes, cuando abren vías a las fuerzas de renovación que, a intervalos regulares, inventan nuevos modos de convivencia; instituidas, para que cada uno, especialmente los más débiles, puedan liberarse del miedo bajo la protección de formas estables heredadas del pasado.

Hay que señalar también que la dialéctica de la que hablamos no es de yuxtaposición, sino de interacción: es decir que las formas sociales instituidas y las formas sociales instituyentes no se sitúan unas al lado de las otras, como si fueran fases sucesivas de un proceso, sino que, por el contrario, en cada momento interaccionan recíprocamente desde el interior; así, lo duradero que sirve de nexo de unión y el instante de la ruptura no se suceden, sino que se entrelazan; de la misma manera que se encuentran en tensión permanente los derechos adquiridos, ya estables, y las expectativas de derecho, que buscan el reconocimiento. Así pues, contra la nostalgia de eternidad de los ordenamientos sociales pretendidamente inmutables, se hacen valer las reivindicaciones revolucionarias, que entretanto se cuidan, dado el carácter tan fundamental de los valores

que consagran, de preservarlos de la usura del tiempo, proclamándolos derechos intangibles: así como el ansia de inmortalidad, legítima esta vez, se traduce en el gesto que busca perpetuar las promesas de libertad y solidaridad que la sociedad se hace a sí misma. Es así como la necesidad de religar los tiempos sociales de cara a las fuerzas centrífugas de la destemporalización se traduce en la articulación de mecanismos de solidaridad temporal (las discriminaciones positivas, por ejemplo), que aseguran una cierta sincronización de los ritmos divergentes de unos y otros, buscando la acomodación dentro de su legítima diversidad. Sin duda alguna, éste es un aspecto importante de la «indivisibilidad de los derechos humanos»: instituyentes e instituidos, dichos derechos no mantendrán las promesas pasadas más que en la medida que lleguen a articular la reivindicación que produce el futuro con la protección que garantiza el presente.

Aquí estamos para ponernos manos a la obra. Nos falta ahora, tras esta introducción tan larga, ahondar en nuestras hipótesis anteriormente esbozadas, retomando una a una las cuatro cuestiones distinguidas.

II. EL «AION» O LA NOSTALGIA DE LA ETERNIDAD

De frente a la eternidad, ¿cuál es el valor del tiempo? ¿Qué es el tiempo sino una «ilusión», como mantiene Einstein, el físico², o la «imagen móvil de la eternidad», como lo consideraba Platón, el metafísico?³ Desposeído de la eternidad divina por partida doble, el tiempo sería la señal de un mundo imperfecto y el atributo de las criaturas mortales, condenadas al cambio, sin poder nunca permanecer fijas a ninguna identidad concreta. Existen diversas manifestaciones de esta nostalgia de un tiempo que jamás envejezca, así, entre otras, la concepción cíclica del eterno

² Citado por E. KLEIN: *Le temps*, Paris, 1995, p. 38.

³ PLATON: *Timée*, 37c-38d, Paris, 1969, p. 417.

retorno, que permitiría al tiempo reciclarse, a intervalos regulares, en el «illud tempus» de sus orígenes.

Puede pensarse que lo propio de todos los fundamentalismos es proyectarse en este fabuloso más allá del tiempo: ya se trate de regresar al tiempo sagrado de los orígenes o de proyectarse en el resplandeciente porvenir de la escatología, de anunciar un «Reich de mille ans» o de prometer la «Grand Soir», se trata siempre del final del tiempo. De salir fuera de la historia y de sus incertidumbres para sumergirse, sin esperar más, en el orden absoluto de la identidad comunitaria, esa que alimenta el fantasma del «pueblo único» y genera el integrismo, la filosofía de la «parte entera».

Y es, por el contrario, lo característico de la proclamación de los derechos fundamentales el estar inscrita en un fondo de «rebelión» contra el orden establecido —«rebelión contra la tiranía y la opresión», de la que hablan incluso las primeras líneas del Preámbulo de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 10 de diciembre de 1948. Cuando el centro de gravedad de la vida social se desplaza y se concentra sobre la persona humana, se inaugura un nuevo tiempo, irreductiblemente plural y en gran medida indeterminado, como si cada uno repitiese por su cuenta el gesto transgresor de Adán y Prometeo, que robaron la manzana o el fuego que otorgaba el acceso al saber.

Pero alguna cosa positiva queda de esta reminiscencia de la eternidad perdida: el desvelo por sustraer las esencias de la usura del tiempo y el deseo de inmortalizar al menos la aspiración que, por un momento, nos ha llevado más allá de nosotros mismos. Como si hiciese falta en adelante sobrellevar el tiempo, sufrirlo, sin duda, pero también inscribirlo en una perspectiva a largo plazo que le confiera significado. Prometeo sobre su roca es «paciente», en efecto —sufriendo en su altiva condición de rebelde, instituye con carácter duradero la condición humana. Una «condición humana» que, como explica Hannah Arendt, se caracteriza por el deseo de inmortalidad, cuya forma más sobresaliente es la acción, entendida como la participación política en los asuntos públicos, la contribución a la edifi-

cación de las instituciones de la ciudad, definida ella misma como «memoria organizada»⁴.

En otras palabras: es por el reconocimiento del derecho a opinar de cada uno sobre el Ágora, y por el ejercicio efectivo del mismo —dicho de una manera distinta aún: es por la definición del bien público común— como el hombre construye un mundo de instituciones que le aseguran un modo de supervivencia simbólica proveedora de identidad y de sentido. Los canonistas en la Edad Media lo habían comprendido tan bien que daban un nombre a ese tiempo propio de las instituciones humanas: el «aevum». El «aevum» es una especie de tercera vía entre el tiempo divino, no creado e inmóvil en su perfección, y el tiempo «meramente humano», como podríamos denominarlo, llamado a la destrucción y marcado por el sello de lo efímero. Tiempo de la participación humana en lo divino, el «aevum», si es que tiene un comienzo y una evolución, apunta en cambio a la perennidad. ¿No es entonces el tiempo por excelencia de las instituciones que comienzan el día de su fundación, evolucionan sin detenerse, inscribiéndose en una duración indeterminada, virtualmente eterna?⁵ Esta construcción, que, en el Antiguo Régimen, sirvió para configurar la Corona como la función política suprema de la que el rey era el depositario, pero no el propietario, se laiciza sin problemas con la Revolución francesa y sirve hoy en día para comprender, como muestra Marcel Gauchet, por qué el pueblo soberano no se reduce nunca al cuerpo electoral del momento⁶. Detrás de él, en efecto, detrás de las mayorías circunstanciales y de los electorados volátiles, se hace valer el pueblo «perpetuo», o el «pueblo jurídico», aquél que supo formular las promesas constitucionales y aquél a cuya altura hay que estar cada vez que, en períodos de crisis, la comunidad duda y podría estar tentada por una u otra forma de integrista —es decir: de reducción de los

⁴ H. ARENDT: *Codition de l'homme moderne*, París, 1984, p. 256.

⁵ H. KANTOROWICZ: *Les deux corps du Roi*, traducción de J.-Ph. Genet y N. Genet, París, 1989, pp. 206 y ss.

⁶ M. GAUCHET: *La révolution des pouvoirs*, París, 1995, pp. 44 y ss.

derechos fundamentales—. Así se comprende mejor también la reivindicación de inalienabilidad que va unida a determinados de estos derechos, o incluso el reconocimiento de su intangibilidad, como «en caso de guerra o de otro peligro que amenace la vida de la nación». Así se explica también el hecho de que numerosas Constituciones hayan optado por someter sus preceptos fundamentales —a menudo aquellos relativos a los derechos fundamentales— al abrigo de una revisión ulterior⁷. Se trata no tanto de encadenar los vivos a los muertos, como sostenía JEFFERSON⁸, como de recordar, a todas las generaciones presentes y futuras, el carácter fundador de la promesa y la naturaleza instituyente de los derechos, de los que no se podría alejar —aunque empíricamente esto sea siempre posible— sin liquidar su propia humanidad y comprometer aquella de los demás.

Ciertamente, esos textos fundamentales, inscritos en el tercer tiempo del «aevum», no permanecen, sin embargo, inmóviles. Si constituyen, como lo recuerda el Preámbulo del «Convenio para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Públicas» de 1950 «un patrimonio común de ideales y de tradiciones políticas, de respeto de la libertad y de preeminencia del Derecho», lo propio de un patrimonio es que evoluciona y de una tradición, que se diversifica. Los textos se interpretan y los derechos constitucionales se enriquecen en la medida en que son aplicados, como lo reconoce el Tribunal europeo de derechos humanos que, en referencia también al Preámbulo de la Convención, recuerda que la tarea del Consejo de Europa no es solamente de «salvuarda», sino también de «desarrollo» de las libertades fundamentales. La interpretación se hará, pues, de una manera evolutiva, y los Protocolos adicionales vendrán a enriquecer regularmente el texto inicial⁹.

⁷ Sobre esta cuestión, destaca O. BEAUD: *La puissance de l'Etat*, París, 1994; CL. KLEIN: *Théorie et pratique du pouvoir constituant*, París, 1996.

⁸ TH. JEFFERSON: *The papers of Thomas Jefferson*, citado por CL. KLEIN, *op. cit.*, p. 138.

⁹ F. OST y M. VAN DE KERCHOVE: *Entre le lettre et l'esprit. Les directives de'interprétation en droit*, Bruxelles, 1989, pp. 237 y ss.

De esta manera, renunciando a los espejismos del «aion», los derechos fundamentales se inscriben en adelante en los riesgos de la historia. Están, como todas las cosas, expuestos a la usura de la duración (amenazados, por ejemplo, por las interpretaciones involutivas o las prácticas regresivas), a pesar de su inclusión en el tiempo instituido del «aevum». Por ello hace falta ahora explicar cómo los mismos podrían resistir al «vértigo de la entropía».

III. CHRONOS O EL VÉRTIGO DE LA ENTROPÍA

La evidencia de nuestra «conciencia íntima del tiempo», hablando como Bergson, sugiere un transcurso de lo anterior hacia lo posterior, en virtud de un movimiento a la vez irreversible y unidireccional. La naturaleza entera, la materia del mismo modo que la vida, es llevada en un flujo incesante que, como indica la segunda ley de termodinámica, conduce a una entropía creciente, y a un fin ineluctable. Y, sin embargo, en el alma de este «maelström», se alza un sujeto que dice «yo» y que reivindica sus derechos, haciendo girar el tiempo en el presente de su elocución. Surgen conjuntamente un sujeto y un presente, capaces en adelante de ordenar un pasado río arriba y un futuro río abajo. Con el hombre aparece la posibilidad de una toma en consideración reflexiva del pasado y del futuro —la capacidad de reinterpretar el pasado (no para hacer como si no hubiese existido, sino para imprimirle otro sentido, para sacar partido de sus enseñanzas, por ejemplo, o incluso para asumir responsabilidades por sus errores) y la facultad de orientar el futuro (no para hacer que no llegue, sino para imprimir un sentido —significación y dirección— a lo que vendrá). Es en esta propiedad humana, sin duda destacada, de reflexión en el tiempo (y mejor aún: de reflexión del pasado sobre el futuro y de éste sobre aquél) donde yo entreveo la posibilidad de una reflexión «néguentropique» del tiempo social. No es que se quiera negar el carácter irreversible del tiempo: el pasado está terminado y el futuro es indeterminado. No se trata pues ni de «vol-

ver hacia atrás» ni de «detener el curso del tiempo», sino que de lo que se trata es más bien de regenerar el tiempo que pasa, otorgándole el espesor de una duración real, gracias a la fecundidad recíproca de un pasado que, aunque acaecido, no habrá agotado sus promesas, y de un futuro que, aunque indeterminado, no es totalmente aleatorio. Sucede que, si bien es cierto, como decía MARX, que «la historia no vuelve a pasar las fuentes», su significado no está, sin embargo, nunca establecido de una vez por todas: «cada sociedad reescribe su historia en la medida en que cambia ella misma», hacía notar ARON, añadiendo que «el pasado no está definitivamente fijo más que cuando tampoco hay ya futuro»¹⁰. Y se podría decir, en cambio, que una sociedad sin raíces, huérfana de historia, ve su acceso al futuro cortado. Sólo la fecundación recíproca de lo que P. RICOEUR y R. KOSELLECK llaman el «ámbito de la experiencia» y el «horizonte de la espera» aseguran al tiempo una consistencia «néguentropique» (en el sentido humano)¹¹. La «experiencia» que reenvía a un pasado siempre actual o actualizable, una conquista siempre móvil, una enseñanza siempre pertinente; la «espera» que supone un futuro ya presente, un porvenir que se anticipa, una proyección ya actual. La experiencia es un pasado capitalizable que, bajo ciertas condiciones (cuando se revivifica por la espera) se revela portador de intereses; la espera es un futuro que se empeña, un futuro que, bajo ciertas condiciones (cuando es garantizado por la promesa), se acredita portador de crédito. Un pasado aún «interesante» y un futuro ya «acreditado», eso es el tiempo de los humanos «valorado», eso es la duración portadora de sentido.

Pero no hay nada más frágil que esta alianza entre el pasado y el futuro; la «crisis de la cultura» amenaza, el cisma entre tiempos que parecen no tener nada que decirse: un pasado súbito convertido en extranjero, un futuro

¹⁰ R. ARON: *Dimensions de la conscience historique*, París, 1965, p. 18.

¹¹ P. RICOEUR: *Temps et récit*, t. III, París, 1985, pp. 374 y ss.; R. KOSELLECK: *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. por J. Hook y M.-Cl. Hook, París, 1995, pp. 307 y ss.

opaco e improbable —y entre ambos un presente reducido a los golpes de lo instantáneo, a los sobresaltos de la urgencia, a la insignificancia del día a día—. Se trata de un reto ético —y también político y jurídico— de mantener los dos extremos de la cadena, de asegurar que se mantiene el diálogo entre la memoria y la espera, porque «una sociedad debe ser capaz de historia», como escribía HEGEL¹², del que se hacía eco DURKHEIM: «ninguna sociedad que no perdure puede ser consistente»¹³.

¿Cómo hacer, pues, para enlazar el tiempo, para dotar de consistencia a la duración?

En primer lugar —los juristas están a menudo familiarizados con este deseo— respetando el pasado, guardándose de defraudar retrospectivamente las expectativas legítimas: La irretroactividad de la ley —de la ley penal, especialmente—, consagra este principio. El «Convenio para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Públicas» lo incluye en su artículo 7, uno de esos que son proclamados inderogables incluso en la situación tormentosa de los estados de excepción (art. 15). Y es que el pasado presenta una consistencia fundacional a la que se debe respeto: se han dicho y hecho cosas, se han intercambiado promesas, se han dictado textos que fueron importantes en su momento, y también cara al futuro, y cuyo significado no se ha aun agotado, a menos que se diga lo contrario. «Big Brother», el dictador imaginado por Orwell en su gran novela «1984» lo sabía bien: el último obstáculo a su dominio total sobre la sociedad residía en la resistencia ejercida por el pasado —y por tanto urgía reescribir la historia a su favor a la medida de sus propias necesidades—. Cambiar las reglas del juego cuando la partida está en curso, con el fin de haber tenido siempre razón, esa es la última afrenta del dirigente sin escrúpulos¹⁴.

¹² HEGEL: *La raison dans l'histoire*, citado por R. DRAÏ: *La politique de l'inconscient*, París, 1979, p. 16.

¹³ E. DURKHEIM: *Le suicide*, París, 1976, p. 214.

¹⁴ G. ORWELL: 1984, París, 1950, p. 62; ver también G. HAARSCHER: *Philosophie des droits de l'homme*, Bruxelles, 1987, p. 25.

La seguridad jurídica entraña también una duración mínima de las leyes. El reto aquí no es solamente el respeto de las normas jurídicas formales relativas a la revisión de los textos legales —esas reglas no aseguran más que una protección relativa—. Lo importante es más bien ganar la «confianza legítima» de los ciudadanos, de los administrados o de las partes de los contratos, respetando el espíritu de los pactos que les obligan: no se trata de evitar en sí las reformas —éstas son a menudo bienvenidas y deseadas por ambas partes—, se trata más bien del perjuicio ocasionado por las modificaciones intempestivas al espíritu de colaboración sin en cual no se puede hablar de acto jurídico: ya se trate de «buena fe», de «lealtad federal» o de «animus societatis».

Pero si para crear el vínculo social, el pasado debe ser cuidado, no menos importante —y sin duda aún más difícil— es otorgar de aquí en adelante su lugar al futuro; construirlo, en suma, para no tener que padecerlo. De eso es testimonio la preocupación, reciente, por el porvenir de las generaciones futuras (evocada en la primera frase de la Carta de Naciones Unidas)¹⁵, cuya experiencia de su pasado próximo demostraba su vulnerabilidad¹⁶. Como si la ampliación de la solidaridad en el espacio, con la toma de conciencia progresiva de la comunidad del destino de los pueblos de todo el globo terráqueo, no bastase y fuese necesario en adelante preocuparse de una solidaridad diacrónica. Desde que las generaciones futuras, hechas de pronto vulnerables, especialmente por los medios de destrucción total que se acababan de heredar, estaban en el futuro en nuestro poder, era como si una nueva responsabilidad —una responsabilidad para el porvenir— nos incumbiese¹⁷. Se hacía necesaria una redefinición del contrato social, no solamente para negociarla en el marco de

¹⁵ «Nosotros pueblos de Naciones Unidas estamos decididos a preservar las generaciones futuras del azote de la guerra...»

¹⁶ Preámbulo de la «Declaración Universal de Derechos Humanos: “Considerando que la ignorancia y la violación de los derechos humanos conduce a actos de barbarie...”».

¹⁷ H. JONAS: *Le principe responsabilité*, trad. de J. Greisch, París, 1990.

«Naciones Unidas», sino también para extender la comunidad política a las generaciones futuras, nuevos sujetos de responsabilidad.

Nuevos conceptos venían a enriquecer el léxico relativo a los derechos: generaciones, Humanidad, patrimonio. La elaboración progresiva de su significado, especialmente en las nuevas Declaraciones de derechos, muestra bien cómo se puede conquistar un sentido simbólico, y por ello humano, contra su torpeza material, la caducidad entrópica que caracteriza todas las cosas. En sentido material, y dentro de esta lógica entrópica, las generaciones comprenden ciclos de vida que se suceden para asegurar la reproducción de la especie según la ley inexorable del nacimiento y de la muerte; la Humanidad, en esta misma lógica, es la suma de seres humanos que coexisten durante un período de tiempo determinado; en cuanto al patrimonio, es el conjunto de bienes materiales de que disponen para asegurar su supervivencia. Sustituyéndolos por una lógica simbólica —necesaria para hacer la historia y enlazar el tiempo—, esos conceptos adoptan, en cambio, una connotación totalmente distinta: las generaciones se componen esta vez del diálogo ininterrumpido entre las distintas franjas de edad, que cohabitan practicando la dialéctica interminable de la innovación y de la tradición; la Humanidad no es tampoco solamente un conjunto, sino un proyecto, es decir, una aspiración, algo más que un producto cuantificado —algo así como la representación en carne y hueso de una gran cadena de la que cada individuo representa un eslabón («la indivisibilidad de los derechos humanos encuentra, de nuevo, una aplicación esencial: la solidez de la cadena vale tanto como la solidez de cada eslabón individualizado; con uno solo que falle, es la cadena entera la que se rompe»); en cuanto al patrimonio, lejos de reducirse a las «cosas que están en el comercio» —el patrimonio burgués en el sentido de BALZAC—, comprende los valores esenciales para la supervivencia simbólica de los individuos y de los pueblos, aquellos que importa preservar y transmitir.

El Derecho positivo de la postguerra se encargó del importante trabajo de elaboración de esos conceptos y de

protección de esos valores. Las generaciones futuras se han visto convertidas en objeto de responsabilidad, si no en sujetos de derechos; la Humanidad se ve dotada de un patrimonio y protegida por la nueva tipificación de los «crímenes contra la Humanidad»; el patrimonio, a partir de aquí extendido a la dimensión de la naturaleza y de la misma Humanidad, se consagra en innumerables textos.

Así se impone progresivamente la idea de que la consagración de los derechos se enriquece por estar inscrita en la continuidad; hay que destacar, por otra parte, a este respecto que si el reconocimiento de los derechos de la primera generación fuese inmediato y su actuación instantánea, en cambio el de los derechos de la segunda generación y sobre todo de la tercera exigen la movilización de un tiempo largo y consolidado: como se ve claramente en el caso del derecho a la educación o en el derecho al desarrollo.

Queda todavía por explicar que el tiempo, decididamente dialéctico, no declina solamente en relación a la duración, por la transmisión o la acumulación. Siempre oculta queda la tentación del determinismo.

IV. «KAIROS» O LA TENTACIÓN DEL DETERMINISMO

La necesaria valoración de la duración podría inducir a una visión homogénea y lisa del tiempo que, en último extremo, se cristalizaría más bien en una masa cada vez más inerte, condenada a la repetición de lo mismo. Pero no podemos ignorar que existe también otra concepción del tiempo, infinitamente más lábil e inventiva: el tiempo de la instauración y de la sorpresa, de la discontinuidad y de lo aleatorio; el tiempo de la duda y de las rupturas, de la suspensión y de los intervalos —el «Kairos» de los griegos, el instante propicio que desordena la continuidad cronológica—. Sabemos que BERGSON y BACHELARD se han opuesto al cruce de estos dos tiempos: uno sería el tiempo horizontal de la duración, el otro se referiría al eje vertical

del instante creador¹⁸. Pero este combate es vano, porque el tiempo es lo uno y lo otro: una duración, salpicada de discontinuidades múltiples, siempre lista para ser reinventada¹⁹; instantes cargados de peso y de sentido —los «tiempos fuertes», esos «momentos históricos» que inician nuevas perspectivas. En la encrucijada de esos dos ejes, hay una diagonal que surge, al menos cada vez que somos capaces de iniciativa y de historia —de pausa también—, de esos instantes que surgen propicios a la reflexión y a las nuevas orientaciones. Entre el azar y el determinismo, surge esta tercera vía del tiempo históricamente instituyente cada vez que los hombres —pueblos o individuos— se revelan capaces de trazar sendas inéditas.

NIETZSCHE, como es sabido, se convirtió en abogado eloocuente de esta necesaria desvinculación del tiempo: no tenía palabras suficientemente duras, en efecto, para fustigar a los «que han llegado tarde», afectados de la «enfermedad histórica» y que «manteniendo los tópicos ancestrales», «eliminan el futuro»²⁰. Contra esta historia tradicionalista, inmovilista, él hace una llamada a la juventud que, sin conocer el porvenir, tiene, sin embargo, el «presentimiento pleno de las promesas», porque es todavía «capaz de esperanza», y que, por esta razón, no dudará en hacer añicos cualquier ídolo, para liberar la energía inaugural de los tiempos fuertes que duermen²¹.

Otorgar su lugar al «Kairos», al instante creador, en el seno del tiempo social, es tanto como reconocer que el tiempo de una sociedad abierta no es regular y uniforme; es admitir que está lleno de dudas, plagado de incertidumbres, zarandeado por los acontecimientos imprevistos —y es especialmente porque reconoce el conflicto que no busca ocultarlo—. La democracia, como es bien sabido tras CLAUDE LEFORT, es un régimen marcado por la indeterminación.

¹⁸ H. BERGSON: *Durée et simultanéité*, París, 1992; G. BACHELARD: *L'intuition de la durée*, París, 1992.

¹⁹ G. BACHELARD: *La dialectique de la durée*, París, 1963.

²⁰ F. NIETZSCHE: *Considérations inactuelles*, trad. de R. Rusch. París. 1990. pp. 109 y 136.

²¹ *Ibidem*, p. 167.

nación de sus certidumbres y que, desde ahí, hace de sus divisiones fuerza —el impulso necesario para la búsqueda deliberada e ininterrumpida del bien común²²—.

Es, pues, esencial a este respecto no imponer a la vida social el ritmo propio de la fabricación de cosas: mientras la primera realza la razón práctica y el juego del intercambio de argumentos en la arena política, la segunda procede de la razón técnica, guiada por el principio de eficacia. La vida social, «praxis», no debe ser confundida con la «poiesis» o producción en serie de objetos industriales: la primera es interactiva e incierta, la segunda, unilateral y programada —responde a una finalidad bien determinada—. Insistiendo en este punto, es el deseo secreto de todas las doctrinas antidemocráticas, desde PLATÓN hasta las teorías contemporáneas de la «governance», asimilar la historia humana a un artefacto. Reemplazar el actuar —«l'agir»— por el hacer —«le faire»— es característico de todas las acusaciones contra la democracia, señalaba H. ARENDT²³. Pero la historia no se fabrica, no en mayor medida en que se puede detener el tiempo político.

Los derechos humanos desempeñan un papel esencial en este surgir de una historia abierta, rebelde para con los dogmas y los ídolos, llamada a la indeterminación. Ya lo hemos dicho: es bajo la forma de la protesta (el grito contra la injusticia) como se hacen valer en un principio. Esta brecha constituye el dominio de las libertades de la primera generación, y en primer lugar de la más importante: la libertad de opinión y de expresión —el derecho a expresar la diferencia, a hacer sentir esas ideas que, como recuerda el Tribunal de Estrasburgo, «hieren, golpean o inquietan» total o parcialmente a la opinión pública.

Pero para manifestar su discrepancia y reivindicar un cambio es preciso primero tener la ocasión de colocarse al margen, de sustraerse a las mil obligaciones del tiempo lineal, de «desembragar», como se dice —los trabajadores lo saben bien, porque todo ha comenzado con el abandono del

²² CL. LEFORT: *Essais sur le politique*, París, 1986, pp. 21 y ss.

²³ H. ARENDT, *op. cit.*, pp. 282-285.

instrumento de trabajo y la huelga, con dejar el trabajo servil, y con el tiempo de convertirse en actores de la vida social y formular reivindicaciones. Bajo formas diversas, la vida ciudadana acude hoy en día a esa facultad de parar —la pausa propiciadora de las tomas de conciencia, de los balances, de la maduración de las elecciones²⁴. Paradójicamente, cuando las modas y el determinismo ambiental empujan hacia la aceleración y el cambio, la verdadera alternativa hoy en día consiste sin duda en la aptitud de ralentizar, en el valor de «tomarse su tiempo». Contra la tiranía de la urgencia y la cultura de la impaciencia, hoy en día dominantes²⁵, hay que recordar que la democracia, sobre todo la asociativa, se toma su tiempo —el de la información, la concertación, la deliberación virtualmente infinita—. Contra las coacciones del manager de un ejecutivo abocado a los expedientes, contra los atajos de una justicia mediática cada vez más «expeditiva», contra las tentaciones de la justicia espectáculo y de la democracia plebiscitaria, hay que recordar las virtudes de eso que DOMINIQUE ROUSSEAU denomina la «democracia continua»²⁶, las virtudes del control y del debate de los ciudadanos que no se reducen sólo a confrontaciones electorales, las virtudes del procedimiento judicial, lento porque implica diálogo, las virtudes del control de legalidad y de constitucionalidad, que revelan que la eficacia no es el único principio de la acción pública. «El no ser actual» hoy en día, en el sentido en que NIETZSCHE lo entendía —es decir como intempestivo y creador, libre, en definitiva— es reivindicar el derecho a la lentitud y redescubrir que el «retraso razonable» al hacer justicia o al dictar las leyes, no comprende sólo el rechazo de los retrasos culpables, sino también, y a la inversa, el de la precipitación irresponsable.

²⁴ J. CHESNEAUX: *Tyrannie de l'éphémère et citoyenneté du temps*, en *La société en quête de valeurs*, París, 1996, p. 112.

²⁵ Z. LAÏDI: *Eurgence ou la dévalorisation de l'avenir*, en *Esprit*, febrero 1998, pp. 12 y ss.; J. BINDE: *L'éthique du futur. Pourquoi faut-il retrouver le temps perdu?*, en *Futuribles*, diciembre 1997, p. 21.

²⁶ D. ROUSSEAU: *La démocratie continue*, París-Bruselas, 1995.

Queda aún, por otro lado, otra amenaza a la discordancia del tiempo: desde esta perspectiva se encuentra la diacronía, esta vez.

V. LA DIACRONÍA O EL RIESGO DE «DESTEMPORALIZACIÓN»

Hemos concentrado hasta aquí nuestra atención en el carácter sucesivo del tiempo (móvil o no, reversible o irreversible, continuo o discontinuo) —un tiempo que en aras de la simplicidad hemos considerado como único. Pero el tiempo es plural, evidentemente, y su dominio más bien es el de la simultaneidad (todo lo que ocurre «al mismo tiempo») que el de la sucesión. De hecho el tiempo, no cabe duda, dentro de nosotros y a nuestro alrededor, está formado de ritmos específicos, de duraciones particulares, de ciclos singulares, de velocidades diferentes. Innumerables niveles temporales se superponen, los cuales no tienen los mismos principios reguladores. BRAUDEL lo ha mostrado respecto a la historia, a la que llamaba el tiempo polícromo e híbrido; GURVITCH lo ha demostrado de una manera brillante en relación con los tiempos sociales²⁷. Esta constante no cesa de plantear serios problemas ético-políticos, y también jurídicos.

¿Acaso hay algo más normal que una sociedad que avance a varias velocidades? Por ello hace falta disponer de un mecanismo regulador capaz de asegurar el «embrague» de esas fuerzas diversas que siguen cada una su camino: A falta de tal articulación (decimos articulación y no unificación) el riesgo de parálisis y dislocación amenazan. O bien, quizás, haya que destacar a este respecto las tensiones crecientes que se producen entre los diferentes tiempos sociales: el tiempo del trabajo y el del descanso (el primero que hace de nosotros que estemos «no disponibles cara a la gente», el segundo, que estemos «excluidos del

²⁷ G. GURVITCH: *La multiplicité des temps sociaux*, en *La vocation actuelle de la sociologie*, t. II, 2ª ed., París, 1963, p. 325.

mundo»)²⁸, el tiempo familiar y el tiempo profesional (y, cuando la familia está en crisis, la tensión entre el tiempo conyugal condicional y el tiempo paterno incondicional)²⁹, el tiempo para la innovación y el tiempo para la tradición, el tiempo de los ganadores y el tiempo de los excluidos, el tiempo de la comunicación y el tiempo de la reflexión... Entonces, ciertas esferas de actividad se embalan y su ritmo se acelera locamente, mientras que otras, por el contrario, parecen aminorar la velocidad e incluso pararse: ¿Qué sociedad podría acomodarse con carácter duradero a esas distorsiones? Aquí basta comparar a este respecto el tiempo estancado de centenas de millones de seres humanos que viven por debajo del umbral de pobreza con el tiempo de las transacciones comerciales entre países industrializados y, sobre todo, el tiempo de las operaciones financieras, que se realizan «en tiempo real» en la burbuja especulativa de las bolsas interconectadas en las transacciones las 24 horas del día.

¿Cuál podría ser aquí la aportación de la Ética y del Derecho?

Habría que recordar, en primer lugar, una prerrogativa generalmente olvidada: el derecho al tiempo —o sea el derecho al «propio» tiempo, el derecho al «propio» ritmo—. Cada uno, grupo o individuo, debe poder avanzar a su ritmo (o no avanzar); mejor dicho: cada uno debe poder construir su historia, descubrir su «diagonal» inédita entre lo duradero y el instante, y tomar de este modo las «iniciativas» que le parezcan oportunas. Cada uno debe poder reconstruir el pasado según su experiencia y construir el futuro según sus expectativas.

Pero esto no constituye sino el estadio previo, porque el vínculo social exige también mecanismos susceptibles de asegurar un mínimo de concordancia entre los tiempos de

²⁸ A. SAPIOT: *Introduction*, en *Le travail en perspective*, bajo la dirección de A. Supiot, París, 1998, p. 1.

²⁹ E. THÉRY: *Les constellations familiales recomposées et le rapport au temps*, en *Quels repères pour les familles recomposées?*, bajo la dirección de M.Th Meulders y I. Théry, París, 1995, p. 29.

unos y otros. Sería hacer el juego a las fuerzas centrífugas y desinstituyentes del mercado el insistir exclusivamente sobre la libre elección de los ritmos temporales. En su obra «Le maître des horloges»³⁰, PH. DELMAS recuerda que el Estado, al contrario que el mercado, tiene el privilegio del tiempo de larga duración, y que contando con el tiempo necesario, «puede impedir que se desgarre el tejido social en el curso de mutaciones que lo descuartizan». El mismo mensaje se encuentra en el Informe de la Comisión del XI Plan (1993), que se pronuncia a favor de un «Estado estratega» utilizando la duración para practicar los arbitrajes y las anticipaciones necesarias para la restauración de la cohesión social³¹.

De frente al imperativo de la rentabilidad inmediata, sólo el Estado, aguijoneado por los movimientos de los ciudadanos, puede asegurar la supervivencia de los servicios públicos, cuya característica es satisfacer las necesidades esenciales a largo plazo, respecto a las cuales los recursos de unos y otros están desigualmente repartidos. Más allá de la acción de asegurar la subsistencia inmediata —imperativo humanitario mínimo que todo Estado liberal que se precie respeta—, el Estado solidario se encarga de garantizar una cierta igualdad de oportunidades a largo plazo: la inversión sobre el porvenir, mediante políticas bien designadas como políticas a favor del desarrollo, tiene como su máximo mérito llevar a término una más justa redistribución de los recursos, susceptible de asegurar una más justa distribución del capital-tiempo de cada uno. Las políticas sobre la sanidad pública y la enseñanza son ejemplos paradigmáticos de esto. Pero la política extranjera revela también y da testimonio de que, incapaces hoy en día de llevar a cabo políticas de desarrollo dignas de este nombre (se trata más bien de «ajustes estructurales» ultra-liberales, definidos por el Fondo Monetario Internacional, que imponemos a los países del Sur), nos vemos re-

³⁰ PH. DELMAS: *Le maître des horloges*, París, 1991.

³¹ *Comisión del XI Plan, Pour un État stratège, garant de l'intérêt général*, París, 1993.

legados en suma a intervenciones de urgencia, de carácter puntual, que se adornan con el nombre de «humanitarias» para ocultar su falta de perspectivas.

En los mejores casos, esas políticas solidarias se preocupan de compensar a un ritmo más acelerado la discriminación de la que han sido víctimas en el pasado tal o tal grupo: se hace entonces algo a marchas forzadas, si se puede expresar así, reconociendo a los miembros del grupo desfavorecido un «handicap» —lo que se llama una «discriminación positiva»— con el fin de recobrar el tiempo perdido. Si se trata, por ejemplo, de que la población americana negra ha estado excluida de la enseñanza superior durante decenas, no se contentarán con abrirles el acceso a la universidad, dejando que el tiempo realice progresivamente su tarea igualitaria; sino que de golpe se les reconocen cuotas favorables, con el fin de equilibrar más rápidamente los balances.

A la hora de cambiar las reglas, esas políticas temporales voluntaristas se ven, sin embargo, amenazadas, y es más bien a la defensa de las adquisiciones sociales del pasado a lo que se dedican, especialmente asociando a los derechos económicos, sociales y culturales, por ejemplo cuando estos han sido constitucionalizados o inscritos en un Tratado, presentando efectos directos en el orden interno, una virtud de «Standstill». El «Standstill», o «efecto de trinquete», garantizará que, a falta de que el legislador mejore las protecciones existentes, por los menos se aplicará al respeto de las mismas. Le estará prohibido adoptar textos o llevar a cabo políticas que tendrían por efecto minar el contenido de aquellas. Como si, incapaces de concebir a partir de ahora un porvenir mejor, nos encargásemos sólo de que el mismo no sea peor.

Muchos otros ejemplos deberían evocarse para ilustrar las políticas que hay que llevar a cabo con el fin de oponerse a los riesgos de la «destemporalización». En la esfera laboral, por ejemplo, no parece fácil ver cómo oponerse eficazmente al azote del paro, que atenta directamente contra la ciudadanía social de los individuos, dado que verdaderamente el trabajo sigue siendo aún hoy en día el

principal vector de la integración y de la dignidad, si no es precisamente llevando a cabo el «compartir el tiempo de trabajo» —una más justa asignación del tiempo de integración social—. La protección social está de igual manera reflexionando para que el nuevo imperativo de flexibilidad, que en sí mismo puede revelarse como una prueba de la personalización de las condiciones de trabajo, no se traduzca, en la realidad de hecho, en un aumento de la precariedad.

El ámbito de la protección del medio ambiente se revela igualmente como un sector relevante de la «destemporalización». Como es bien sabido, actualmente nuestros hábitos de consumo y de producción, nuestro modo de transporte y nuestras maneras de ocupar el espacio agravan las tensiones entre el tiempo corto de los ritmos industriales y el tiempo largo de la incubación natural, multiplicando así las «bombas de efecto retardado», cuyo efecto se proyecta sobre las generaciones futuras. El nuevo «principio de precaución», objeto de la Conferencia de Río y recogido en el artículo 130R del Tratado de la Unión Europea, intenta al respecto jugar un papel de limpieza de minas: si descubre en efecto que un determinado proyecto parece demasiado arriesgado, impondrá una moratoria o medidas redobladas de prudencia, hasta que sea mejor informado. Incluso aquí existe una voluntad de sincronización de ritmos diversos —los del hombre, los de la naturaleza, los de las generaciones presentes, los de las generaciones futuras—.

* * *

Algunas palabras para concluir.

El tiempo, cuarta dimensión a menudo ignorada, es consustancial a los derechos fundamentales. Es en su seno en el que se desenvuelven; es contra la amenaza, siempre recurrente, del no-tiempo donde se hacen valer. Cada uno de los cuatro retos discutidos es, en efecto, a su manera, un riesgo de salida fuera del tiempo y de ruptura del vínculo social, que los derechos fundamentales tratan de conjurar. Contra la amenaza de «destemporalización» —las dia-cronías de una sociedad a varias velocidades—, ellos ins-

tauran «embragues» temporales otorgadores de un mínimo de concordancia entre los tiempos. Contra la poca vivacidad del determinismo histórico, la opresora repetición de lo mismo, ellos hacen oír el grito de protesta y hacen valer los derechos de la alteridad y de la alternancia. Contra la enfermedad mortal del tiempo, la entropía de «Chronos», ellos contribuyen a la institución de una historia que liga las generaciones entre sí y da cuerpo a la idea de Humanidad. Contra el fantasma de la eternidad y su rechazo del tiempo humano, instauran la escena paradójica en la que se discuten, en el horizonte democrático de la indeterminación, unos valores, sin embargo, transtemporales y, en cuanto tales, inderogables.

Así, nos esforzamos en liberarnos del no-tiempo que inauguraba la historia violenta de «Cronos». En el fondo se trata siempre de alejarse del estado de naturaleza, cuyo retorno no cesa nunca de amenazar. Los grandes pensadores modernos han señalado bien la parte que desempeñan los derechos fundamentales en esta historia. Queda por destacar en qué medida la salida del estado de naturaleza es también una conquista del tiempo humano —civil, civilizado, ciudadano— sobre el no-tiempo de la violencia primitiva.