

El tiempo de la historia

Montserrat GALCERÁN
(Universidad Complutense)

“...se pueden definir como hechos históricos... los que *producen una mutación en las relaciones estructurales existentes*”.

L. Althusser, *Leer el Capital*.

Hay una cierta dificultad en abordar el carácter específico del *tiempo de la historia*, que tendemos a considerar en analogía con el “tiempo psicológico de la experiencia vivida” o con el “tiempo de la física”. En el primer caso se confunde con la percepción subjetiva del tiempo, en el segundo con su capacidad para medir el movimiento de los cuerpos en el espacio. En ambos casos la especificidad del tiempo histórico queda soslayada, pues no cabe ninguna percepción global de ese tiempo ni se aplica, a no ser metafóricamente, a ningún movimiento en espacio alguno.

Los primeros pensadores que se plantearon la cuestión de “lo histórico”, entre otros el italiano Gianbattista Vico (1668-1744), lo hicieron distinguiendo el tiempo histórico, propio de las acciones humanas, del tiempo cartesiano ligado al movimiento de los cuerpos. Con ello se inauguró una cierta tradición, aquélla que establece una distinción entre ambos y

que hace del tiempo histórico una especie de tiempo humano o de tiempo vivido; cuando lo cierto es que también éste, como todo tiempo, remite a la sucesión de movimientos recurrentes, sean de una u otra naturaleza. En esa sucesión la homologación entre una serie y otra por medio de un instrumento de medida, permite justamente medir el tiempo y, colocando los sucesos en él, darles un significado, es decir interpretarlos simbólicamente. “Historiar” significa no sólo recordar o recoger, sino integrar algo en esa construcción simbólica.

Ahora bien, en tanto que prefigurada en una determinada concepción de *su tiempo* la historia se ha constituido como un discurso relativo a la comprensión de las acciones humanas colectivas que privilegia su ubicación en un tiempo continuo, unitario y sucesivo. Por ello el abandono como resultado de las críticas post-modernas de la ingenua conciencia histórica del s.XIX, el tiempo clásico de la Historia, parece arrastrar consigo la necesidad de negar cualquier posible eficacia histórica de las acciones humanas e inclusive de la posibilidad de hablar de tal cosa. Sin la historia y su tiempo general, el actuar humano parece condenado a no poder escapar de los estrechos límites de “lo individual”. Parece condenado a no ser más que “soporte material o personal”, inerte espacio de inscripción de unos códigos generales que se repetirían a sí mismos de modo automático. El peso de las tradiciones heredadas y la compulsión a la repetición sustituirían a la “acción histórica”.

La crítica post-moderna niega la posibilidad de re-codificar la actuación colectiva, sujetándola a ritmos, secuencias y ajustes de una dinámica múltiple. Para ella negar “lo histórico” no significa solamente que se desmantele un pretendido fin trascendente, utópico o no, de las acciones humanas; significa que la naturalización de un determinado sistema productivo con su específica codificación del tiempo, reduce la actuación individual y colectiva a los estrechos márgenes de la repetición de la codificación existente, sin cambio, sin variación, sin desviación alguna,...

Esa es la razón de que una pequeña indagación en torno a la génesis de la *idea de historia* que incluya alguna indicación sobre las peculiaridades del *tiempo histórico*, pueda contribuir a clarificar en algo tan compleja problemática.

La idea de historia en G. Vico

Centrándonos en lo que podemos denominar “historia moderna”, lo que exige dejar de lado lo que sobre la historia se ha escrito en la Antigüedad y en la Edad Media europea, no deja de resultar novedoso el modo como Vico, un napolitano del '700, retoma las cuestiones históricas. Para ello como buen *post-cartesiano* (Descartes, 1596-1650), no demasiado distante de Spinoza (1632- 1677), inicia una crítica al primero análoga a la de este último pero en una versión distinta: mantiene el *método geométrico* como método básico del pensar, pero extrae de él la conclusión, un tanto sorprendente, de que los individuos humanos “conocen lo que hacen”, de modo parejo a lo que ocurre en geometría, en que conocen las propiedades de las figuras que han construido ateniéndose a ciertas reglas. En consecuencia, y ahí estriba el punto neurálgico de su crítica a Descartes, formula como sigue el fundamento de una *ciencia nueva*: “A cualquiera que reflexione, deberá asombrarle el que todos los filósofos se hayan esforzado con toda seriedad por conseguir el saber (la ciencia) de este mundo natural, del cual, puesto que Dios lo hizo, sólo él tiene su conocimiento; y se olvidaran de meditar sobre el mundo de las naciones, o sea el mundo civil, cuyo conocimiento, porqué lo habían hecho los hombres, los propios hombres podían tener” (pag. 331¹). Partiendo del modelo cartesiano pero invirtiéndolo, Vico llega a la conclusión de que las cuestiones propias del saber humano no son los entes de la naturaleza, de los cuales sólo Dios puede tener un conocimiento acabado pues él los ha creado y sabe por tanto cuáles son las reglas de su constitución, sino los asuntos humanos, es decir aquello que ocurre en las naciones y sociedades, o sea en el “mundo civil”.

La reflexión moderna sobre la historia nace pues ligada al “mundo de las naciones o mundo civil”, es decir a la preocupación por los principios que rigen los asuntos colectivos y políticos, por el modo como los poderes públicos, las leyes y el derecho, las instituciones civiles, las guerras y las contiendas entre los pueblos, siendo resultado únicamente humano, afectan a las vidas. Tratándose por otra parte de fenómenos recurrentes que se reproducen en épocas distintas y que alcanzan dimensiones que no

¹ Cito por la numeración de página de la 1ª edición que se reproduce por lo general en las siguientes ediciones así como en la traducción castellana.

son “individuales” sino que atañen a comunidades enteras (“pueblos”) y marcan ciertos ámbitos prevalentes. No se trata pues de recoger la multiplicidad de los sucesos, sino de mostrar las reglas que imperan en los asuntos humanos y que se repiten en colectividades diversas.

Vico distingue tres ámbitos de regulación: las creencias o religiones, los ritos y ceremonias de procreación (matrimonios) y los modos de simbolizar la muerte y la sepultura. De ahí que la historia, para él, más que un relato de lo que ha ocurrido, sea una indagación cercana a la Antropología, del modo como las sociedades regulan esas tres cuestiones básicas: los modos de la dependencia frente a factores dados (la religión), la supervivencia y la reproducción de la especie, y la asunción de la finitud de los individuos que la componen, aunque sea de notar que interpreta esas cuestiones en el marco de una concepción global de índole teológica, razón por la cual la religión expresa la infinita sabiduría divina, el matrimonio modera las pasiones humanas y la sepultura es requisito de la inmortalidad del alma. Esas reglas marcan, según el autor, los imperativos para una vida justa y los encontramos en todas las sociedades. El estudio le mostrará, a pesar de las innegables mistificaciones que encontramos en la obra, que hay una *idea de historia*, aquélla que aferra o conceptualiza los nudos centrales del modo como las sociedades logran sobrevivir y que son, para él, los anteriormente mencionados. Utilizando una terminología que no es vichiana podríamos decir que todas las sociedades categorizan determinadas estructuras básicas que son aquellas que marcan, si nos atenemos a la exposición anterior, unas estructuras sociales básicas, cultural y colectivamente reguladas.

A lo largo del texto de la *Ciencia nueva* hay otro elemento interesante que no me resigno a pasar por alto. El descubrimiento de la historia antigua, que tan importante es en la constitución de la conciencia renacentista, supone el encuentro, no con una realidad definitivamente desaparecida –sólo en el s.XIX el inicio de la Arqueología encontrará restos materiales del pasado– sino con un conjunto de relatos que hablan de ese pasado. Lo que Vico tiene ante sus ojos al escribir sobre la Antigüedad son los textos de Homero, de Tucídides, de Tácito o de Tito Livio, que narran “historias” parecidas a las que están ocurriendo en las ciudades italianas: en Florencia, en Milán o en Nápoles. El otro elemento capital para el surgimiento de la historiografía moderna consiste pues en la atención prestada a una serie de relatos, en los que se muestra una sorprendente proxi-

unidad entre aquéllos “antiguos” y los coetáneos; como si hubiera una cierta contigüidad – temporal – entre unos y otros, que permitiera vislumbrar la idea de una unidad genérica de la especie humana, expresada en el término Humanidad.

En efecto, la historiografía narra “historias” –relatos, cuentos, aventuras,...– que, lejanos en el tiempo, manifiestan que existe una semejanza extraordinaria entre las vicisitudes que aquejan a los contemporáneos y las virtudes y pasiones de hombres de otra época, razón por la cual se puede empezar a pensar en un “género humano” común, en una Humanidad única que cambia y se transforma manteniendo una cierta unidad a lo largo de los tiempos. El “género humano” y su historia es una idea, pues ninguna prueba empírica podemos tener de ella, pero en cuanto *idea* permite justamente vincular y articular experiencias y noticias diversas, lejanas en el tiempo; lo peculiar de esa (nueva) *idea de historia* va a ser que se conciba la unidad del tiempo de la humanidad en analogía con la unidad de la vida humana singular. Vico lo señala al decir que esta ciencia nueva (la Historia) “viene a describir una *historia ideal eterna*, sobre la cual corren simultáneamente las historias de todas las naciones en su surgimiento, progreso, estancamiento, decadencia y final” (pag. 349).

Este último párrafo nos indica que la historia va estar pensada, en cuanto idea, sobre el modelo de la vida del individuo humano, y que su tiempo lo va a ser sobre su tiempo de vida; como nosotros la historia atravesará edades diversas, como nosotros las naciones y las culturas nacen y se acercan al ocaso, como en la vida humana el tiempo histórico se acelera o desacelera en intensidades y ritmos distintos y peculiares. El discurso de “lo histórico” está jalonado desde el inicio por metáforas antropológicas, si bien la idea de historia apela a la unidad de conocer y hacer en la mente divina. Se está lejos todavía de concebir el análisis de las acciones y de las experiencias humanas según un modelo positivista, pero sí encontramos la idea de que el Hombre es capaz de introducir una legalidad en cierta forma superior, a partir de su intelecto y del trabajo de sus manos. Es capaz pues de recrear el universo en una labor que se extiende a lo largo de generaciones y que constituye la Historia.

En este contexto resulta especialmente significativo que justamente en la época de los grandes viajes y descubrimientos la unidad o pretendida unidad del género humano no quede desmentida por el encuentro con razas y grupos étnicos distintos y hasta entonces desconocidos.

Justamente ocurre lo contrario: los relatos de los viajeros del Nuevo Mundo sirven de base a los filósofos de la Ilustración para construir una línea evolutiva que ordena de menos a más civilizadas las sociedades humanas, insertando los nuevos pueblos en el origen del proceso cuyo máximo exponente correspondería a las naciones europeas de la época. No voy a detenerme en este punto que es, con diferencia, el más criticado en la actualidad, en un ataque que, en líneas generales, se puede considerar adecuado, aunque en mi opinión, minusvalora los matices de esa creación, es decir no tiene en cuenta las vacilaciones y en ocasiones los desmentidos, aportados por los propios ilustrados a semejante concepción: Diderot, Voltaire, por no hablar de Buffon, etc.. Se puede decir sin embargo que encontramos en ellos una de las manifestaciones más claras de la *filosofía (moderna) de la historia*².

A partir de ese momento una larga tradición ha teorizado en formas diversas esa cuestión: ¿el tiempo de la historia es continuo, procesual o evolutivo?, ¿qué significa decir de un acontecimiento que es *histórico*?, ¿marca la historia sin más la experiencia humana?. Sin olvidar la pregunta crucial: ¿hacia dónde se encamina la historia?, ¿cuál es su fin o su sentido? Todas las filosofías de la historia abordan de modos diversos esas cuestiones pero se mueven entre sus límites. A pesar de sus diferencias, entre la afirmación ilustrada de que la historia marca el largo proceso en que el ser humano alcanza la civilización a la tesis hegeliana de la historia como proceso en que el espíritu alcanza su libertad, se da una fuerte continuidad en pensar la historia según características comunes: es *un proceso, en el que se traza la formación genérica (colectiva) de la especie humana, en tanto que recreación cultural de sí misma, al modo y manera como presumiblemente el "individuo humano" se (re)crea a sí mismo y crea su mundo por medio de la acción.*

² Piénsese en la polémica entre los defensores de las tesis monogenistas y poligenistas, es decir si la especie humana proviene de una única pareja originaria o de varias. La polémica se escora entre dos bandos, de un lado los teólogos que defienden la monogénesis por ser coincidente con las enseñanzas de la Biblia y de otra los librepensadores, entre otros, Voltaire, polemista de talento, sarcástico y audaz como pocos. Sin embargo la dureza del debate y su excesiva petulancia le llevan a substantivizar las diferencias "raciales" por lo que tiende a despreciar a los aborígenes y en general a todos los no europeos como razas inferiores.

El tiempo histórico en Marx

Aunque es un tópico decir que Marx no aporta más que una modulación, en cierta forma intrascendente, a la tesis central ilustrada de la filosofía de la Historia, y que en último término el marxismo es poco más que una filosofía de la historia, intentaré mostrar cómo a partir de su obra se puede ajustar una nueva definición de *tiempo histórico*, que se distinga del tiempo antropológico clásico. Pues aunque tras el auge del post-modernismo es habitual achacar de ilustrados y modernos a todos los autores que de algún modo se han preocupado por “lo histórico”, resulta interesante mostrar que Marx rompe la secuencia de un tiempo pretendidamente único de desarrollo de la Humanidad, al colocar la comprensión del tiempo histórico sobre un nexo de unión que no es la Humanidad o el género humano, ni las naciones, sino los sistemas productivos. Con ello rompe, quizá sólo tendencialmente, con la idea general de historia y prefigura un nuevo concepto de *tiempo histórico*: tiempo de configuración (tiempo que tarda en configurarse) una interacción social específica con la naturaleza, que tendrá por efecto una combinación o codificación específica de los tiempos respectivos de sus elementos. Si se atiende a ese cambio en su significado, la expresión “*tiempo histórico*” más que indicar la ubicación de una formación social en un momento antes o después de la línea evolutiva de la humanidad, atiende a la combinación específica de las duraciones de los elementos particulares de un sistema y a la duración de la combinación misma.

Refiriéndose justamente a Vico encontramos un pasaje en *El Capital* en el que se dice: “Una historia crítica de la tecnología documentaría en general lo escasamente que ninguna invención del s. XVIII es cosa de un solo individuo. Por el momento no existe una historia así. Darwin ha orientado el interés a la historia de la tecnología natural, esto es, a la formación de los órganos vegetales y animales en cuanto instrumentos de producción para la vida de las plantas y de los animales. ¿No merece igual atención la historia de la formación de los órganos productivos del ser humano social, base material de cada particular organización de la sociedad? ¿Y no sería además, más fácil de conseguir, puesto que, como dice Vico, la historia humana se diferencia de la historia natural en que hemos hecho la una y no la otra?. La tecnología revela el comportamiento activo de los hombres respecto de la naturaleza, el proceso inmediato de pro-

ducción de su vida y, por lo tanto, también de las condiciones y relaciones de su vida y de las representaciones espirituales que brotan de ellas “ (trad. Sacristán, cap. 13, p.3).

Curiosamente en este texto Marx no habla de naciones o de pueblos, sino de la secuencia formativa, configuradora de “los órganos productivos del ser humano social”, que denomina “base material de cada particular organización de la sociedad”. Ciertamente puede leerse ese texto en un sentido humanista, como si se estuviera hablando de “un tipo de hombre”: frente a aquellos que caracterizan a los seres humanos por su capacidad de hablar o de pensar, inclusive por ser “habitantes de la polis”, Marx les caracterizaría como “seres sociales” y en especial como creadores de tecnología. Pero creo que esa interpretación, con ser posible, es errónea, pues “ ser humano social” , igual que “constructor de maquinaria”, no designa un tipo de ser humano, sino el hecho de que los individuos humanos producen sus medios de vida y se reproducen socialmente, son por tanto seres que en tanto que producen sus medios de vida en intercambio con la naturaleza producen simultáneamente sus relaciones sociales. Y para ello necesitan las herramientas, las máquinas y la tecnología. Pero no son por una parte “seres naturales” y por otro “seres sociales” sino que *al mismo tiempo* combinan su fuerza y sus habilidades específicas con otras fuerzas y habilidades de tipo material, social y cultural, en la producción material de su vida y en la reproducción social de la especie.

¿Puede hablarse entonces en Marx de un *tiempo histórico* único en el que se sitúen de un modo sucesivo las diversas formas sociales de producción, caracterizadas por sus respectivos sistemas tecnológicos? Es cierto que la tradición marxista, especialmente en la lectura socialdemócrata, ha homologado ese tiempo según la evolución expuesta por Darwin y ha hablado de la historia como el proceso evolutivo de la especie humana. Y es cierto también que en el mismo texto anteriormente citado se mienta el carácter procesual de la formación de la tecnología, de modo que aunque no se use el término “evolución” sino “formación de los órganos productivos”, el proceso de formación puede entenderse como un proceso de evolución, siendo ése, sin duda alguna, el modo cómo los socialdemócratas lo interpretaron, arrastrados en gran parte por el auge del darwinismo. Pero el modo cómo Marx maneja la cuestión es mucho más compleja y, hay que reconocerlo, Althusser nos ha enseñado algo de esa complejidad.

Yo no soy ni he sido althusseriana. Pero es de justicia señalar que ha sido ese autor el primero en situar en este punto la “ruptura” de Marx con la tradición filosófica, idealista, historicista, humanista. Marx ha descubierto, y eso lo recoge muy bien Althusser, que la Historia no es más que “el proceso de producción y reproducción de la vida” a través de la producción y reproducción de los medios materiales, entre otros los instrumentos técnicos, que permiten generarla y mantenerla. Y ha descubierto también que ese proceso es *histórico*, es decir exige tiempo, conlleva un determinado tiempo en el cual, *durante el cual*, dicho proceso se lleva a cabo. Justamente porque la producción y la reproducción de la vida es una actividad *durativa*, conlleva tiempo, se dan en su proceso variaciones, repeticiones, cambios y continuidades de carácter social o si se prefiere socio-tecnológico, que afectan a comunidades enteras y que son, parcialmente, regulables, acumulables o neutralizables por ellas. Decir pues que los sistemas productivos son “históricos” no quiere decir que se sitúen en algún punto de una imaginaria línea temporal; significa indicar que son complejos de interacción colectiva que consumen, que absorben tiempo, y que lo absorben durante un cierto lapso y de un cierto modo, sin que ninguna ley exija que los tiempos absorbidos, su duración e intensidad, permanezca inalterada, ya que está sujeta a cambios en la forma y en el modo de su combinación. Uno de los elementos de cambio más importantes será justamente la contracción del tiempo social necesario para la reproducción del sistema, teniendo en cuenta precisamente que los elementos materiales necesarios para la vida se usan, se rompen o se pierden; en consecuencia es necesario reponerlos y exigen por sí mismos un tiempo social de reposición, cuya cuota, duración, intensidad, distribución, etc., depende en gran parte de los medios tecnológicos. Por esa razón, aunque no sea la única, unos sistemas se diferencian de otros y no porque unos precedan o sigan a otros.

Ahora bien, un sistema social también es histórico en otro sentido, el de que su instauración se produce bajo determinadas condiciones, producir las cuales precisa un determinado tiempo. Puede decirse pues que hay un *tiempo* propio para una determinada formación: el lapso que necesita una peculiar combinación de las interacciones sociales con su peculiar codificación de los tiempos para consolidarse, mantenerse o desaparecer. A él va aparejado un *ritmo* específico, aquel en que ese proceso de formación va a llevarse a cabo, así como un tipo de *temporalidad*, es decir

una “organización y vivencia del tiempo” que impondrá a los ciudadanos, codificando sus experiencias: distribución y organización del tiempo (tiempo de trabajo, tiempo de ocio, falta de tiempo, etc.), control del tiempo, “venta” por tiempo, etc.

Si bien estamos lejos de la *idea general de historia* de matiz vichiano, el *tiempo histórico* en Marx, tal como nos lo presenta Althusser no por ello es menos conceptual, pues es la operación de su construcción ideal la que interviene en la articulación de los tiempos de los elementos materiales de un sistema social productivo, secuenciando y estableciendo ritmos y periodizaciones con una eficacia material semejante a la del cálculo matemático, ya que es capaz de resumir en una fórmula complejos movimientos de flujos de divisas, de aporte de trabajo o de intercambios heterogéneos.

Un caso específico y especialmente relevante pues estructura los elementos productivos y los articula al cálculo de la distribución, lo ofrece la transformación del “trabajo” en “tiempo de trabajo”. Esta transformación marca el cambio de una actividad de alteración material realizada por un agente a un proceso seriado de movimientos que codifican una determinada labor o tarea en cuya realización el agente pasa a ser un elemento más. Dicha transformación sería imposible si las diversas tareas, a pesar de su indudable diversidad, no quedaran homologadas por referencia a la idea de un “tiempo común, general y prefijado para cada una de ellas”, requisito, por lo demás, de la formación del valor en las sociedades capitalistas sujetas a tal determinación. Esa reducción permite a Marx hablar de “tiempo social abstracto” formador de valor, distinto del “tiempo real” empleado en una tarea específica; lo peculiar es que sólo el primero es socialmente válido y tecnológicamente determinado, es por tanto “histórico”, o sea peculiar de un sistema productivo pero tan distinto entre un sistema y otro como lo sean esos mismos sistemas entre sí.

Podríamos pues decir que como resultado de la intervención de Althusser el *tiempo común* de la historia, pensado como una continuidad en el modo como las sociedades regulan sus procesos a lo largo de los tiempos, cede en importancia frente a un *tiempo común* entendido como duración de un trabajo homogeneizado en términos de intensidad prefijada. El primero traza un tiempo general en el que, presumiblemente, se inscriben las sociedades. El segundo caracteriza el tipo de tiempo que consume una determinada sociedad. No se corresponden sin embargo, según

explica el propio autor, con la distinción entre diacrónico y sincrónico, sino con la búsqueda de un concepto que enlace las dos dimensiones y que, por tanto, inserte la variación en la continuidad sin que la continuidad sea nada más que la ordenación y el encadenamiento material pero artificioso de lo discontinuo. Más que pensar la historia como proceso continuo por analogía, tácita o expresa, con el tiempo de vida de los individuos humanos, esa nueva concepción nos obliga a pensar la diferencia entre los sistemas sociales como resultado de mutaciones relevantes en la codificación de los tiempos de vida de los individuos que los integran.

Por lo demás también la polémica de Althusser con el *historicismo* y con lo que califica, equivocadamente o no, de *historicismo marxista*, se centra en ese punto: la presuposición de que exista un “tiempo unitario”, intuito, en el que se ordenaría la actuación humana colectiva. En *Leer el Capital* la noción de tiempo hegeliana es criticada, a veces de un modo demasiado reductivo, como modelo de ese tiempo *continuamente homogéneo y contemporáneo a las diversas expresiones de la totalidad social* que es objeto de la empiria corriente. Althusser insiste en que el tiempo histórico hegeliano está enteramente contenido en cada uno de sus momentos y constituye el patrón del concepto general de tiempo, que por un lado se parece demasiado a la concepción empirista e intuitiva, anclada en el sentido común, mientras que por otro es, por ello mismo, constitutivamente *ideológica*.

Frente a esa idea, demasiado simple y a la vez excesivamente semejante al tiempo homogéneo de la producción industrial, una adecuada conceptualización de las transformaciones sociales precisa de un concepto de *tiempo diferenciado* en el que no sólo podamos reconocer ritmos y sucesiones diversas para los distintos elementos sino que nos permita prestar la atención necesaria a las relaciones de prevalencia de unas estructuras sobre otras, explicitando de qué modo la temporalidad de una(s) engulle la de otras. Sin olvidar que el tipo de *tiempo* tecnológicamente dominante (series lineales, necesariamente secuenciadas; distinción neta de los cambios; mutaciones, desplazamientos, inversiones,...) y sus modalidades marca decisivamente la comprensión y codificación del tiempo mismo. Simultáneamente, y dado que en la producción (tecnológicamente constituida) se articula el comportamiento activo de los humanos frente a la naturaleza y frente a sí mismos, el *tiempo tecnológico* define el entrelazado de tiempos que ritma la vida social.

“La verdadera historia no tiene nada que permita leerla en la continuidad ideológica de un tiempo lineal del que bastaría señalar las cadencias y cortar; posee por el contrario una temporalidad propia, extremadamente compleja y, desde luego, perfectamente paradójica con respecto de la simplicidad sorprendente del prejuicio ideológico” (p. 114)³.

El tiempo de un sistema social es pues por definición un *tiempo complejo* que marca la combinación de las temporalidades heterogéneas de los diversos elementos que incardina en una especie de sucesión unitaria, en un tiempo social único y común.

Breve caracterización del *tiempo histórico*.

Se impone pues una indagación, aunque sea necesariamente breve, sobre lo peculiar del *tiempo histórico*, lo que implica una cierta reformulación del concepto de tiempo en general.

Lo primero que hay que decir a este respecto es que “el tiempo” es uno de los conceptos generales más complejos, sobre los que se ha discutido interminablemente a lo largo de siglos, sin que en la actualidad el debate esté clausurado. Sin embargo y a modo de introducción deberíamos distinguir usos suficientemente diferenciados del término; y cuando menos discernir entre el antes denominado “tiempo físico”, un “tiempo antropológico y social” y un “tiempo psicológico”. La diferencia entre el primero y el segundo nos importa especialmente ya que el *tiempo de la historia* ha sido concebido como tiempo antropológico a un nivel de abstracción comparable a la del “tiempo físico”.

En la física newtoniana el tiempo se trata por una parte como una

³ En este capítulo Althusser valora positivamente los trabajos de Foucault en la *Historia de la locura* y el *Nacimiento de la clínica* por poner de relieve la “distancia que puede separar las bellas secuencias de la crónica oficial...de la temporalidad absolutamente inesperada que constituye la esencia del proceso de constitución y desarrollo de estas formaciones culturales”. Frente al “continuo” y los “acontecimientos” propone la construcción del tiempo adecuado al objeto. Pero eso implica privilegiar una “historia conceptual” frente a la historia empírica de los historiadores, auténtico caballo de batalla en la polémica con ellos, con el riesgo de que las características del “tiempo complejo” propuesto sean demasiado sumarias (*op. cit.* p. 114).

variable ligada al espacio recorrido por un móvil y a la velocidad del movimiento. En la fórmula $t = e/v$, una variable es función de la(s) otra(s). Por otra, el tiempo del movimiento presupone un “tiempo general o absoluto”, independiente, sobre el que se mide la fracción (de tiempo) efectivamente consumida en el desplazamiento. Como Cohen señala en su estudio del método newtoniano, se trata de un “tiempo matemático”, sujeto al cálculo por ser concebido en analogía a las series aritméticas y “fluyendo continuamente”: “considero el tiempo como fluyendo o incrementándose con un flujo continuo y otras magnitudes como incrementando continuamente en el tiempo”, escribía Newton en los *Principia*⁴. Ese tiempo matemático-físico se traspasará, aunque sea sólo como horizonte de un fluir continuo y permanente, a la consideración de la historia humana.

El tiempo, lejos de ser el concepto de un objeto es una conceptualización simbólica, que establece un vínculo entre regularidades distintas y que presupone una continuidad a la que todas ellas se refieren. Marca la sucesión de los cambios en los estados de cosas, por lo que presupone un mundo cambiante en el que introduce cierta sistematicidad y delimita una co-referencia dinámica entre elementos diversos. Establece pues una *continuidad* que ya en sí misma es una *construcción*, no una figuración de las mentes humanas, sino una construcción ideal-matemática, que permite el cálculo de los movimientos, pues la suposición de un tiempo uniforme y homogéneo, cuyos fragmentos son análogos a los números y a los puntos en el espacio, permite analizar los movimientos de los cuerpos al margen, hasta cierto punto, de las causas que los provoquen.

Además de la idea general de un fluir continuo y permanente cabe distinguir otros tres aspectos fundamentales en esa cuestión: la *duración* de los procesos, la *sucesión* de los acontecimientos y la *no repetibilidad* del curso del tiempo. El concepto clásico de historia se atiene básicamente a los dos últimos; realza la no reversibilidad del curso de los tiempos que, de esa forma, impiden la repetición de lo ya ocurrido y condicionan el devenir, e insiste en tratar lo sucedido en el pasado (los denominados “hechos históricos”) como “acontecimientos” o sea, como sucesos singulares que se inscriben en el tiempo irreversible. Si los antiguos entendieron que los hechos humanos manifiestan un carácter cíclico en el que todo se repite de modo semejante a lo que ocurre en la naturaleza, práctica-

⁴ Cit. por Cohen, *La revolución newtoniana*, p. 79.

mente a partir del s.XVII los hechos humanos parecen alojarse en un tiempo lineal y progresivo, en el que nada podría volver.

Por el contrario algunas corrientes contemporáneas insisten en que toda historia se hace desde el presente pues es desde él que se reinterpreta y relata algo “como pasado”. El devenir, aunque condicionado, resulta entonces “abierto” y “virtual” ya que son siempre varias las posibles líneas de derivación a partir de un determinado punto situado en eso que denominamos “pasado”⁵.

De otra parte no podemos ignorar que el tiempo es un modo de existencia de lo material, razón por la cual, todos los entes materiales y las actividades que los producen existen *en* el tiempo y *durante* un tiempo preciso, sin que su sucederse y su coexistir se ordenen en *un único* tiempo, a no ser idealmente. Simultáneamente coexisten múltiples seres y actividades, cada uno con duraciones y ritmos diversos: más lentos y más rápidos, unos que se inician, otros que finalizan o que persisten, otros que duran tanto que parecen eternos y algunos casi imperceptibles. En tanto que seres y procesos materiales de formación existen todos a la vez en una especie de cacofonía inevitable. *Ordenarlos* en un tiempo único y lineal es una operación previa, necesaria para articular algún tipo de comprensión, siendo ésta la que inaugura un *tiempo único*, construido idealmente por selección y combinación de elementos. El “tiempo” codifica esa simultaneidad como sucesión y con ello marca el fluir, el sucederse de los cambios y su eventual sincronización.

El concepto de tiempo no corresponde por tanto a un ente de algún tipo, sino que prefigura una combinación durativa que permita hacer perceptible y experimentable, manipulable y operativa, la duración, la sucesión y la no reversibilidad. Fija un punto por referencia al cual establece las sincronías como si los diferentes procesos encajaran en un tiempo único que no es más que “tiempo ideal”.

Con ello aporta un concepto básico que, lejos de marcar la diferencia

⁵ Entre las novedosas investigaciones del s. XX en este terreno conviene citar los trabajos de la escuela francesa de *Annales* (M. Bloch, L. Febvre, F. Braudel, etc). Todos ellos se esfuerzan en practicar una “historia de las estructuras sociales”, aunque el modo como ellos lo hacen difiera de las concepciones de un filósofo como Althusser. Eso explica a mi entender las críticas que les prodiga en esa misma obra. No digamos en el caso de un autor metódicamente empirista como Thompson, tal como muestra la fuerte crítica anti-althusseriana contenida en su obra *Miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica, 1981.

entre “lo natural” y “lo humano”, establece especiales vínculos de conexión. Medir el tiempo es imposible si una sucesión no se expresa por referencia a otra que se toma como patrón (social). Todos los calendarios usan la recurrencia de ciertos sucesos naturales (el subir y bajar de las mareas o el salir y esconderse del sol o la luna) que se repiten en intervalos aproximadamente regulares, como elemento de referencia para señalar por medio de ellos la recurrencia, obligada o no, de fenómenos no sujetos a tal regularidad, cuyo acontecer continuo, discontinuo, seriado o excepcional, para señalar sólo algunas de sus modalidades, es sometido a control y periodización.

A él quedan ligados afectos, fervores y temores, que permiten una notable orientación práctica. En tanto que seres vivos los humanos, tanto individual como colectivamente, vivimos *en el tiempo*, es decir estamos sujetos a ese vínculo en determinados rasgos de nuestras vidas, de las necesidades de nuestro cuerpo, de nuestras apetencias y deseos, de nuestras acciones u omisiones, pues él establece determinadas marcas en el fluir de nuestras vidas, en el horizonte de una construcción social.

El tiempo histórico es entonces tiempo biológico y tiempo físico, aprehendido, interpretado y simbolizado, transformado en tiempo psíquico y social que es experimentado según los códigos culturales existentes. Mucho más semejante al tiempo en general de lo que a primera vista pudiera parecer puesto que las formaciones sociales, igual que los cuerpos físicos, tardan en configurarse del mismo modo que los destellos de las estrellas tardan en llegar al planeta. En tanto que configuraciones interactivas y dinámicas las formaciones sociales son *temporales* o *históricas*, es decir se prolongan, se alargan o se encogen, intensifican o ralentizan los ritmos o intensidades de su dinámica y en tanto que colectivas, establecen planos de conjugación de los ritmos individuales, naturales y sociales prevalentes. Precisan, como antes he señalado, un cierto lapso para lograr que su peculiar combinación se convierta en hegemónica pues, en tanto que son combinaciones de subsistemas materiales, incluyen un determinado tiempo de producción.

Si, en último término, el tiempo opera como un condensador, como un nexo de procesos con duraciones diversas, ritmos e intensidades propias de interacción, cada uno de los cuales arrastra, por decirlo así, su propio tiempo, su espacio-tiempo, la construcción social del tiempo, el modo cómo se organiza el tiempo desde un determinado punto, el modo como

se respetan, se aceleran o se descuidan los tiempos propios de los elementos integrantes, se convierte en acción política, ya que ésta regula en última instancia las relaciones entre las fuerzas sociales y la dinámica de la naturaleza. Su análisis exige prestar atención a la temporalidad propia de todas ellas cuya resultante constituye el tiempo propio de una formación social específica, con sus velocidades, ritmos y ciclos peculiares.

En ese sentido el tiempo de una formación social aún no siendo único y el mismo para todos sus elementos sino compuesto, es específico. Es deudor de combinaciones anteriores, pues sin ellas algunos de sus elementos no existirían pero si es posterior, no lo es en el sentido de un simple antes y después, sino en el mucho más complejo, de que cierto pasado forma parte de sus condiciones de generación y de existencia. Si el *tiempo de la historia* se aleja del tiempo absoluto newtoniano no es por no ser físico, sino por ser relativo a un sistema productivo específico cuya proveniencia y cuyas relaciones con el sistema básico que le sostiene quedan en la penumbra, al no vincular explícitamente los ritmos de los sistemas productivos con los procesos socio-materiales de la reproducción natural y humana. Esa vinculación se sustituye, eludiéndola, por la referencia a la Historia de la Humanidad con lo que el punto de anclaje queda desplazado hacia una consideración desubstancializada y, en cierta forma, sin materia y sin tiempo, de la acción humana.

Bibliografía

- Althusser, L., *Leer el Capital*, México, s.XXI, 1969, 10 ed.
 ———, *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994 (Parte del texto corresponde a la ed. cast. titulada *Filosofía y marxismo. Entrevista a L. Althusser*, por Fernanda Navarro, México, s.XXI, 1988).
- Cohen, I.B., *La revolución newtoniana y la transformación de las ideas científicas*, Madrid, Alianza, 1983.
- Duchet, M., *Antropología e historia en el siglo de las luces*, México, s.XXI, 1975.
- Marx, K., *El Capital* (trad. de M. Sacristán), Barcelona, Grijalbo, 1976.
- Vico, G. *La Scienza nuova seconda*, a cargo de F. Nicolini, Bari, Gius. Laterza & Figli, 1942, 3ª ed.. (Traducción cast. de *La Ciencia nueva*, Madrid, Tecnos, 1995).

Voltaire, F.M., *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*,
Buenos Aires, Hachette, 1959.