

El triunfo del tiempo (representaciones culturales de temporalidades sociales)

Josetxo Beriáin

«No hay memoria que el tiempo no borre
ni dolor que la muerte no destruya».

Miguel de Cervantes

«Esa engañosa palabra *mañana, mañana, mañana*,
nos va llevando por días al sepulcro,
y la falaz lumbre del ayer ilumina
al necio hasta que cae a la fosa.
¡Apágate ya, luz de mi vida!
¿Qué es la vida sino una sombra,
un histrión que pasa por el teatro,
y a quien se olvida después, o la vana
y ruidosa fábula contada por un necio? Macbeth.

William Shakespeare

Introducción

El título de este trabajo ¹ no es accidental sino que refleja la relación existente entre nuestras representaciones colectivas del tiempo y determinadas tramas de significación que actúan como mundos instituidos de significado presentes en todas las sociedades humanas. El tiempo no es un flujo homogéneo en el que todos los contenidos del mundo —los palos y las piedras, los organismos vivos, las funciones de la mente humana y las de la sociedad— toman parte igualmente. Sistemas que difieren sustancialmente en complejidad realizan sus funciones dentro de tiempos cualitativamente diferentes o temporalidades. Esta idea ha sido puesta de manifiesto por las investigaciones de J. T. Fraser ². Sirviéndose del concepto de *Umwelt* (entorno) de von Uexküll, Fraser determina un conjunto de estructuras temporales diferenciadas. El *Umwelt* aparece como el umbral dado por supuesto que aparece como relevante para la vida de determinadas especies animales y para el ser humano. El tiempo aparece como un «entorno extendido» ³.

Consideremos una flecha dibujada sobre una hoja de papel. En principio tal imagen puede representar toda una plétora de estructuras y procesos creados por el ser humano en forma de cultura material e inmaterial. Así se manifiesta el entorno *nootemporal*. Si dejamos enfermar a la cabeza y a la cola de la flecha la imagen es ahora una metáfora visual de un

entorno *biotemporal* de animales, de niños, del hombre en ciertos colectivos, de ciertas fantasías y sueños, es decir aquí comparece el tiempo de los organismos vivos. Si tanto la cabeza como la cola de la flecha están ausentes no disponemos más que de una línea, de la imagen de un entorno *eotemporal* donde comparece el tiempo de los agregados masivos de materia, el mundo astronómico de las galaxias, el mundo newtoniano y el de la teoría de la relatividad. En este mundo las coincidencias son simultaneidades de azar frente a las simultaneidades creadas del tiempo noético. En la imagen de la flecha desintegrada en pequeños puntitos o en fragmentos de madera, las posiciones temporales en el mundo de las partículas atómicas pudieran ser conocidas solo en términos probabilístico-estadísticos ofreciendo un entorno *prototemporal*, es decir, el primero de la serie de entornos. En la imagen de la hoja en blanco la representación del tiempo habría desaparecido a la manera de un agujero negro en el que no existe la dimensión temporal como ha demostrado la teoría de la relatividad configurándose un entorno *atemporal* similar al concepto presocrático de caos, un estado de cosas que precede a la formación del mundo.

Mi interés en este trabajo es referirme al entorno nootemporal donde tiene lugar la producción del tiempo social. Este no aparece como algo dado, como algo natural, como el sucederse de las estaciones, o bien como algo metasocial, como el correlato de mandamientos divinos, más bien «un calendario (al decir de Durkheim) expresa el *ritmo de las actividades colectivas* y, al mismo tiempo, su función consiste en asegurar su regularidad»⁴. Así lo pone de manifiesto W. James en este fragmento: «Un ingenioso amigo mío estuvo durante un tiempo intrigado por saber por qué los días de la semana tenían para él una fisonomía característica. El domingo se conocía enseguida por la falta de ruido urbano y el sonido de los pasos de la gente caminando por las aceras, el lunes por las ropas dejadas a secar en el patio y sus blancos reflejos sobre el techo; el martes etc. Es probable que cada hora del día tenga para la mayoría de nosotros algún signo interno o externo tan asociado con ella como esos signos con los días de la semana»⁵. Los sistemas de cómputo temporal en días, semanas, meses, años, eones, etc., corresponden a la

periodicidad de los ritos, de las fiestas, y de las ceremonias públicas⁶.

Tiempo cualitativo y tiempo métrico-cuantitativo



El tiempo social cualitativo, a diferencia del tiempo métrico, establece la secuencia estructural de los acontecimientos, es decir, en qué orden suceden. Establece su duración, es decir, cuánto duran. Establece su localización temporal, es decir, cuándo tienen lugar, también establece su grado de recurrencia, es decir, con qué frecuencia ocurren⁷.

El rasgo fundamental del tiempo social cualitativo es que no fluye uniformemente en el mismo grupo y tampoco en sociedades diferentes⁸. Los movimientos del tiempo sociocultural no son uniformes, existen condensaciones de tiempo, tiempos «llenos» de sentido y tiempos «vacíos» que les suceden. El ritmo de duración de estos tiempos viene dado por la vida colectiva. Por otra parte, cada sociedad establece el ritmo de sus actividades que se objetivan en el calendario con su parte sagrada y su parte profana.

El tiempo social cualitativo no es infinitamente divisible como lo es el tiempo métrico. Las unidades sociotemporales que computan la eucaristía, un concierto, una representación teatral, un mitin político o un atraco a mano armada, no pueden ser divididas infinitamente ya que perderían su significado, su valor. Si decimos que «el evento X ocurrió 1942 años antes que el evento Y», tal afirmación describe la distancia temporal entre el evento X y el evento Y, pero no nos dice si Y ocurrió 1000 o 500,000 años antes de Cristo, por tanto, no sabemos cuando ocurrió X. La afirmación no ofrece un punto de referencia para la determinación del tiempo-Y sobre un puente temporal infinito, por tanto, no define tampoco a X.

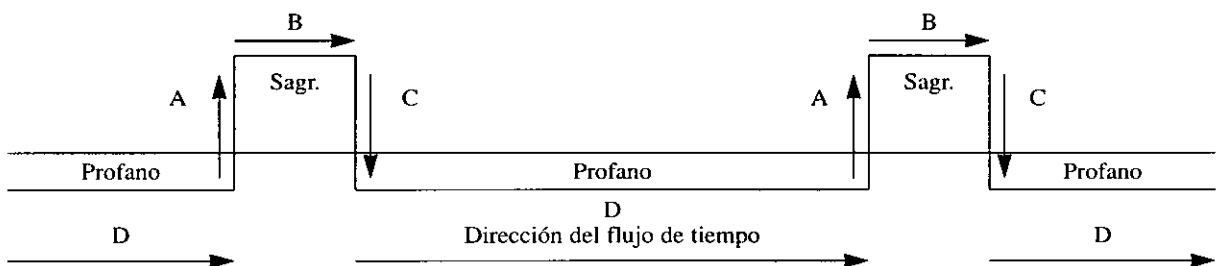
El tiempo instituido como cualitativo es el tiempo de la significación, es tiempo indeterminado, recurrente, revocable. Representa lo que «incuba» el tiempo, lo que lo «prepara», aquello de lo que «está preñado», es tiempo de Exilio para los judíos de la Diáspora, es tiempo de prueba y esperanza para los cristianos y es tiem-

po de «progreso» e «incertidumbre» para los occidentales de hoy, sin embargo, el tiempo métrico es el tiempo de la medida, que lleva consigo su segmentación en partes «idénticas» o «congruentes» de modo ideal, es el tiempo calendario con sus divisiones «numéricas» o unidades de cómputo, meras indicaciones, marcas, en su mayor parte apoyadas en los fenómenos periódicos del estrato natural (día, el mes lunar, la salida y la puesta del sol y de las estrellas, las estaciones y los años ⁹) luego refinados en función de una elaboración lógico-científica, pero siempre en referencia a fenómenos espaciales ¹⁰. Esta dimensión temporal identitaria comporta un doble horizonte articulado en torno al esquematismo antes/después, irreversibilidad, escasez de tiempo, movimiento y medida del tiempo ¹¹. El tiempo métrico mantiene una relación de complementariedad mutua con el tiempo cualitativo ¹². Aquel es sólo tiempo porque se refiere al tiempo cualitativo que le confiere su significación de «tiempo», que le estructura ¹³ como «tiempo», y el tiempo cualitativo sería indefinible, ilocalizable, inaprensible, no sería nada al margen del tiempo métrico. Las articulaciones del tiempo cualitativo «duplican o engrosan» las referencias numéricas del tiempo calendario. «Lo que ocurre no es mero acontecimiento repetido, sino manifestación esencial del orden del mundo, tal como es instituido por la sociedad en cuestión, de las fuerzas que lo animan, de los momentos privilegiados de la actividad social, ya sean en relación con el trabajo, los ritos, las fiestas o la política. Este es el caso (...) en lo concerniente a los momentos cardinales del ciclo diario (amanecer, crepúsculo, mediodía, media noche, etc.), a las estaciones y a menudo a los años (...). Es superfluo recordar que para ninguna sociedad, antes de la época contemporánea, el comienzo de la primavera o el comienzo del verano no han sido nunca meros hitos en el desarrollo del año, ni siquiera señales funcionales para el

comienzo de tal o cual actividad «productiva» sino que han estado *siempre entretnejidos con un complejo de significaciones míticas y religiosas*; e incluso es superfluo recordar que la propia sociedad contemporánea no ha llegado aún a vivir el tiempo como puro tiempo de calendario» ¹⁴. Como ha puesto de manifiesto con acierto G. van der Leeuw ¹⁵, tanto la idea de un tiempo primordial como la de un tiempo final, así como la ausencia de tal origen y de tal fin no tienen ningún contenido, ni ningún sentido natural, lógico, científico, ni tampoco filosófico. Este tiempo «en» el que vive la sociedad, o bien debe estar suspendido entre un comienzo o un fin o bien debe ser «infinito». Tanto en un caso como en el otro, la posición es necesaria y puramente cualitativa, desprovista de todo apoyo natural o lógico. La periodización del tiempo es parte de la trama de significaciones culturales de la sociedad en cuestión: así las eras cristiana y musulmana, las «edades» (de oro, de plata, de bronce), eones, grandes ciclos mayas, etc. Para los cristianos hay diferencia cualitativa absoluta entre el tiempo del Antiguo Testamento y el del Nuevo, la Encarnación plantea una bipartición esencial de la historia del mundo entre los límites de la creación y de la Parousía ¹⁶.

En el «tiempo capitalista» el tiempo métrico es un flujo mensurable, homogéneo, totalmente aritmético; mientras que el tiempo cualitativo es un tiempo «infinito», representado como tiempo de progreso indefinido, de crecimiento ilimitado, de racionalización, de conquista de la naturaleza, de dominación racional del mundo, de realización de un fantasma de omnipotencia ¹⁷.

Como muy bien han puesto de manifiesto Hubert, Mauss y van Gennep, siguiendo las intuiciones sociológicas de Durkheim, la heterogeneidad del tiempo social no hace sino expresar la metamorfosis del estado moral de la sociedad y del individuo a través de los «ritos de paso», como aparecen en el esquema siguiente ¹⁸:



En la fase A se expresa un rito de sacralización o de separación. La persona moral es transferida del mundo secular-profano al mundo sagrado. El/ella «muere».

En la fase B se expresa un estado de margen. La persona moral participa de una condición sagrada, de donde ha desaparecido el tiempo social ordinario.

En la fase C se expresa un rito de desacralización o de agregación. La persona moral es devuelta del mundo sagrado al mundo secular-profano. El/ella «renace», el tiempo secular comienza de nuevo.

En la fase D se expresa la vida secular normal, el intervalo entre ritos, fiestas y ceremonias diversas.

Representaciones culturales de temporalidades sociales

Hemos visto que a la base de cada temporalidad social está no un transcurso astronómico utilizado como cómputo de medida ni siquiera el movimiento analógico o digital de números-marcas en un reloj sino más bien una interacción social, y en definitiva, una trama de significaciones, unos símbolos, unos valores que operan como *marcos interpretativos* que configuran el ritmo de la vida social. En este apartado voy a analizar, sin ninguna pretensión cronológica, los ritmos de la vida colectiva que se establecen dentro de diversas culturas.

1. *El tiempo en las sociedades segmentarias*. Como apunta M. Nilsson: «Para indicar la duración del tiempo, los pueblos primitivos (véase las sociedades segmentadas) utilizan otros medios, *derivados de sus quehaceres diarios*, que nada tienen que ver con las computaciones del tiempo; en Madagascar la «cocción del arroz» significa con frecuencia media hora, «freir una langosta» un momento. Los nativos de Cross River dicen: «El hombre murió en menos tiempo que el maíz tarda en tostarse completamente», es decir, en menos, de aproximadamente quince minutos; «el tiempo en que uno puede cocer unas verduras», es decir, una hora. Los malayos y los javaneses usan las siguientes expresiones para

determinar un período de tiempo –un abrir y cerrar de ojos (literalmente) representa el tiempo requerido para mascar un manojo de *sirih* (en torno a cinco minutos), el tiempo requerido para cocinar un *kay* de arroz (en torno a una media hora), para cocinar un *gantang* de arroz (en torno a una hora y media), un «sol-oscuro», es decir, un día completo y una noche»¹⁹. Generalmente los pueblos primitivos computan el tiempo solo allí donde un interés inmediato práctico les obliga a hacerlo así. Su cronología no distingue entre el pasado y el futuro. Preguntados sobre la edad de un hombre o sobre hace cuánto tiempo ocurrió tal evento responden refiriéndose a algo social. Así, algo ocurrió antes o después de «un rito de iniciación», «cuando la barba de un individuo determinado era muy larga», «antes o después de la cosecha», «después de la guerra contra los vecinos», etc.²⁰. E. E. Evans-Pritchard afirma que los «Nuer no tienen ningún sistema numérico abstracto de cómputo del tiempo basado en observaciones astronómicas exactas sino solo divisiones descriptivas de un ciclo de actividades humanas»²¹....»Si desean afirmar cuando sucedió un evento generalmente se refieren a las actividades relevantes en el momento en que ocurren»²². La apercepción del tiempo no es la de algo continuo, ni la de un flujo uniforme, ni infinito, ni cuantitativo y sus unidades y subdivisiones están lejos de ser puramente cuantitativas. El tiempo comparece como discontinuo, como formado por ciertos vínculos con ciertos espacios de tiempo entre medio que no son computados ni percibidos. El sistema de indicaciones de tiempo es un sistema discontinuo basado en el criterio de la *pars pro toto*²³. Por ejemplo, para un miembro de estos colectivos la «noche» significa «el tiempo que media entre acostarse por la noche y el levantarse por la mañana» y tal tiempo «para él aparece como una unidad no dividida, como un punto»...». El día completo de 24 horas es desconocido para él»²⁴. Para él el día es una división de tareas: «tiempo de ordeñar», «tiempo de comer», «tiempo de descanso», «tiempo de pastar los animales», «tiempo de estabular los animales», «tiempo de acostarse», «tiempo de levantarse», «tiempo de intercambio mercantil», etc. El tiempo aquí es un espejo de las actividades semanales, estacionales o anuales del grupo. Estas actividades son unidades temporales.

2. *El tiempo en la civilización china.* El *I Ching* o *I* (o Libro de los Cambios) representa el texto fundamental de la cultura china tradicional en el que se aglutinan las claves simbólicas de tipo mágico y religioso que conforman una imagen del mundo, es decir, un mundo integrado de significaciones morales, religiosas, políticas y estéticas. El concepto chino de cambio dota de contenido a la categoría de tiempo. El cambio es el «engendrador de todo engendro»²⁵. Representa la imparable abundancia de la fuerza que se renueva a sí misma perpetuamente y por la cual no hay paro o cesación. Es en el cambio constante y en el crecimiento donde solo se puede entender la vida. Si se interrumpe, el resultado no es la muerte, que no es más que un aspecto de la vida, sino el reverso de la vida, su perversión²⁶. El cambio es el movimiento natural, el desarrollo que solo puede invertirse a sí mismo actuando contra la naturaleza. El concepto de cambio no es un principio externo, normativo²⁷ que actúa sobre los fenómenos sino que es una tendencia según la cual el desarrollo tiene lugar de forma natural y espontánea. Permanecer en la corriente de este desarrollo es un dato de la naturaleza, reconocerla y seguirla es un acto libre y responsable. Esta presente en el «alma» del grupo y en el «espíritu» del tiempo. El concepto de cambio se asemeja a la ley taoísta del cosmos, al «tao» de Lao Tze, como el poder activo en el universo que se manifiesta globalmente y en cada una de sus partes²⁸. El Libro de los Cambios contiene la medida del cielo y de la tierra, por tanto nos capacita para entender el tao del cielo y de la tierra y su orden. El tao es lo que origina la dualidad. Como principio de estructuración cosmológica opera a través de dos ritmos cósmicos alternativos²⁹, dos potencialidades mágicas entre las que transcurre el cambio y por tanto el tiempo, por una parte, el *Yang*, Lo Creativo, el lado iluminado, el cielo, y, por otra parte, el *Yin*, Lo Receptivo, el lado sombrío, la tierra. Ambos determinan el teatro de operaciones en el que tiene lugar el cambio. El «retorno» es propiamente el movimiento del tao, es decir, *el cambio de un opuesto al otro*. Aquí se dibuja una concepción cíclica³⁰ del tiempo ya que el retorno es el movimiento característico del tao. De hecho el tiempo surge³¹ en esta circulación imparable, no creada y espontánea. En la siguiente tabla expli-

cito las características de estas dos constelaciones de sentido entre las que tiene lugar el cambio.

YIN	YANG
lo sombrío	lo iluminado
una orilla de un río	la otra orilla de un río
el norte frío	el sur caliente
agua	fuego
luna	sol
bajo	alto
interior	exterior
oscuro	brillante
húmedo	seco
latente	manifiesto
contracción	expansión
entrante	saliente
final	comienzo
receptivo	activo
ser	hacer

En este sentido el tiempo propiamente describe el conjunto de fases temporalmente ordenadas que afectan a las transformaciones que se producen en el seno de la totalidad cósmica³² (incluida la sociedad humana), no de la totalidad cósmica en cuanto tal ya que ésta existe antes de la creación del cielo y de la tierra³³. Como apunta I. Lizcano apoyándose en la exégesis de C. G. Jung, el principio de sincronicidad acausal juega en la civilización china el papel que el principio de causalidad juega en occidente. Frente al tiempo lineal que emerge del principio de causalidad occidental, considerando a dios como principio de causalidad global como apunta K. Barth, «el principio chino de sincronía no enlaza el ante-cedente con el sub-secuente sino que vincula entre sí todos los acontecimientos concurrentes en *un momento* dado. Lo significativo no está en el hilo de las consecuencias sino en las co-incidencias, en cuanto incide en un momento pres-tándole un espesor singular»³⁴.

3. *El tiempo en la civilización india.* A la base de la experiencia india del tiempo aparece inicialmente en *Los Vedas*, de forma clara, una acción ritual de tipo sacrificial. En *Los Vedas* la unidad de tiempo es el día y es en el «día a día»³⁵ y en razón del sacrificio de los días, *agnihotra*, por lo que el tiempo dura y continua su existencia. «Si el sacerdote no

ofreciera el sacrificio del fuego todas las mañanas, no saldría el sol»³⁶. Más tarde el año deviene la unidad más larga de tiempo. Es *purusa*, el hombre cósmico del Rig Veda y Prajapati en los Brahmanas, quien era originalmente inmolado para que el mundo pudiese existir: el mundo existe solo en virtud de este acto sacrificial primordial, es decir, de esta representación ritual del sacrificio. Esto consolida al tiempo estructurando el año.

Una segunda forma de experiencia temporal en la India se manifiesta como poder cósmico. Esta idea se puede expresar en primer lugar como Gran Tiempo, como principio absoluto, como destino. En los Atharva Veda el Tiempo es «el creador del creador», de Prajapati, quien a su vez es *brahman* (el principio último del universo). «El Tiempo es el Señor que trabaja el cambio en los seres— que no puede ser entendido y del que no se puede retornar. *El Tiempo es el destino de todo*; si uno no lo sigue ¿Dónde puede ir? Bien trates de evadirte de él o permanezcas inmóvil, no puedes escapar de él. Algunos dicen que es el fuego (*kala*), otros que es el señor de las criaturas (Prajapati), algunos lo conciben como estación, otros como mes, como día e incluso como instante...algunos lo consideran como hora: pero lo que es únicamente Uno tiene muchas formas. El tiempo debe ser reconocido como lo que controla todo lo que existe»³⁷. En segundo lugar el tiempo cósmico se puede expresar como el poder de Dios. En el Atharva Veda se habla de «un recipiente situado encima del tiempo» del que fluye el tiempo siendo en sí mismo intemporal. Todo lo que no es idéntico con Dios se convierte en poder suyo, *sakti*. Así el tiempo es uno de los primeros poderes de Dios, concretamente, su instrumento en la creación, preservación y destrucción del universo. Shiva mismo es denominado según su poder con el nombre de *kala*, como Gran Tiempo, significando la muerte. Aquí se actualizan las funciones de Shiva en Oriente y de Cronos-Saturno en occidente, ambos son mensajeros de la muerte. En tercer lugar el tiempo cósmico se pudiera interpretar como ilusión, como *maya*, una vez que las características antropomórficas del «recipiente encima del tiempo» han remitido, convirtiéndose el recipiente en algo impersonal. Lo eterno devora aquí al tiempo.

La ley que gobierna el tiempo y la historia como una totalidad es la ley del *karma*. El

karma es en primer lugar acción, luego los residuos de la acción que producen buenos o malos resultados³⁸ y lo que persiste después de la persona³⁹, finalmente, la ley que gobierna la retribución de acciones y la red de conexiones entre los karmas de los seres. El *karma* esta vinculado a la historia en el sentido de que el pasado determina el presente y el futuro y ninguna de sus acciones es desperdiciada ni carece de repercusiones. De aquí se deriva: 1. Una devaluación metafísica de la *historia humana*⁴⁰, que por el mero hecho de su duración provoca una erosión de todas las formas, aniquilando su substancia ontológica⁴¹; 2. La noción de una *perfección del origen*, una tradición universal que se ejemplifica aquí en el mito de un paraíso que se pierde simplemente por el mero hecho de que se ha realizado, de que se ha configurado y de que existe en el tiempo; y sobre todo 3. La eterna repetición del *ritmo cósmico* fundamental, de la destrucción periódica y de recreación del universo. De este ciclo sin comienzo y sin fin, que es la manifestación cósmica de *maya*, el hombre puede salvarse solo a través de un acto de libertad espiritual⁴².

4. *El tiempo en el mundo griego*. La imagen que emerge del tiempo en el mundo griego es compleja, no existe algo que se pueda llamar *la* imagen griega del tiempo. Las concepciones mitológicas del tiempo de Homero y de Hesiodo son diferentes a las concepciones filosóficas de Heraclito, Parmenides, Platon y Aristóteles⁴³. No obstante, la influencia de la visión griega del tiempo se ha orientado en base a la imagen del mundo que subyace a estos últimos. Así, el paso del tiempo es cíclico y no lineal. Dominados por el ideal de inteligibilidad, *logos*, razón, que encuentra su ser auténtico en lo que es en sí mismo y permanece idéntico a sí mismo, en lo eterno e inmutable⁴⁴, los griegos miran el movimiento y el cambio como grados inferiores de realidad, en la que la identidad puede ser comprendida en la forma de permanencia y perpetuidad, por tanto, de recursividad. El movimiento circular que asegura la supervivencia de las mismas cosas a través de su repetición, originando su retorno continuo, es la expresión más perfecta de la inmovilidad absoluta en la cumbre de la jerarquía⁴⁵. Según la famosa definición de Platon en el *TIMEO*, el tiempo que es determinado y medido por el movimiento de las

esferas celestes es la imagen móvil de la eternidad inmóvil a la que imita en un movimiento circular ⁴⁶. Tanto los procesos cósmicos como el tiempo de nuestro mundo de generación y de degeneración se desarrollan en un círculo o bien con arreglo a una sucesión indefinida de ciclos, en el curso de los cuales la misma realidad es hecha, deshecha y rehecha con arreglo a una ley inmutable. La misma suma de ser es preservada, nada es creado y nada se pierde. La concepción griega del tiempo según la cual los acontecimientos se repiten de forma circular impide crear un punto de referencia central desde el cual definir y orientar el pasado histórico y el futuro. El tiempo es una parte del orden cósmico, es un efecto y una expresión de tal orden. Considerado como un todo el *kosmos* —que en griego significa «orden» así como «mundo», las dos nociones son inseparables— es divino, o un reflejo de lo divino. *A fortiori* las estrellas son movidas por dioses o por una inteligencia superior a la nuestra. Las cosas son las mismas para siempre, la historia retorna sobre sí misma, nuestra vida no es única. Hemos venido muchas veces a la vida y volveremos en un curso sin fin de ciclos perpetuos de reencarnaciones o *metempsychoses*. El orden astronómico, aumentado por los *mathematici* o por los astrólogos, se convierte en un estricto determinismo, predestinación, fatalidad, *Heimarmene*, *Fatum* ⁴⁷. Recordemos en este sentido el primer fragmento de toda la filosofía occidental escrito por Anaximandro: «Ahora bien, a partir de donde hay generación de las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la *necesidad*, en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo» ⁴⁸.

5. *El tiempo en el judaísmo*. Los judíos aparecen como «constructores del tiempo», el judaísmo es una «religión del tiempo» que pretende la «santificación del tiempo» ⁴⁹, en contraste con los egipcios o los griegos que son constructores del espacio, con los romanos que son los constructores del estado y del imperio, o con los cristianos que son constructores del cielo.

El punto de partida radica en el Génesis, primer libro del Pentateuco, donde radica la narrativa bíblica de la creación que simultáneamente relata dos nacimientos, el del cosmos y

el del tiempo. Al comienzo era el espíritu, era la palabra, y para el narrador del Génesis la palabra clave es *bereshit*, que significa no «al comienzo» sino «en un comienzo». El acto creativo ocupa un período de tiempo. Dios comienza a crear y extiende la creación a lo largo de siete días. El acto primordial es el «tiempo» mismo. La creación se manifiesta en la aparición del tiempo. El acto creativo, que se designa con el verbo *bara*, es *ex nihilo*. El problema a partir de la creación no es ya el ser sino el devenir. La vida no ilustra la victoria sobre la nada, es más bien su consecuencia. En un comienzo, el tiempo se pone en movimiento y desde entonces la historia no ha hecho sino moverse irresistiblemente hacia adelante. La vida nómada tan característica de la sociología bíblica y que constituye el ámbito natural de bastantes grupos de la comunidad hebraica, tales como los Levitas y los profetas, tan característica de la ética de la Torah, no representa sino una expresión permanente y concreta del rechazo del espacio, una determinación inquebrantable de impedir que cristalice y se osifique cualquier psicología o institución humana. El contraste surge enseguida entre los custodios de la «república» platónica, los filósofos, y los custodios de la ciudad bíblica, los hacedores de historia. El pensamiento hebreo establece una relación entre Dios y el mundo de tipo no mitológico sino más bien histórico. Esta relación histórica, la «Alianza», implica dos consecuencias importantes. Por una parte, la trascendencia de Dios, y, por otra parte, Su inmanencia. Dios está cerca y lejos, está fuera del universo y está dentro de él. Es ser y devenir a un tiempo. Mientras la creación no es contemporánea con Dios, éste si lo es con Su creación. Dios penetra y permea toda Su creación pero sin identificarse a sí mismo con ella, aquí radica el «panenteísmo» bíblico a diferencia de todo trascendentalismo y panteísmo filosófico. Este «panenteísmo» oscila entre dos expresiones, la primera hace referencia al «Espíritu» de Dios, y la segunda a Su «palabra». El «Espíritu» de Yahvé actúa sobre la superficie de las aguas, que cubren el abismo y la tiniebla del vacío: ésta es la visión del segundo verso del Génesis. Supone una confrontación entre Dios y la materia, las «aguas» hacen frente al Espíritu. La imagen sugiere que el Espíritu de Dios abarca al mundo pero sin entrar en él. Es la «Palabra» la que realiza ésta

entrada. En el tercer verso Dios habla y la «Palabra» se engrana con el mundo, encarnándose en la cosa creada. Cada nueva palabra de Dios evoca una nueva fase de la Creación. La «Palabra» representa el ritmo de la Creación. Con la emergencia de la «Palabra», la confrontación de Dios con el mundo deviene dialógica. En el capítulo I del Génesis la Creación es dividida en siete «días». La palabra *yom* significa «día», pero ésta palabra tiene varios sentidos. En primer lugar, en el verso 4, el día se identifica con la luz, o más bien es el nombre de la luz. En el verso 14, la misma palabra tiene un sentido astronómico, se refiere al ciclo completo del día. Otro significado de la palabra es el de ser un vínculo de conexión histórica, como el que se establece entre la sabbath y el resto de días de la semana ⁵⁰. La historia no es una continua progresión, la Alianza entre Dios y el hombre experimenta a veces una radical incertidumbre que se manifiesta a lo largo de la historia. Esta es más bien una eterna improvisación ⁵¹, repleta de irregularidades, incluso de desaprendizajes ⁵². No olvidemos que, según la exégesis rabínica (Bereshit Rabba 9:4), el mundo no surge de la mano de Dios de una vez por todas. Veintiséis intentos han precedido al Génesis actual, y todos fueron condenados al fracaso. El mundo podría devenir caos, podría regresar a la nada. La historia conlleva la impronta de una total inseguridad. En la imagen del mundo judía no existe un punto omega al que tiende indefectiblemente la historia. El futuro aparece como un futuro infinitamente abierto. El Génesis y el Éxodo son riesgos infinitos y eternos, como lo son la vida y la muerte. Creando al hombre libre, Dios trae al universo un elemento básico de incertidumbre. El hombre libre representa la improvisación hecha carne e historia. En el verso 26 dice Dios: «Hagamos a un hombre...», juntos, tu como hombre, yo como Dios, y esta alianza encuentra siempre la libertad del hombre quien ha sido hecho para siempre como coasociado de Dios. En el judaísmo, se pudiera decir que la visión del tiempo y de la historia tiene una estructura musical. Es percibida en el estilo de una fuga, cuyo tema mayor es «lo que pudiera ser». Todo es posible, pero pudiera ser que nada ocurra, aquí se pone de manifiesto el doloroso escepticismo, la incertidumbre y el pesimismo de la soledad. El universo es el campo infinito de lo posible.

6. *El tiempo en la patrística cristiana*. Escribimos: «Anno Domini 1997». Esto significa que computamos el tiempo desde un centro. La historia en el cristianismo está orientada hacia un centro. Hablamos del año tal «antes de tal centro» y hablamos del año tal «después de tal centro». Aquí la dirección del tiempo es irreversible, progresa hacia un final, hacia un objetivo y es el medio de un progreso continuo. El tiempo no transcurre «circularmente» sino «en línea recta» ⁵³. La concepción cristiana del tiempo descansa sobre una visión muy diferente de aquella de los griegos ⁵⁴. Como opuesto a la visión griega, el mundo de los cristianos es creado y debe terminarse en el tiempo. Comienza con el primer capítulo del génesis y termina en las perspectivas escatológicas del Apocalipsis. Este mundo creado, único, que comienza, dura y que debe acabar en el tiempo, es finito, limitado en ambos extremos de la historia. No es ni eterno ni infinito en su duración, no se repetirá nunca ni tampoco los eventos que tienen lugar en él. El mundo está completamente inmerso en el tiempo. El mundo y su destino tienen una relación directa con la voluntad de Dios. Desaparece la divinidad del firmamento, la fatalidad astral, la superioridad jerárquica y la dominación circular de los cuerpos celestes. La venida de Jesús de Nazareth determina el nuevo umbral epocal arquetípico. Una línea recta marca la marcha de la humanidad desde la Caída inicial hasta la Redención final. En el capítulo 9 de la Epístola a los Hebreos y en la Primera Carta de Pedro 3:18, Cristo muere por nuestros pecados, muere una vez por todos (*hapax, ephapax, semel*), este es un evento que no puede ser repetido, pero que puede ser reproducido en varios momentos (*pollakis*). El desarrollo de la historia está gobernado por un hecho radicalmente singular y único. Y el destino de la humanidad así como el destino particular de cada uno de nosotros es proclamado una vez, y una vez para todos, en un tiempo concreto e irremplazable, que es el tiempo de la historia y de la vida.

El cristianismo, una nueva religión y a los ojos de los paganos una *superstitio nova*, tuvo que dotarse de un pasado y establecer pruebas de su autenticidad. Esto podría conseguirlo por su vinculación con el judaísmo, situándose como el verdadero Israel, al final del desarrollo largamente precedido de la historia judía.

Adoptando esta historia se alinea con el Génesis. La literatura sagrada de Israel suministró a los apologistas cristianos el testimonio que requerían en orden a probar que la venida de Jesús había sido anunciada, prevista y profetizada en el pasado.

Otro factor condujo a la iglesia a establecer una estrecha vinculación entre el presente y el futuro, este factor era el sentimiento escatológico. El cristianismo nació de un fermento apocalíptico, bebió en la expectativa de un final del mundo, una expectativa que orientó las mentes de los creyentes hacia el futuro, hacia un evento concreto que pudiera completar aquel otro evento, la primera venida. No hay duda de que a medida que el tiempo transcurrió, la expectativa ansiosa de un final remitió en los cristianos de los primeros siglos de nuestra era. No obstante, el fin escatológico orienta el pasado hacia el futuro y los conecta de tal manera que convirtió la dirección unilateral del tiempo en una certeza.

Si el tiempo tiene en el cristianismo una dirección tiene también un significado para la salvación de toda la humanidad y de cada individuo en particular. La historia es *Heilgeschichte*. No sólo se trata de una progresiva realización de la redención universal, no se trata sólo del estadio en que este drama tiene lugar, sino que con San Pablo comienza ya una *paedagogía*, un instrumento pedagógico empleado por Dios para formar y educar a la humanidad, poco a poco, conduciéndola a una madurez gloriosa. En el cristianismo lo que es salvado, el objeto de salvación, no es como en el helenismo o en la Gnosis solo el *nous*, el «sí mismo» atemporal, susceptible de adoptar una multiplicidad de cuerpos temporales en el curso de muchos ciclos de reencarnaciones; lo que es salvado en el cristianismo es el individuo de cuerpo y alma, más concretamente, la unión de cuerpo, alma y espíritu.

7. *La contextura temporal moderna*. Si bien el tiempo en las sociedades tradicionales aparece como una repetición de situaciones con arreglo a una pauta culturalmente establecida, tal y como lo pone de manifiesto el Libro Sapiencial veterotestamentario Qohelet-Eclesiastes: «Miro el trabajo que Dios da a los hombres. Todo lo que hace conviene a su *hora*, pero pone a consideración de estos el concepto de los tiempos, sin que sea posible para estos aprender lo que Dios hace del principio

al fin (...) *Lo que es, ya fue, lo que será, ya es...*» (3, 10, 3, 14), en el «tiempo moderno» «no somos más lo que éramos, y no seremos más lo que somos»⁵⁵, la distancia entre el antes y el después configura el umbral epocal de la modernidad, se hace *tabula rasa* de las referencias de la tradición sagrada en la forma de *Omniscientia Dei* y también en la forma de *Historia magistra vitae*. Desde fines del siglo XVIII podemos afirmar, siguiendo a Reinhart Kosselleck, que en la cultura occidental se constituye una nueva creencia generalizada de la época⁵⁶. «El presente se concibe como una *transición hacia lo nuevo* y vive en la conciencia de la aceleración de los acontecimientos históricos y en la esperanza de que el futuro será distinto»⁵⁷. La modernidad es la época que vive para el futuro, que se abre a sí misma a la novedad del futuro⁵⁸. En el nuevo modelo de mundo los procesos sociales tienen *su propia* estructura temporal, así lo pone de manifiesto Herder: «En la actualidad toda cosa cambiante lleva consigo la medida de su propio tiempo...Existen en el universo innumerables tiempos»⁵⁹. La diferenciación entre los subsistemas sociales (economía, política, cultura, etc.), *produce temporalidad*, por la razón de que la asincronización de los tiempos internos de los subsistemas, evita el que todo pueda suceder al mismo tiempo, evitando así que todo cambio cambie todo. La apertura geográfica del globo (el descubrimiento de «nuevas» zonas geográficas) trajo a la luz una variedad de «niveles culturales» coexistentes, que a través de procesos de comparación sincrónica fueron ordenados diacrónicamente⁶⁰. Estas comparaciones promueven la emergencia de una historia mundial, que ha sido interpretada crecientemente en términos de «progreso»⁶¹. «El *profectus* (perfeccionamiento teleológico) espiritual fue desplazado o disuelto por un *progreso* mundano». El progreso es una significación imaginaria⁶², que es apropiada de forma asimétrica por diferentes colectivos a nivel planetario. Así, la contemporaneidad de los no-contemporáneos («atrasados», «subdesarrollados», «bárbaros», «salvajes», «primitivos», «paganos») *participa*, aunque de una forma desigual, del nuevo mito del «progreso». Dentro de ésta nueva contextura espacio-temporal que define la significación imaginaria de progreso se configuran *diferentes ritmos* (más o menos acelerados) de cambio histórico-

social, sustentados todos ellos en torno a constelaciones de significado del tipo metrópoli-colonia, capitalismo-desarrollo, socialismo-dependencia-revolución que denotan los vínculos selectivos existentes entre los estados nacionales occidentales y su entorno mundial.

Una característica de la nueva conciencia de la época, que surge al final del siglo XVIII fue que el tiempo propio se experimentó, no sólo como comienzo o como fin, sino como un *período de transición*. Dos aspectos configuran la nueva experiencia de transición, por una parte, la alteridad expectante del futuro y, por otra parte, asociada a ella, la alteración en el ritmo de la experiencia temporal, es decir, la aceleración por medio de la cual el propio tiempo se distingue de aquél que ocurrió antes. La «época» y el «período», el umbral y la duración de la modernidad coinciden dentro de un horizonte de movimiento que continuamente se excede a sí mismo. En virtud de ésta temporalización, la anticipación providencial y la ejemplaridad de las historias antiguas se desvanecen. La dificultad de aprender el propio tiempo crece, por la razón de que el curso que tal tiempo hubiera seguido no pudo ser derivado de ninguna experiencia previa. «El futuro deviene un desafío, un puzzle»⁶³. Esta «novedad sin fin» supone una *desrutinización*, una ruptura de los horizontes de expectativas, una continua problematización de la acción futura, no sirve ya la tipificación cultural que opera con arreglo al presupuesto de que *«así se hace eso, por tanto, así lo hacemos nosotros»*⁶⁴. La función característica, común a todas las instituciones sociales, de *«exoneración»* (*«Entlastung»*)⁶⁵ de las motivaciones subjetivas y de las improvisaciones frente a determinadas decisiones y programas de acción pierde plausibilidad debido a la *«desinstitucionalización»*⁶⁶, a la acción innovadora de la sociedad *instituyente* sobre la sociedad *instituida*. Es preciso buscar nuevas soluciones ante nuevos problemas y además consensuarlas con otros. En la conciencia moderna el cambio deviene estado normal⁶⁷. Para R. Kosselleck, la experiencia del tiempo en la modernidad se expresa como una *creciente diferencia* entre el «espacio de experiencia» (el pasado) y el «horizonte de expectativas» (el futuro). «En los tiempos modernos, la diferencia entre la experiencia y las expectativas, se ha expandido creciente-

mente, más precisamente, la modernidad ha sido entendida como «nueva Edad» desde que las expectativas han sido distanciadas cada vez más de toda experiencia previa»⁶⁸. Para C. Castoriadis «el desarrollo histórico y social consiste en salir de *todo* estado definido, en alcanzar un estado que no está definido por nada, salvo por la capacidad de alcanzar nuevos estadios. La norma es que no exista norma. El desarrollo es un *despliegue indefinido, sin fin»*⁶⁹. Para G. Vattimo «nuestro tiempo vive la época de la superación, de la novedad que envejece y es substituida inmediatamente por una *novedad más nueva*, en un movimiento incesante que desalienta toda actividad al mismo tiempo que la exige y la impone como forma de vida»⁷⁰. Para J. Habermas, las experiencias tradicionales de las generaciones precedentes son, entonces, reemplazadas por una clase de *experiencia del progreso*, que presta a nuestro horizonte de expectativas una «nueva cualidad sujeta a ser históricamente sobrecargada de concepciones utópicas»⁷¹. N. Luhmann combina la idea de un «futuro abierto» con la idea de un «futuro posible» afirmando que experimentamos nuestro futuro como una expansión de las posibilidades de relación que a través de la *temporalización de la complejidad social*, es reducida en función de la «limitación inmanente», de la selección obligada de las relaciones posibles dentro de los sistemas sociales y entre estos y su entorno⁷². La capacidad para relacionarse selectivamente se puede ampliar muchísimo cuando un sistema es capaz de introducir también una distensión ordenada de la interrelación en la sucesión, o sea, un cambio *del* modelo de relacionarse según las exigencias externas e internas. La historia es un proceso en el cual son realizadas selecciones dentro de un horizonte de posibilidades. Los hechos históricos comportan selecciones. Podemos imaginarnos diferentes grados de apertura y así damos los nombres de *«futurización»* a un incremento y *«desfuturización»* a la reducción en la apertura de un presente futuro⁷³.

Las sociedades complejas construyen horizontes temporales más amplios abstractos y diferenciados que las sociedades más simples. Están dentro de un mundo cuya complejidad ha devenido más rica en posibilidades, desplegando un mayor rango de selecciones en la

experiencia y en la acción. «La complejidad de los horizontes temporales se incrementa en exacta proporción a la complejidad de la sociedad»⁷⁴. Para Luhmann no existe evolución como un proceso causal regular de cambio social sino que existen unas condiciones y unas consecuencias que se derivan de la *diferenciación de mecanismos evolutivos*⁷⁵. Cuando estos mecanismos de *variación* —como el lenguaje, donde cada participante puede decir no y desencadenar el conflicto—, de *selección* —por los códigos simbólicos de medios de comunicación simbólicamente generalizados como la propiedad/dinero (máximo beneficio), el amor (amor apasionado), el poder/derecho (la razón de estado/la justicia equitativa), la fe privada, la verdad (la investigación «curiosa») —y de *estabilización* —regidos por la diferenciación sistémica que ante situaciones específicas diferencia una variedad de roles diferentes, los cuales son diferenciados en orden a obtener una cooperación complementaria desempeñando distintas funciones— son agudamente diferenciados es más probable el cambio estructural y cambia la sociedad más rápidamente, pero al no funcionar de forma automática estos mecanismos coordinadamente precisan de nuevos dispositivos de coordinación. La continuidad o discontinuidad del tiempo histórico-social radica en la diferencia entre el horizonte de posibilidades y la realidad, es decir, en la *contingencia*⁷⁶, en la negación de la necesidad y de la imposibilidad, por cuanto que lo real puede ser de otra manera. La contingencia caracteriza dos niveles de experiencia: la experiencia de lo real en el horizonte de otras posibilidades. Esta doble experiencia, evidentemente en la modernidad tardía, se pone de manifiesto en que la *conexión* de lo que radica en el pasado y aquello que radica en el futuro deviene en principio *contingente*⁷⁷. La conexión es, por tanto, selectiva entre la alternativa de continuidad y discontinuidad. En ésta línea Luhmann afirma que la idea directriz que caracteriza al tiempo social de nuestras sociedades es la de una «*improbabilidad evolutiva*»⁷⁸. La evolución acumula improbabilidades y conduce a resultados que pudieran no haber sido producidos por planificación o diseño, en muchos casos del «intento de empujar la sociedad en una determinada dirección resultará que la sociedad avanza correctamente, pero en la dirección contraria»⁷⁹.

Racionalización sociocultural: racionalización temporal

A sí como se ha producido una racionalización de las imágenes del mundo, en los términos de Weber, o de los marcos de organización de la experiencia, en los términos de Goffman, así también podemos observar una pauta de racionalización en la representación colectiva del tiempo. Sin pretender ser exhaustivo en este primer esbozo que aquí presento, permítanme mencionar una serie de hitos que configuran esta pauta.

El primer hito viene determinado por la configuración de una específica temporalidad social que emerge en el Judaísmo antiguo, especialmente en la diferenciación de una duración social anclada en la esfera de lo sagrado, la *sabbath* (Génesis 2:2, 4a), la santificación y sobrevaloración del séptimo día de descanso de las rutinas profanas, como el día de Dios. El significado del ritual de la Sabbath es reactualizar el descanso divino después de la creación del mundo. A juicio de A. J. Heschel la Sabbath «no es una fecha (una marca, un número) sino una atmósfera»⁸⁰. Este día el ser entero de un judío es transformado de algo profano en algo sagrado, aparece como el portador de un «alma adicional». La sabbath establece una ruptura en el tiempo, una limitación⁸¹. Dentro del judaísmo podemos observar una hostilidad a la magia (como medio de salvación), un desencantamiento de la visión mágica del mundo que supone: una autodisciplina colectiva religiosa tipificada por una una percepción del tiempo como horario de actividades, como la transición del tiempo natural al tiempo considerado como horario; supone asimismo la creación de un tiempo lineal abierto con una escatología «congelada», un tiempo de desarrollo histórico abierto, el tiempo aparece como la arena de acción, el pasado es señalado como una preparación y el presente tiene significado sólo en términos de futuro. A esto se une la necesidad de crear o de establecer la propia identidad personal (como hombre creado libre) con el objeto de ser merecedor de las bendiciones divinas⁸².

Los monasterios benedictinos en la Edad Media representan el segundo hito de racionalización del tiempo, después de los judíos, como lo ha puesto de manifiesto L. Mumford⁸³. Lo

más característico de la vida monástica benedictina era la omnipresencia de un ritmo diario de actividad. Habiendo sido localizados todos los acontecimientos y actividades, con arreglo a una estructura temporal regular, recurren dentro de los intervalos de las 24 horas del día. Lo más omnipresente era el ritmo diario de actividad litúrgica, que era el resultado directo de la fijación de la celebración de los ocho Oficios Divinos (Maitines, Alabatorias, Primeras, Terceras, Sextas, Novenas, Vísperas y Completas) cuya significancia litúrgica excedía con mucho cualquier otro servicio a horas concretas. *El Canon de San Benedicto* era particularmente estricto en dictar a los monjes cuando debían ser celebrados tales oficios⁸⁴. En esos puntos de tiempo tañían las campanas de los monasterios. En este sentido las ocho *horas canónicas* funcionaban como las «marcas» que puntuaban el ciclo diario del monasterio. El seguimiento de este horario era considerado como un criterio de obediencia ascética. De hecho existe una gran similitud etimológica entre el horario monástico diario (*horarium*) y el primer reloj mecánico (*horologium*), ambos derivados de «hora», del griego «horos», límite. La campana monástica es el antecedente directo del reloj mecánico.

Un tercer hito de esta pauta de racionalización temporal se origina con la producción de la imprenta por Gutenberg, creando la posibilidad de establecer «comunidades imaginadas» que comparten un tiempo⁸⁵. Lo que ha llegado a sustituir la concepción medieval de la simultaneidad a lo largo del tiempo es —como dice Benjamín— una idea de «*tiempo homogéneo vacío*», donde la simultaneidad es, por así decirlo, transversal, de tiempo cruzado, no marcada por la prefiguración y la realización, sino por la coincidencia temporal, y medida por el reloj y el calendario⁸⁶. De este «tiempo homogéneo vacío» ya podemos hablar en las novelas y periódicos del Siglo XVIII. Para ilustrarlo tomemos una trama novelística sencilla en la que un hombre (A) tiene una esposa (B) y un amante (C) que a su vez tiene un amante (D). Podemos imaginarnos un diagrama temporal para este segmento como sigue:

Durante esta secuencia A y D no se encuentran nunca y desconocen la existencia el uno del otro, si C ha sabido jugar correctamente sus cartas. ¿Qué es lo que les vincula entonces a A y a D? Dos concepciones complementarias. Primera, que ellos están inscritos en sociedades (Pamplona, Madrid, Los angeles). Estas sociedades son entidades sociológicas de una realidad tan estable que sus miembros (A y D) pueden incluso ser descritos cruzándose en la calle, sin saberlo ellos. Segunda, que A y D están inscritos en las mentes de sus lectores. Sólo estos, como Dios, observan a A telefoneando a C, a B comprando, y a D jugando a las cartas, *todos al mismo tiempo*. Todos estos actos son realizados en el mismo tiempo del reloj y de calendario, pero por actores que pudieran desconocerse mutuamente, esto muestra la novedad de este *mundo imaginado*, creado por el autor en las mentes de sus lectores⁸⁷.

Un cuarto hito en este proceso de racionalización temporal viene configurado por el valor que adquiere el trabajo asalariado en el capitalismo, y especialmente, por la *conexión* que se establece entre el trabajo, la disciplina y el tiempo. «Lo que determina la magnitud de valor de un objeto (en la sociedad capitalista) no es más que la cantidad de trabajo socialmente necesario, o sea el *tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción*»⁸⁸. El capitalismo representa un modo de producción orientado a la producción de mercancías y estas «consideradas como valores...no son más que cantidades de *tiempo de trabajo cristalizado*»⁸⁹. El tiempo de la producción capitalista aparece como despojado de todo contenido religioso o mágico específico, vaciado de toda atadura simbólico-cultural y como contrapartida se desarrolla como tiempo métrico-cuantitativo, como tiempo orientado al cómputo de tareas en el mercado y por mor del mercado⁹⁰. Esta nueva dimensión del tiempo en el capitalismo también es puesta de manifiesto por Max Weber cuando la situa en medio de la conexión entre dinero y disciplina como un elemento central del «espíritu capitalista». Así se expresa en boca de B. Franklin: «Piensa que el tiempo es dinero. El que puede ganar diaria-

Tiempo:	I	II	III
Eventos:	A discute con B C y D hacen el amor	A telefona a C B va de compras D juega a las cartas	D se emborracha A cena en casa con B C tiene un sueño ominoso

mente diez chelines con su trabajo y dedica a pasear la mitad del día, o a holgazanear en su cuarto, aun cuando sólo dedique seis peniques para sus diversiones, no ha de contar esto sólo, sino que en realidad ha gastado, o más bien ha derrochado, cinco chelines más. Piensa que el crédito es dinero...Piensa que el dinero es fértil y reproductivo...Piensa que un buen pagador, como dice el refrán, es dueño de la Bolsa de cualquiera»⁹¹.

Un quinto hito del proceso de racionalización temporal se produce en el desacoplamiento topográfico entre el espacio y el tiempo que se da en la modernidad. En las culturas premodernas, el calendario regido por una temporalidad imaginaria (tiempo cíclico en los griegos, tiempo lineal de los judíos y en los cristianos) y el lugar (templo, casa, calle) han configurado una contextura espacio-temporal que ha tenido sus expresiones en las marcas socioespaciales: el «cuándo» estaba casi universalmente conectado con el «dónde» o identificado por eventos naturales regulares. La producción moderna de un tiempo métrico-identitario «vacío» fundado en la irreversibilidad de dos secuencias temporales (antes, después) que configuran el «ahora» eventual determinado por el reloj, y modernamente expresado de forma analógica o digital, ha originado una *temporalidad planetaria abstracta*, en la que el espacio se ha desvinculado de su *locus* concreto (aquí) operando como un espacio vital de intercambio entre usuarios de tarjetas de crédito, entre clientes de la administración, entre corredores de Bolsa, entre consumidores de sol, de espacios televisivos, de comida prefabricada, etc.⁹². Se ha producido una transformación del tiempo «ahora-aquí» por un tiempo «ahora-en todos los lugares». Esta comunalidad temporal imaginada⁹³ por cuanto compartida por todos aquellos que cohabitan (aun sin saberlo) en una contextura espacio-temporal planetaria, hace posible la «coordinación de las acciones de muchos seres humanos físicamente ausentes el uno del otro; el «cuando» de estas acciones está conectado al «donde», pero no como en épocas premodernas, via mediación del lugar»⁹⁴. Esto sirve para abrir innumerables posibilidades de cambio al liberarse de las constricciones de los hábitos y de las prácticas locales. Este tiempo es «democrático» y generalizado, no es mi tiempo, ni tu tiempo, ni el suyo, es «nuestro» tiempo vaciado de referencias culturales y

rellenado con flujos-marcas económicas, militares, informáticas⁹⁵. La nueva contextura espacio-temporal planetaria es un marco histórico mundial de acción y experiencia, más concretamente de acción «deslocalizada», configurada por una experiencia de la novedad más novedosa.

Este proceso de racionalización también se puede observar a través de la interpretación de las diversas iconografías⁹⁶ del tiempo. En este sentido presento dos figuras en las que el tiempo es representado de forma diferenciada. En la figura 1⁹⁷ que data de 1638 (Fr. Perrier, *El tiempo destructor*), el tiempo aparece como Saturno alado y desnudo devorando a su estirpe, con los atributos de la muerte, representada en la guadaña que siega las vidas de todos los mortales. En la figura 2⁹⁸, de 1764 (W. Hogarth, *Tailpiece or Bathos*) el tiempo alado y desnudo aparece tendido, desfallecido, rodeado de todos sus símbolos hechos añicos y de

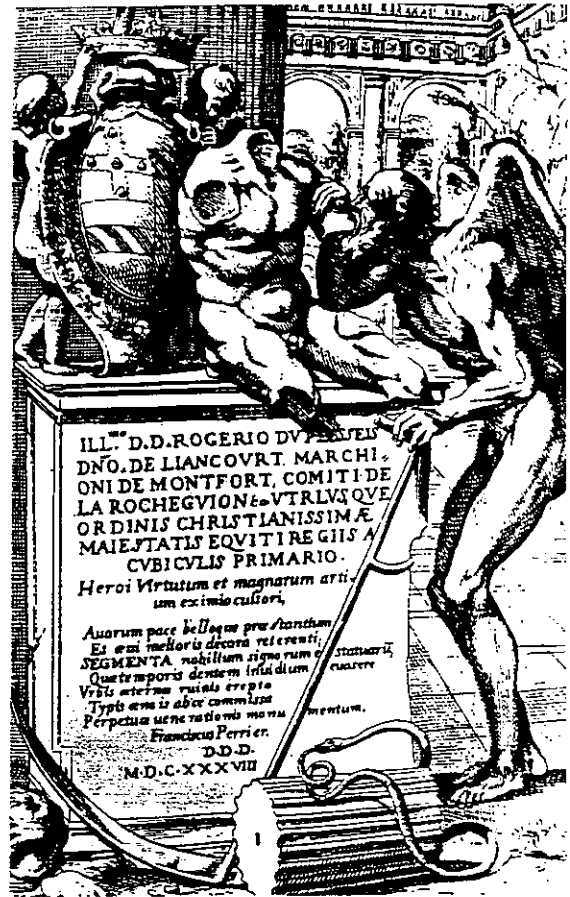


Figure 1. Fr. Perrier, *Time the Destroyer*, 1638.

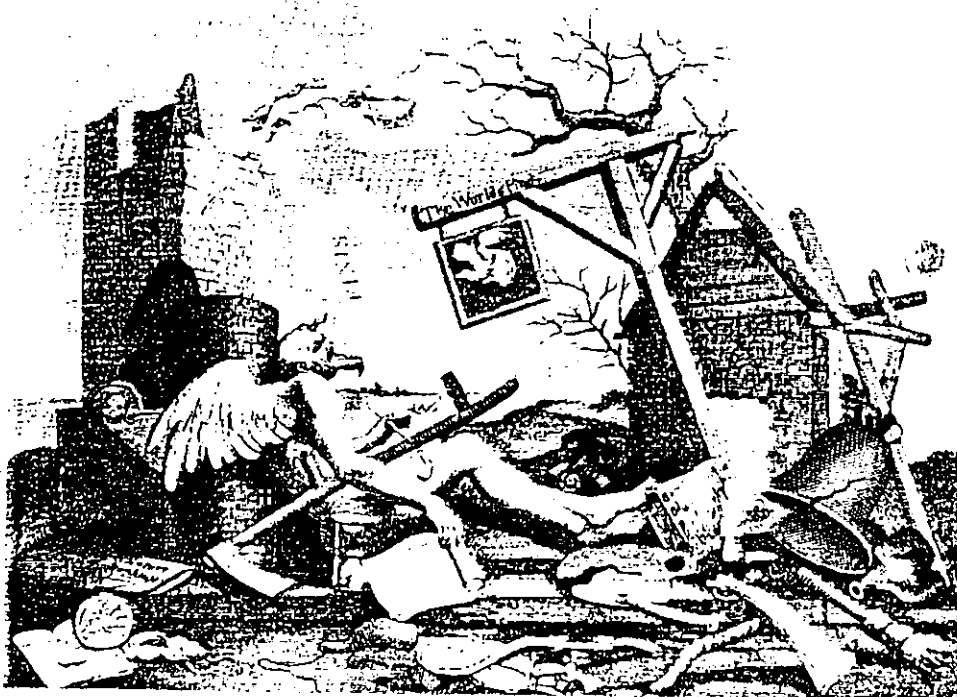


Figure 2. William Hogarth, *Tailpiece, or the Bathos*, 1764.

un rótulo en el que se puede apreciar la inscripción: *The World's End*. Quizás, éste grabado de Hogarth es el que mejor expresa la «crisis» temporal que surge en torno al siglo XVIII al distanciarse el espacio de experiencia del pasado y el horizonte de expectativas del futuro. También nos está anticipando el proceso de abstracción del tiempo, en otras palabras la creación de un «tiempo vacío», en los términos de Benjamín, que aparecerá en las representaciones del tiempo centradas en el reloj, despojadas de toda referencia sagrada, como en *La destrucción de la persistencia de la memoria* de S. Dalí.

Conclusión

Como hemos visto a lo largo de estas páginas el tiempo es un producto de la vida social (y no al revés), más concretamente del conjunto de *relaciones significativas* que estructuran la vida social. Las diversas esferas de «lo real» se constituyen por medio de relaciones de co-pertenencia, de co-implicación entre el todo y las

partes, entre lo sagrado y lo profano, entre la luz y la sombra, entre el bien y el mal, entre la riqueza y la pobreza, etc.⁹⁹. Ninguna cosa tiene un significado intrínseco o fijo sino que su significado emerge a través de la *relación* con otras cosas o eventos¹⁰⁰. «Las relaciones crean las cosas, las relaciones existen antes que las cosas»¹⁰¹, pero estas relaciones representan como muy bien ha apuntado Max Weber correlaciones de sentido delimitadas de una infinitud desprovista de significado del acaecer universal (nootemporal en los términos de Fraser) a las que los seres humanos otorgamos valor y significado¹⁰². En «lo real» coexisten elementos, personas, acciones y contextos que no pueden relacionarse *en cualquier momento con todos los demás*, debido a la limitada capacidad inmanente que existe para conectarlos. La diferenciación entre diversos ámbitos de la realidad «*produce temporalidad*»¹⁰³, porque tal diferencia excluye una correlación momentánea, punto por punto, entre un ámbito y el entorno de otros ámbitos. Todo no puede suceder simultáneamente, evitándose de ésta manera que todo cambio en un ámbito cambie todo el entorno. El mantenimiento de esta diferencia (opuesta a la concep-



Figure 3. B. Brueghel, «El Triunfo del Tiempo», 1557.

ción: «cuando todo era uno» de J. Campbell) precisa tiempo y tiene tiempo. Es decir, partimos del hecho de que todo no está relacionado con todo, es decir, partimos del hecho de la no-simultaneidad absoluta. La asincronización de los tiempos internos de cada ámbito de la realidad evita que todo pueda suceder al mismo tiempo, evitando así que todo cambio cambie todo. Por tanto, la experiencia del tiempo puede surgir en base a relaciones significativas diversas, como la alternancia que se establece entre principios contrarios: justo/injusto, verdadero/falso, rico/pobre, etc, o por la secuencia del cambio de roles: trabajador/consumidor, hijo/padre, perseguidor/perseguido, extranjero/nativo, etc, o bien por otro tipo de relaciones. La relación es una construcción humana portadora de temporalidad. No importa que la temporalidad se experimente como sucesión de duraciones epocales a la manera del judeo-cristianismo o como la repetición cíclica destinal que comparece en las civilizaciones china e india. Estas dos maneras de

expresar el ritmo de la vida colectiva, es decir, estas dos temporalidades cualitativas (en los términos de Sorokin) comparecen en el magnífico dibujo de Peter Brueghel de 1557, *El Triunfo del Tiempo* de la figura 3 ¹⁰⁴. En ésta magnífica iconografía, el tiempo antropomorfizado, el Padre Tiempo, tiene una significación central, que enfatiza tanto los aspectos destructivos como los aspectos reveladores y creativos del tiempo, éste comparece como un poder universal e inexorable que a través de un ciclo de procreación y de destrucción origina lo que se puede llamar una continuidad cósmica: «nutres y matas todo lo que existe» (W. Shakespeare, *EL RAPTO DE LUCRECIA*, verso 929) ¹⁰⁵, aparece como Saturno o Cronos devorando a su hijo ¹⁰⁶. En su mano izquierda levanta una serpiente que se muerde la cola, símbolo asociado en muchas culturas antiguas con los ciclos sin fin del tiempo y en la alquimia con la idea de la totalidad cósmica. El carro en un movimiento sin cesar portando el Árbol de la Vida nos recuerda los aspectos

fundamentales del tiempo. El sol y la luna situados como yugo de los animales de tiro son testigos, más bien, computan, marcan, miden el ritmo de nuestras vidas. El globo mientras sustenta el Arbol de la Vida agrupa a los signos del Zodíaco representando el movimiento del firmamento según el cual el ser humano ha medido siempre el transcurso del tiempo. El que las distantes masas del universo, todavía identificadas por sus posiciones con respecto a las direcciones determinadas por el movimiento aparente del sol, estén relacionados con las propiedades del tiempo local y la medida en que lo están es todavía una cuestión abierta ¹⁰⁷.

En el fondo a la derecha aparece la primavera, el tiempo de unión, de apareamiento. En frente de la iglesia, hogar de la escolástica y símbolo de nuestro interés para determinar el propósito y la dirección de la historia, hombres y mujeres bailan alrededor de la cucaña en medio de un rito de fertilidad antiguo, celebrando la venida de la estación de la nueva vegetación (y por tanto, la muerte del invierno, como significado central del carnaval). A la izquierda, las tormentas de agosto dejan sólo árboles arrasados haciendo referencia al ritmo de las estaciones en la ecología del Homo Sapiens. Frente a estas variaciones incesantes del entorno es como el ser humano ha desarrollado sus civilizaciones, sus imágenes del mundo, sus actitudes hacia el mundo determinadas por relaciones significativas.

Las ruedas del carro del Tiempo son mandalas, símbolos arquetipales hindus de totalidad, son ante todo imágenes sintéticas del dualismo entre diferenciación y unificación, variedad y unidad, exterioridad e interioridad, diversidad y concentración. Representan la exposición plástica, visual, de la lucha suprema entre el orden, aun de lo vario, y el anhelo final de unidad y retorno a la condensación original de lo inespacial e intemporal (al «centro» puro de todas las tradiciones) ¹⁰⁸. Recordemos el famoso díptico de El Bosco, *La creación del Mundo*, donde aparece con gran claridad este símbolo de totalidad en el judeo-cristianismo. Encima de la cabeza del Tiempo un reloj accionado por pesos está listo a golpear la campana y a recordarnos por tanto el paso de la hora, sugiriendo una creciente conciencia temporal en comparación con el silencioso reloj de arena situado en el carro. Aquí el tiempo aparece como tiempo científicamente com-

putado, tiempo abstracto, desprovisto de cualquier otro simbolismo.

A medida que pasa el Tiempo, los diferentes artefactos creados por el hombre son aplastados por las ruedas del carro. Los instrumentos de la industria, del arte e incluso los libros de los intelectuales se convierten en deshechos, o mejor dicho, devienen obsoletos y deben ser reemplazados. Y detrás del carro comparece la Muerte como destrucción (con el símbolo de la guadaña) a quien el Tiempo como agente suministra sus víctimas y, a continuación comparece un angel tocando la trompeta anunciando la siempre presente fama que queda al paso del tiempo, la memoria colectiva representada en el elefante, sobre cuyos lomos se sitúa el angel. Este tiene un carácter revelador, ya que en la memoria puede alojarse la Verdad descubierta o rescatada por el Tiempo, la Virtud vengada por el Tiempo, la Inocencia justificada por el Tiempo, y otros aspectos semejantes.

NOTAS

¹ El trabajo tiene el mismo título de un dibujo de Peter Brueghel de 1557 que ilustra la imaginaria presente en la idea de tiempo. Agradezco los atinados comentarios que han recibido versiones parciales de este trabajo presentadas en el Instituto de Filosofía del CSIC y en el Center for European Studies de la Harvard University.

² Ver sobre todo: *Of Time*, Nueva York, 1975 y *Time, The Familiar Stranger*, 1987.

³ Ver J. T. Fraser (Edit.), *The Voices of Time*, Amherst, Mass, 1981, Introducción.

⁴ E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, 1982, 9. Sobre la categoría de tiempo en Durkheim ver las excelentes contribuciones de R. Ramos, «El calendario sagrado: El problema del tiempo en la sociología durkheimiana» en REIS, 46/1989, 23-50; REIS, 48/1989, 53-77; REIS, 49/1990, 77-110.

⁵ W. James, *Principles of Psychology*, Nueva York, 1950, 623. Ver también F. H. Colson, *The Week*, Londres, 1926, 82-108.

⁶ H. Hubert, M. Mauss, «Estudio sumario sobre la representación del tiempo en la religión y la magia», en R. Ramos, *Tiempo y Sociedad*, Madrid, 1992, 32.

⁷ Ver E. Zerubavel, *Hidden Rythms*, Berkely, CA, 1ss.

⁸ Ver P. Sorokin, *Sociocultural Causality, Space and Time*, Durham, Carolina del Norte, 1943, 171ss.

⁹ Ver M. Nilsson, *Primitive Time-Reckoning*, Londres, 1920, 3ss.

¹⁰ C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, 1989, Vol. 2, 78.

¹¹ N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt, 1984, 253-54

¹² Ver P. Sorokin, opus cit., 219.

- ¹³ R. Kosselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt, 1979, 144-58.
- ¹⁴ C. Castoriadis, opus cit., 79.
- ¹⁵ G. van der Leeuw, «Urzeit und Endezeit», *Eranos Jahrbuch*, 1949, Vol. XVII, 11-51.
- ¹⁶ C. Castoriadis, opus cit., 80.
- ¹⁷ *Ibid.*, 74; Castoriadis, *Domaines de l'homme*, París, 1977, 142; M. Horkheimer, Th. Adorno, *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, 1994, 59-97. M. Weber también ha puesto esto de manifiesto en su referencia a las cosmovisiones que pretenden un «dominio racional del mundo» frente a las que pretenden una «huida del mundo» (Ver M. Weber, «Excurso. Teorías y direcciones del rechazo religioso del mundo» en *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Vol. 1, 1983, 437-66).
- ¹⁸ Ver E. Leach, «Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time», *Rethinking Anthropology*, Londres, 1961, 134ss. Ver asimismo el trabajo de V. Turner, «Frame, Flow and Reflection: Ritual and Drama as Public Liminality» en M. Benamou, Ch. Caramelo, (Edit.), *Performance in Postmodern Culture*, Madison, Wisconsin, 1977, 33-55.
- ¹⁹ M. Nilsson, *Primitive Time Reckoning*, Londres, 1920, 42.
- ²⁰ M. Nilsson, opus cit., 97-100; ver asimismo L. Levy-Bruhl, «Le temps et l'espace de le monde mythique», *Scientia*, 1935, 139-145; A. I. Hallowell, «Temporal Orientation in Western Civilization and in a Preliterate Society», *American Anthropologist*, XXXIX, 1937, 49, 647-70; P. Bohannan, «Concepts of Time among the Tiv of Nigeria» en J. Middleton, (Edit.), *Myth and Cosmos*, Austin, Tx, 1967, 315ss.
- ²¹ E. E. Evans-Pritchard, «Nuer Time-Reckoning», *AFRICA*, 1939, 12, 197.
- ²² *Ibidem*, 202-203.
- ²³ M. Nilsson, opus cit., 9-10.
- ²⁴ M. Nilsson, opus cit., 17.
- ²⁵ *The I Ching or Book of Changes*, Princeton, NJ, 1967, 299. Tengamos presente que este texto y la teoría del *panta rhei* («todo fluye») de Heraclito de Efeso son prácticamente coetáneas, es decir, surgen en torno al 500 a.C.
- ²⁶ R. Willhem, *Understanding the I ching*, Princeton, NJ, 1995, 26.
- ²⁷ Equiparable a los «hechos sociales» descritos por Durkheim en *Las reglas del método sociológico*.
- ²⁸ R. Willhem, opus cit., 30.
- ²⁹ M. Granet, *La pensée chinoise*, París, 1963, 79.
- ³⁰ Ver J. Needham, «Time and Knowledge in China and the West» en J. T. Fraser (Edit.), *The Voices of Time*, Amherst, mass, 1981, 98.
- ³¹ Para considerar las diferentes variedades de tiempo ver Cl. Larre, «The Empirical Apperception of Time and the Conception of History in Chinese Thought» en P. Ricoeur (Edit.), *Cultures and Time*, París, 1976, Unesco, 36ss.
- ³² M. L. von Franz, *Psyche and Matter*, Londres, 1992, 87.
- ³³ A. Waley, *The Way and its Power*, Londres, 1949, capítulo 16.
- ³⁴ I. Lizcano, «El tiempo en el imaginario social chino» en *Archipiélago*, 10/11, 1992, 65.
- ³⁵ Rig Veda, I, 1,3; X, 37,7; Ver R. Panikkar, «La Faute Originante ou l'Inmolation Creatrice» en E. Castelli, (edit.), *Le mythe de la peine*, París, 1967, 70-79.
- ³⁶ Satapatha Brahmana, II, 3,1,5.
- ³⁷ Mahabahrata, XII, 224, 5-54. El subrayado es mio.
- ³⁸ Brhadaranyaka Upanisad, IV, 4,6.
- ³⁹ *Ibidem*, III, 2,13.
- ⁴⁰ Recordemos la actitud básica hacia el mundo en el budismo y el hinduismo caracterizada por una «huida del mundo» como ha apuntado M. Weber en el «Excurso» del pimer volumen de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*.
- ⁴¹ M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid, 1968, 105ss, 122s.
- ⁴² Ver M. Eliade, «Time and Eternity in Indian Thought» en J. campbell, (Edit.), *Man and Time*, Princeton, NJ, 1957, 180.
- ⁴³ Ver la interesante discusión de G. R. E. Lloyd, «Views on Time in Greek Thought» en opus cit., 1976, 117ss.
- ⁴⁴ *Los filósofos presocráticos* (Parmenides, 915, 920, 921, Vol1, Madrid, 1981).
- ⁴⁵ Aristóteles, *Física*, VIII, 9, 265a-266a.
- ⁴⁶ Platón, *Timeo*, 37c-38a.
- ⁴⁷ H-Ch. Puech, «Gnosis and Time» en J. Campbell, (Edit.), *Man and time*, Princeton, NJ, 1957, 45.
- ⁴⁸ *Los filósofos presocráticos*, Anaximandro, 183, opus cit..
- ⁴⁹ Como ha notado muy acertadamente A. J. Heschel, *The Sabbath*, Nueva York, 1951, 8.
- ⁵⁰ E. Zerubavel, *Hidden Rythms*, Berkeley, 1981, 105ss.
- ⁵¹ Ver A. Neher, «The View of Time and History in Jewish Culture» en P. Ricoeur, (Edit.), *Cultures and Time*, París, 1976, 155.
- ⁵² S. Mennell, «Decivilizing Processes: Theoretical Significance and Some Lines of Research», *International sociology*, vol. 5, n.º 2, 1990, 205-23.
- ⁵³ G. Páttaro, «The Christian Conception of Time» en P. Ricoeur, (Edit.), *Cultures and Time*, París, 1976, 169ss; G. Quispel, «Time and History in Patristic Christianity» en J. Campbell, (Edit.), *Man and Time*, Princeton, NJ, 1957, 85ss.
- ⁵⁴ O. Cullmann, *Christ and Time*, Philadelphia, 1949, 51ss.
- ⁵⁵ N. Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, 1992, 15.
- ⁵⁶ R. Kosselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt, 1979, 233ss.
- ⁵⁷ J. Habermas, *Escritos políticos*, Barcelona, 1988, 113.
- ⁵⁸ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, 1985, 15.
- ⁵⁹ J. G. Herder, *Metakritik der Kritik der reinen Vernunft*, Berlín, 1995, 68.
- ⁶⁰ Cl. Lévi-Strauss, «Las tres fuentes de la reflexión etnológica» en J. R. Llobera, (Edit.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, 1975; J. Bestard, J. Contreras, *Bárbaros, salvajes, paganos, primitivos*, Barcelona, 1987, 15-38, 49-70, 84-92.
- ⁶¹ Ver K. Löwith, *Meaning in History*, Chicago, 1949 y la posterior crítica de H. Blumemberg, *Legitimität der Neuzzeit*, Frankfurt, 1979.
- ⁶² C. Castoriadis, *Domaines de l'homme*, París, 1987, 131-175; J. P. Armason, «The Imaginary Constitution of Modernity» en *Revue europeene des sciences*, Ginebra, XX, 1989, 323-337.

- ⁶³ R. Kosselleck, opus cit., 332.
- ⁶⁴ Th. Luckmann, *Theorie des Sozialen Handelns*, Berlín, 1992, 146.
- ⁶⁵ A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Wiesbaden, 1986, 23.
- ⁶⁶ A. Gehlen, opus cit., 132-42.
- ⁶⁷ B. Giesen, «The Temporalization of Social Order» en H. Haferkamp, N. J. Smelser, (Edit.), *Social Change and Modernity*, Berkeley, 1992, 304.
- ⁶⁸ R. Kosselleck, opus cit., 359.
- ⁶⁹ C. Castoriadis, «Reflexions sur le développement et la rationalité» en *Domaines de l'homme*, opus cit., 141.
- ⁷⁰ G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, 1986, 146.
- ⁷¹ J. Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, 1985, 22.
- ⁷² N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt, 1984, 77.
- ⁷³ N. Luhmann, «El futuro no puede empezar» en R. Ramos, *Tiempo y sociedad*, Madrid, 1992.
- ⁷⁴ N. Luhmann, «Welzeit und Systemgeschichte» en *Soziologische Aufklärung*, Opladen, vol. 2, 108.
- ⁷⁵ N. Luhmann, «Evolution und Geschichte» en *Soziologische Aufklärung*, Opladen, Vol. 2, 1975, 52-3.
- ⁷⁶ N. Luhmann, opus cit., 155-58; «Kontingenz als Eigenwert der Moderner Gesellschaft» en *Beobachtungen der moderne*, Opladen, 1992, 93-129 (Hay traducción castellana en J. Beriain, (Edit.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, 1996, 173-197).
- ⁷⁷ N. Luhmann, *The differentiation of Society*, Nueva York, 1982, 302.
- ⁷⁸ N. Luhmann, «The Direction of Evolution» en H. Haferkamp, N. J. Smelser, (Edits.), *Social Change and Modernity*, Berkeley, 1992, 287.
- ⁷⁹ A. O. Hirschman, *The Rethoric of Reaction*, Cambridge, Mass, 1991, 11
- ⁸⁰ A. J. Heschel, opus cit., 21.
- ⁸¹ Ver E. Zerubavel, opus cit., 121ss
- ⁸² M. Wax, «Antient Judaism and Protestant Ethic», *American journal of sociology*, 65, 5, 1960, 449ss.
- ⁸³ L. Mumford, *Technics and Civilization*, Nueva York, 1963, 16.
- ⁸⁴ *The Rule of Saint Benedict*, Londres, 1970
- ⁸⁵ Ver B. Anderson, *Comunidades imaginadas*, México, 1993, 46-7
- ⁸⁶ W. Benjamin, *Illuminations*, Nueva York, 1968, 263.
- ⁸⁷ B. Anderson, opus cit., 47-8.
- ⁸⁸ K. Marx, *El Capital*, México, Vol. 1, 1976, 7.
- ⁸⁹ K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Moscu, 1989, 16.
- ⁹⁰ Ver la extraordinaria investigación de E. P. Thompson, «Time and Work-Discipline» en *Customs in common. Studies in Traditional Popular Culture*, Nueva York, 1993, 352-403, especialmente 358ss. Asimismo consultar el no menos interesante trabajo de J. Le Goff, «Merchant's Time and Church's Time in the Middle Ages» en *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, Chicago, 1980, 29-43.
- ⁹¹ M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, 1983, Vol. 1, 34.
- ⁹² Quizás el mejor ejemplo lo podamos encontrar en el extraordinario film *Short cuts* de Robert Altman, en el que comparecen diferentes microespacio-temporalidades familiares y situaciones dentro del gran tiempo social que segrega su anonimato e indiferencia.
- ⁹³ Ver B. Anderson, *Comunidades imaginadas*, México, 1993.
- ⁹⁴ Ver A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford, CA, 1990, 17ss (Hay traducción española. *Las consecuencias de la modernidad*, Madrid, 1994); del mismo autor: *Modernity and Self-Identity*, Londres, 1991, 17 (Hay traducción española: *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, 1995).
- ⁹⁵ Ver al respecto el texto de M. Castells, *The Information Age: Economy, Society and Culture. The Rise of the Network Society*, Cambridge, Mass, 1996, vol. 1., donde se pone de manifiesto que en el nuevo modo informacional de desarrollo las fuentes de productividad radican en la generación de tecnología de conocimiento, en el proceso de información y en la comunicación simbólica, configurándose así una sociedad reticular.
- ⁹⁶ Ver E. Panofsky, *Ensayos sobre iconología*, Madrid, 1972, capítulo 3.
- ⁹⁷ Tomada de E. Panofsky, *Ensayos sobre iconología*, Madrid, 1972, 131.
- ⁹⁸ Tomada de S. Macey, «The Changing Iconography of Father Time» en J. T. Fraser, (Edit.), *The Study of Time*, Nueva York, 1978, vol. 3, 564.
- ⁹⁹ Ver al respecto las extraordinarias investigaciones de Andrés Ortiz-Osés sobre la categoría de correlación, especialmente: *Metafísica del sentido*, Bilbao, 1989, 107 ss.
- ¹⁰⁰ G. Simmel, *Filosofía del dinero*, Madrid, 1977, 85ss.
- ¹⁰¹ W. Ross, *Nuestro imaginario cultural*, Barcelona, 1992, 27
- ¹⁰² M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1988, 180.
- ¹⁰³ N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt, 1984, 77.
- ¹⁰⁴ Tomada de H. Arthur Klein, *Graphic Worlds of Peter Breughel the Elder*, Nueva York, 1963, 97.
- ¹⁰⁵ E. Panofsky, *Ensayos sobre iconología*, Madrid, 1972, 106ss.
- ¹⁰⁶ «Éste es, por tanto, el origen de la figura del Padre Tiempo que nosotros conocemos. Mitad clásica, mitad medieval, parte occidental y parte oriental, esta figura ilustra al mismo tiempo la grandeza abstracta de un principio filosófico y la maligna voracidad de un demonio destructor, y es precisamente esta rica complejidad de la nueva imagen la que explica la aparición frecuente y el variado significado del Padre Tiempo en el arte del Renacimiento y del Barroco» (E. Panofsky, opus cit., 1972, 105).
- ¹⁰⁷ Una excelente discusión del problema se encuentra en M. Nilsson, *Primitive Time-Reckoning*, Londres, 1920.
- ¹⁰⁸ J. E. Cirlot, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, 1991, 294.