

TIEMPOS EXTRAÑOS.

La pluralidad humana como diversidad temporal

Daniel Innerarity
Universidad de Navarra

La conducción de la propia vida, el modo de llevar a cabo nuestros fines, está en función de la respuesta que demos a la cuestión de si estamos solos en el universo. La relación con otros sujetos —reconocida, apreciada o lamentada— modifica sustancialmente la idea que nos hayamos forjado acerca de lo que pueda ser una vida buena. Pues bien, los otros son, fundamentalmente, otros tiempos. Convivir significa acompañar razonablemente el tiempo propio y el tiempo de los demás. La principal fuente de extrañeza es la temporalidad de los demás, no tanto su localización en un espacio alejado. Además, con esos tiempos extraños nos relacionamos más que con los lugares lejanos. Voy a tratar de defender una concepción del otro más temporal que espacial, con todas las consecuencias que se siguen de esta consideración. La hospitalidad resultará una cuestión estrechamente vinculada al respeto del tiempo de los demás y no tanto —o no sólo— un respeto de sus ámbitos espaciales.

1. El otro como categoría temporal

El hombre es un ser extemporáneo, un animal de temporalidad excéntrica, alguien cuyo tiempo no está en perfecta coincidencia con el de los demás. También desde el punto de vista del tiempo habitamos el mundo en plural. Considerado desde la propia temporalidad, el otro es generalmente un ser inoportuno, que se nos escapa o detiene nuestra velocidad particular, alguien que tiende de manera molesta a adelantar o retrasar. Entre unos y otros se interponen las múltiples disonancias del antes y el después, que son reguladas por un conjunto de virtudes eminentemente temporales, como la paciencia, la constancia o la puntualidad.

Los otros son los más lentos o los más rápidos que nosotros, los que habitan una temporalidad que, por las razones que sean, nos resulta extraña o nos parece impropia. Con la pérdida de significado del territorio, el espacio ha cedido al tiempo su función central en las disputas humanas. Los nuevos extraños no son los que viven lejos sino los que viven en otro tiempo. Los márgenes no son un ámbito territorial sino una categoría temporal. El respeto tiene algo que ver con las categorías espaciales —con límites, umbrales y frontales; con sedes, jerarquías, centros y periferias— pero también con categorías temporales como

la paciencia, el ritmo, el acompañamiento, la puntualidad, la coordinación y la demora. El actual "provinciano", el "localista", el habitante de la "periferia", es un narcisista de su propio calendario o alguien a quien no se permite acoplar su tiempo a un tiempo público en el que se tramitan las oportunidades vitales como el poder, el empleo o el reconocimiento. El marginado no está en la periferia espacial sino que vive literalmente en otro tiempo.

La guerra de los sexos, por ejemplo, tiene una significación más temporal que espacial, es un conflicto entre la explosividad y la ternura, una tensión inédita entre el deseo y la lealtad. Por eso no se entiende bien, a mi juicio, la liberación de la mujer si se apunta únicamente a la constitución de un espacio particular. Lo discutible es el entramado público de los tiempos que se configuran en el mundo de los medios de comunicación, en las costumbres sociales y en las legislaciones. Tal vez Virginia Woolf debería haber reivindicado un tiempo propio, más que un espacio privado, como cifra de la emancipación. La discriminación entre los sexos, los conflictos de interés, las exclusiones sociales, las formas sutiles de poder, se articulan en torno a una dominación del tiempo más que a una posesión del espacio. Los mecanismos de exclusión son hoy menos ocupaciones del territorio que apropiaciones del tiempo de los demás, bajo la forma de la aceleración, la impaciencia o la impuntualidad. Este es el nuevo eje de los conflictos sociales: imponer el tiempo. Aunque tal vez no seamos muy conscientes de ello, ya no luchamos tanto por apropiarnos de determinados espacios, por trazar fronteras y asegurar emplazamientos, como por quitar el tiempo a otros, por hacernos con la hegemonía del tiempo. Las fronteras se crean con la velocidad y no con el asentamiento; se transgreden con la aceleración y no con el desplazamiento.

Buena parte de las decisiones que adoptamos, personal o colectivamente, implican decisiones acerca del tiempo de otros en el pasado y en el futuro. Con la amplitud inusitada de muchas de nuestras acciones estamos operando en tiempos que fueron o que serán de otros. Continuamente estamos seleccionando qué queremos conservar o desechar del patrimonio que otros nos entregaron, y que vamos a dejar a quienes vengan después. El alcance futuro de nuestras decisiones es verdaderamente espectacular y merece una atención cada vez más responsable. Estamos en condiciones de hipotecar las generaciones futuras con medidas que condicionen el tiempo en que han de vivir. El futuro es una magnitud que manejamos continuamente, que tenemos a nuestra disposición cuando hacemos determinadas operaciones económicas, cuando actuamos sobre el medio ambiente o diseñamos un determinado entramado institucional. De ahí que sea necesario preguntarse por la legitimidad de esa posesión o por el uso que hagamos de una magnitud que sólo es parcialmente nuestra.

La humanización de los conflictos sociales y la construcción de la convivencia humana son una tarea de regulación del tiempo. Quien gobierna debe preguntarse si dispone las cosas de tal manera que no haya discriminaciones temporales. La nueva vigilancia es, sobre todo, una observación sobre el flujo de las cosas y la medición de esas diferencias en el orden del tiempo que es necesario acompañar de alguna manera. Gobernar es permitir la

coordinación temporal entre una multitud de sujetos que viven en un tiempo plural. La derecha y la izquierda están hoy mejor representadas por categorías temporales como los rápidos y los lentos, o los instalados y los recién llegados. Quien insista en situarse en el espacio estará perdiendo el tiempo.

En cualquier caso, la configuración humana del tiempo es una modalidad de nuestra personalidad en la que se ponen en juego multitud de dimensiones de nuestro talante moral. Vivir bien es inseparable del cultivo de una temporalidad que no viene completamente determinada por el curso del tiempo natural, es un ámbito de ejercitación de la libertad en la concurrencia con otras libertades. Entendería mal la libertad propia quien únicamente viera en la ajena una inevitable limitación. Algo similar cabe decir del tiempo. La comunicación social supone una ampliación de las posibilidades de relación, es decir, de las temporalidades con las que uno tiene que ver. Quien actúa en un sistema social, no está clausurado en la secuencia de sus propias acciones, sino que puede acceder a otras configuraciones temporales más allá de la comunicación presente.¹ El tiempo ajeno puede ser incluso una ampliación del tiempo propio, como la libertad ajena es susceptible de incrementar la propia libertad.

Pero esta articulación de los tiempos es el resultado de un aprendizaje que no siempre es fácil y gratificante; está atravesado por la experiencia negativa que, tratándose del tiempo, suele tener la forma de la espera, el retraso, la impuntualidad, el avasallamiento o la impaciencia. Existe además la dificultad de que la coordinación entre los tiempos humanos carece de medidas objetivas absolutas. Los tiempos humanos no se determinan exclusivamente por las medidas del tiempo físico sino que incluyen categorías que involucran el temple personal, el carácter de la época, el medio social o el momento cultural. El tiempo humano es más complejo de lo que una cronología puede establecer. El tiempo es una determinación de sentido. Un acontecimiento no se limita a acontecer, sino que acontece con una relevancia concreta y, en función de esa relevancia, vuelven a organizarse el pasado y el futuro. Forma parte de la condición humana, distendidas en el tiempo la posibilidad y la necesidad de reinterpretar el pasado y replantearse el futuro en virtud de los acontecimientos que tienen lugar en el presente. Cuanto sucede modifica el orden de las relevancias, que no es algo irrevocable. Todo lo que hay en la condición humana de benigno y de dramático se debe a esta ambivalencia propia de quien posee el pasado y el futuro de manera imperfecta, o sea, como realidades cuyo sentido puede modificarse.

2. La experiencia de la alteridad temporal

Se podría entender la madurez como la adquisición de una determinada experiencia: la de la incongruencia entre el tiempo del mundo y el tiempo de la vida. No hay personalidad

¹ LUHMANN, N. 1980, 1, 248.

sin el descubrimiento de esta discrepancia. Nuestro tiempo no es el tiempo (del mundo o de los demás). Estamos inscritos en categorías temporales que no coinciden con nuestras medidas.

En un libro memorable titulado *Tiempo del mundo y tiempo de la vida*, Hans Blumenberg examinó con atención las complejas relaciones que configuran estas dos medidas del tiempo en los orígenes de la modernidad. Este libro está dedicado a señalar la importancia que las formas objetivas del tiempo han desempeñado en la configuración del tiempo subjetivo. Precisamente el descubrimiento de la temporalidad inabarcable del universo —por ejemplo, del tiempo que tarda en llegarnos una luz estelar emitida desde un espacio muy lejano— provocó una insólita conciencia de la propia insignificancia. Los escenarios cósmicos no coinciden con los escenarios históricos y éstos tampoco se pliegan a las medidas del tiempo individual. El sujeto se ve así sacudido por unas magnitudes temporales inabarcables, que le ofrecen un contraste con su temporalidad singular. La enseñanza de esta discrepancia es el aprendizaje de la alteridad temporal y de la relativa insignificancia de nuestras propias medidas.

Pero existe también la terquedad que consiste en aferrarse a las propias magnitudes como si fueran magnitudes cósmicas y sociales, como si no tuvieran que someterse a otras consideraciones. La equiparación entre el tiempo del mundo y el tiempo de la vida es la fuente de explicación de fenómenos muy diversos, incluso contrapuestos, articulados en torno a los polos de la ingenuidad y la locura, o sea, dos medidas inapropiadas de lo humano.

La primera de esas posibilidades de congruencia la ejemplifica Blumenberg en la historia de la hija de un guardabosques. La muchacha desconoce los caminos que atraviesan el bosque en cuyo interior se encuentra su casa. “¡Feliz ignorancia! Para esta joven todos los conocimientos geográficos terminan más allá de un cuarto de milla y el mundo se pierde en lo indeterminado. La esfera de su actividad no era más pequeña que la de su mundo... ¿Qué amplitud puede alcanzar la esfera del pensamiento en una cabeza semejante?² Es la fascinación del singular, de la coincidencia entre mi mundo y el mundo, lo que deja ver la metáfora del jardín propio. *Il faut cultiver son propre jardin*, decía Voltaire, como Rousseau o Epicuro, como la habitación privada que recomendaba Virginia Woolf a las mujeres. Esta nostalgia de la finitud la describirá Hölderlin como un viaje hacia la libertad concreta: “refugiarse en algún valle sagrado de los Alpes o de los Pirineos, y comprar allí una casa amiga y la suficiente tierra fértil que se requiere para la dorada mediocridad de la vida”.³ Es la grata simplicidad de una vieja y un mundo que coinciden en amplitud, sin desajustes que compliquen nuestra percepción de la realidad: tiempos extraños, zonas desconocidas, espacios de oscuridad, ámbitos ininteligibles, exceso de complejidad... ¡Qué felicidad y — al mismo tiempo — qué limitación! De ahí la nostalgia de lo ingenuo y el odio a la incongruencia

2 BLUMENBERG, Hans. *Tiempo del mundo y tiempo de la vida*. 1986, p. 56.

3 HÖLDERLIN. 1928, III, p. 133.

entre el mundo y el pensamiento. La vida debería estar gobernada por un único tiempo, el mío, claro está. Pero el tiempo del mundo y el tiempo de la vida se separan inevitablemente y este es uno de los primeros descubrimientos que se hacen, casi siempre de manera dolorosa o como una decepción. Lo que pasa son historias, de las que ninguna es la única, aunque algunas se presenten como si lo fueran.

Por medio de otra historia se muestra cómo la simplicidad también puede convertirse en atrocidad. El monismo del singular superlativo es inocente cuando el mundo que se controla es un pequeño claro de bosque, pero dramático cuando no conoce límites. Nikolaus von Below cuenta que Hitler, tras la ofensiva de las Ardenas, declaró con dramática solemnidad: no capitularemos nunca. Podemos perecer. Pero arrastraremos al mundo con nosotros.⁴ Hitler ya había subordinado sus planos políticos a su propia expectativa de vida. La resolución de someter la necesidad de un tiempo objetivo a la posesión de un tiempo subjetivo fue una decisión por la guerra que aceleró todo hacia el desastre final. El paranoico de conciencia mesiánica debió pensar: detrás de mí no puede venir nada. El tiempo del mundo y el tiempo de la vida se hunden simultáneamente. En el caso extremo de la paranoia, la vida propia se convierte en medida del sentido histórico y social.

Lo que parece falsificar la vida es la fijación en el propio tiempo de la vida, la desconsideración de los otros tiempos. Blumenberg formula de la siguiente manera la verdadera modestia de quien ha advertido la particularidad de su tiempo existencial, su diferencia con respecto a otros tiempos posibles: “el sujeto mundano se realiza en la medida en que hace la más difícil de todas las concesiones que se le pueden exigir: que su mundo no sea el mundo, que su tiempo vital, no se convierta en el tiempo del mundo... Es la renuncia a ser la medida de todas las cosas lo que permite al sujeto descubrir el sentido de su existencia.”⁵ La madurez es, en buena medida, el reconocimiento de la pluralidad, también de la pluralidad temporal. El mundo en la propia cabeza es una quimera del fanatismo por el singular. Lo que el hombre debe experimentar es la indiferencia del mundo hacia él.

Los escenarios del tiempo que inauguró la modernidad produjeron en el individuo el entusiasmo y la perplejidad ante el espectáculo de una grandiosidad, en donde la vida individual parecía carecer de significación. Pero también los formatos sociales adquirían unas dimensiones inauditas, por lo que además se hizo presente, junto a la alteridad cósmica, la alteridad social del tiempo. La medida de los grandes acontecimientos históricos —las revoluciones— fue tomada de los movimientos cósmicos e indicaba una misma grandiosidad en contraste con las medidas particulares. De manera menos enfática pero más real, el curso de la civilización moderna no ha dejado de incrementar la presencia del tiempo de otros en el tiempo propio, mediante las diversas formas de comunicación y coordinación entre sujetos dispares. Aparece así una serie de asimetrías temporales que exigen ser coordinadas por mecanismos institucionales que determinan prioridades o compromisos practicables.

4 BELOW, Nikolaus von. *Haffner*. 1978, p. 14.

5 BLUMENBERG, H. *Op. cit.*, 1986, p. 306.

La pluralidad de nuestra arquitectura ambiental no ha sido nunca mayor que ahora. Nunca han coexistido tantas heterogeneidades en una red espacial y temporal tan espesa. Pero esta coexistencia no es siempre pacífica y gratificante. Aunque los mercados financieros estén sincronizados, la experiencia subjetiva del tiempo es que uno llega siempre demasiado pronto o demasiado tarde, que el hombre es algo así como un animal inoportuno, intempestivo. Las relaciones sociales ejercen múltiples coacciones temporales; el tiempo social mismo parece un instrumento de poder y control, creador de dependencias y velocidades aristocráticas. Las desigualdades adoptan una forma temporal: lo mejor es lo más adelantado, la vanguardia; la forma del mal por antonomasia es la rémora, el retraso histórico o la lentitud. La simultaneidad parece una promesa tan ilusoria como la igualdad en la propiedad o en lo común.

3. Aceleración y privatización del tiempo

La utopía cinética había sido la física moderna de la libertad. Los imperativos éticos eran realmente imperativos cinéticos. El impulso categórico de la modernidad dice: para demostrar que somos agentes de progreso debemos superar todas las circunstancias en las cuales el hombre aparece como un impedido en su movimiento, estancado. Lo que caracterizaba al progreso era que la movilidad superaba viejos límites, ampliaba el ámbito de su acción y se hacía valer con buena conciencia frente a los obstáculos interiores y a las resistencias externas.

El mundo moderno es un mundo de creciente aceleración, de progreso. La Ilustración tenía, fundamentalmente, prisa. Con ella se introdujo una apremiante necesidad de tiempo, pues había que recuperar el retraso de la razón. Y para recuperar el único procedimiento era acelerar los procesos. El tiempo, que hasta entonces no era más que un medio en el que hacían su aparición acciones y actores, se convierte en un poder al que todo se confía en virtud de su mera cantidad. Este cambio de escala habría de tener como consecuencia que el individuo se viera zarandeando en ese nuevo formato universal entre el entusiasmo por las nuevas dimensiones de los proyectos históricos y el desconsuelo ante su insignificancia personal. Es la época del éxtasis de la velocidad.

Hay incluso una estética de la velocidad, que se puede ver, por ejemplo, en los *tempi* de la música. En la técnica de la composición se introducen, en el siglo XX, nuevas prescripciones de velocidad, en ocasiones hasta al absurdo. El ejemplo más claro puede ser la sonata para piano op. 22 de Schumann. “Tan rápido como sea posible”, se indica al comienzo. A lo que sigue un poco más adelante la orden “más rápido”. Las técnicas de aprovechamiento del tiempo convierten los movimientos en cintas transportadoras, lo que Chaplin parodió en la invención de la máquina de comer, gracias a la cual podía alimentarse al trabajador sin necesidad de interrumpir el trabajo, o sea, de perder tiempo.

La aceleración social exige una mayor movilidad para todos los procesos culturales.

Ser móvil ha adoptado para muchos hombres la forma de una exigencia de *fitness* espiritual y corporal, bajo la forma de los imperativos de disponibilidad laboral, adaptación a los cambios, flexibilidad, colonización laboral de la noche...

La civilización moderna produce una particular confrontación entre el tiempo público unificado coactivo y la pluralidad libre de los tiempos singulares. A diferencia de las sociedades rurales, nuestro tiempo oficial está constituido por el tiempo descualificado de los relojes. Por eso, frente a la coerción que ejerce una simultaneidad universal, crece la necesidad de delimitar el tiempo propio respecto de aquel que nos pone en relación con otros, aumenta el deseo de controlar uno mismo su curso temporal, de afirmar una soberanía temporal contra esa constricción impersonal de los tiempos dominantes. Según está crítica tan generalizada, la civilización contemporánea nos habría puesto en unas condiciones de vida en las que no tenemos tiempo para nosotros, de tal modo que nos encontraríamos en busca del propio tiempo perdido. El deseo de detener el movimiento de las cosas o el asombro ante la velocidad de los cambios forman parte de la letanía de quejas que acompaña a estas experiencias de aceleración coercitiva del tiempo.

Este lamento es exagerado, como casi todos los lenguajes de las víctimas, e impide percibir algunos de los matices que servirían para esbozar un paisaje menos dramático del mundo en el que vivimos y en el que, bajo la forma de coacción temporal, lo que realmente se presenta son condiciones y ampliaciones de nuestra libertad. De entrada es preciso advertir que, pese al carácter aceleratorio de nuestra civilización, hay movimientos contrarios: con la dinámica de la civilización moderna, crece la presencia impertinente de lo que no participa inmediatamente en su evolución. Una cosa no contradice a la otra, sino que se complementa. La cultura está suficientemente fragmentada como para que los movimientos se diversifiquen. La aceleración del curso de la historia va unida a la disminución de su laminaridad, o sea, de la homogeneidad de la corriente. Las velocidades de los movimientos hacia delante se diferencian; se forman remolinos en los que se quedan atrapadas dimensiones que no avanzan, sino que giran o se detienen, y en donde crece cuanto necesita estabilidad para su crecimiento. La crítica al tiempo unificado le concede frecuentemente demasiado poder.

Pero es que además, la oposición entre un tiempo propio libre y otro controlado socialmente es abstracta. Así lo puso de relieve, por ejemplo, Heidegger, sosteniendo la idea de que el tiempo que rige la vida práctica no es un tiempo interior exteriorizado, como parecía suponer la interpretación de Bergson. Es falsa la idea de que el tiempo propio sea algo que ya poseemos y que tan sólo hemos de custodiar y hacer valer. Un tiempo propio es tan abstracto como un tiempo impropio. Qué sea el tiempo —también algo así como un “tiempo propio”— es algo que se desvela en el trato con él y no en la introspección intemporal de nuestra subjetividad. El tiempo que el sujeto percibe como tiempo vivido no es algo que se hubiera perdido en una civilización científica y técnica que privilegia el “tiempo del mundo” con sus enormes y diminutas dimensiones. No es algo que hubiera que recuperar contra las tendencias uniformizadoras de la sociedad moderna. Más bien, ocurre que el tiempo vital adquiere su peculiaridad en la misma medida en que el “tiempo del mundo” se

nos desvela con todas sus dimensiones técnicas, sociales y prácticas. Como en tantos otros aspectos, también por lo que al tiempo se refiere, lo propio es descubierto por contraste con lo extraño.

Es cierto que en la civilización moderna, los hombres están constreñidos a aprovechar el tiempo como nunca antes hasta entonces. Esa presión resulta frecuentemente insoportable. Pero hay otras formas distintas de la aceleración o de la privatización para convertir una constricción objetiva en una ganancia subjetiva de libertad. Son aquellas que tienen que ver con la construcción intersubjetiva del tiempo. Aquello de que **el demonio sabe que tiene poco tiempo**⁶ no debe ser interpretado como una invitación a hacer lo contrario y entregarse a la morosidad; es más bien un apremio para que nos demos aún más prisa que él. Lo cual no significa necesariamente que halla que aumentar la propia velocidad. Puede ser una invitación a abrir nuestro tiempo al de los otros y ganar así tiempo de manera intersubjetiva.

4. La coordinación de los tiempos

El tiempo es el medio de coordinación de las acciones. Gracias a él, los hombres podemos juntar acciones que de otro modo se llevarían a cabo en un solipsismo instantáneo. Si los hombres no fuéramos temporales no podríamos o no tendríamos necesidad de coordinar nuestras acciones. Nuestra condición temporal nos abre una posibilidad insólita de entrelazar temporalidades distintas y abrir unos ámbitos de acción coordinada que constituyen una extraordinaria posibilidad de ampliación de nuestra libertad.

Debido a los cambios culturales, han ido perdiendo validez en el trato con el tiempo algunas tradiciones que estaban vinculadas a circunstancias vitales constantes. Nuestra manera de manejar el tiempo se ha liberado, hoy más que nunca, de la carga de la tradición y por eso aumenta la heterogeneidad de los tiempos observables. También ocurre que en la civilización moderna, al aumentar el número de individuos que participan en un proyecto así como la diferencia de funciones que desempeñan y la distancia espacial, institucional y social en que se encuentran, crece también la necesidad de coordinar temporalmente sus acciones de un modo explícito. Por otra parte, con la ampliación del alcance social de nuestras cooperaciones, aumenta también la cantidad de exigencias que los individuos se dirigen recíprocamente, de modo que sólo pueden mantener su capacidad de colaboración haciendo compatibles esas exigencias, sobre la base de una temporalidad asegurada por el calendario y los horarios. Pero es que además también se incrementan el número de proyectos distendidos en el tiempo que debe ser actualmente puestos en marcha para asegurar en un futuro lejano la disponibilidad de determinados bienes. Eso obliga a una coordinación temporal añadida a través de grandes espacios de tiempo.

6 Juan 12, 12

En este contexto se entiende bien por qué la puntualidad es la virtud más propia del tiempo coordinado. La virtud de la puntualidad es una virtud específicamente moderna, urbana. Tiene sentido en una civilización en la que sería imposible la coordinación sin utilizar instrumentos para planificar el tiempo, como el calendario, y para medirlo, como el reloj.

En los comienzos de la civilización moderna la impuntualidad fue incluso calificada de pecado, de tal modo que una virtud específica de la modernidad quedaba asegurada por la cultura religiosa. Norbert Elias ha descrito el curso de la civilización como un proceso de disolución de las constricciones sociales inmediatas que tienen lugar en la interacción de pequeños grupos, para actuar en los marcos institucionales de grandes grupos organizados. Con la cantidad y complejidad de las relaciones sociales en las que uno se tiene que integrar, crece la necesidad de utilizar el calendario y el reloj como instrumentos de coordinación temporal. El énfasis con que se elevó la puntualidad a la categoría de virtud en los comienzos de la edad moderna se nos ha vuelto un tanto extraño. Pero esto no se debe a que la puntualidad y otras virtudes del tiempo sean menos necesarias, sino a que no necesita ser recordada enfáticamente una norma de conducta que está suficientemente asegurada por lo evidentes que resultan las consecuencias desastrosas de su omisión. El éxito de los asuntos técnicos y las cooperaciones sociales depende de la competencia para aprovechar el tiempo, de tal modo que los agentes mantienen su capacidad de acción si se atienen voluntariamente a las citas y los plazos.

Las constricciones que se derivan de la planificación temporal de nuestras acciones han sido objeto frecuente de crítica. Desde la primitiva Ilustración, la mecánica precisa del reloj se convirtió en símbolo del carácter coactivo de la vida moderna. El curso del tiempo era visto con la misma homogeneidad implacable que el movimiento del péndulo. Las relaciones sociales que tienen su expresión metafórica en el reloj adquirieron un carácter autoritario. Existe una larga historia de rechazo a la metáfora del reloj en nombre de la libertad; como metáforas de la balanza y el equilibrio.⁷ Estas imágenes fueron preferidas en virtud de su carácter espacial, dimensión que consideraban más apropiada para el ejercicio de la libertad que la dimensión temporal, fácilmente objetivable.

Pero es conveniente recordar que el reloj se convierte en una metáfora de la coacción por su mecánica y no por su función, como instrumento para medir el tiempo a efectos de coordinar técnica y socialmente las acciones. Este aspecto es desatendido por los críticos de la temporalidad que la suponen implacable. Olvidan que la medición del tiempo lo convierte en algo disponible, y con la disponibilidad del tiempo, en tanto que tiempo medido, se expanden nuestras posibilidades técnicas y sociales de acción. Esta expansión no es sino el contenido pragmático de una libertad ampliada.

La descalificación de la puntualidad como una virtud represiva olvida los daños que se derivan de un cultivo inadecuado del tiempo, las posibilidades que se pierden con su

⁷ Mayr 1986.

descuido. No ser puntual significa hacer esperar a otros. Y esperar es un modo desagradable de pasar el tiempo, en el que uno permanece fijado en su mero transcurrir. Esta molestia también es específicamente moderna. Nos hemos desacostumbrado a esperar porque conocemos los beneficios de una buena coordinación temporal. Quien, por incapacidad o a su pesar, es impuntual, terminará tarde o temprano sufriendo la experiencia de ser marginado como una persona incapaz para la cooperación, con quien no se puede contar. La impuntualidad implica la autoexclusión de las oportunidades de comunicación y colaboración social.

5. Tiempo como libertad

La cooperación y la comunicación únicamente pueden tener lugar en un tiempo homogeneizado, en esa magnitud que Heidegger minusvaloró como “tiempo vulgar”. Con la amplitud social de nuestras comunicaciones y cooperaciones se amplían también los ámbitos temporales dentro de los cuales tienen lugar nuestros encuentros y las acciones integradas. En buena medida los grupos sociales se constituyen sobre sincronizaciones y forman parte de la unidad de una cultura, una determinada unidad pública del tiempo, sin la que sería imposible entenderse. No podríamos establecer, por ejemplo, esa secuencia temporal que vincula generaciones y períodos históricos, ni determinar nuestra edad o fecha de nacimiento, tan importantes para alcanzar la propia identidad (o disimularla, en el caso de quien se quiera quitar los años de encima). Solamente podemos reconocer la dinámica de los procesos evolutivos o determinar sus diferentes velocidades por relación al orden de un tiempo homogéneo.

Las protestas contra un tiempo impropio, objetivo y medible con todas sus buenas razones, tienen también su nota exagerada. Forma parte de la normalidad psicológica, la capacidad de orientarse en la universalidad de aquel tiempo que nos permite coordinar nuestra acción con las de otros. Las experiencias del tiempo como una magnitud coactiva muestran una cierta unilateralidad. En ninguna sociedad anterior fue el tiempo una realidad más disponible que en la sociedad contemporánea. De acuerdo con este criterio, ninguna civilización fue tan libre como la nuestra ; dispone como ninguna de los medios que nos permiten configurar con la libertad el tiempo que se nos concede.

¿Por qué el problema del tiempo ha adquirido una importancia tan grande en la poética contemporánea, en escritores como Proust o Joyce, por ejemplo? ¿Guarda alguna relación esta preocupación poética con la circunstancia señalada de que haya aumentado nuestra disposición subjetiva sobre el tiempo, con el hecho de que **tengamos** más tiempo? Tal vez pueda darse una cierta explicación a esta coincidencia. Los problemas del trato con el tiempo adquieren una especial envergadura cuando los sujetos se autonomizan como soberanos de su propio tiempo, lo que significa que una cantidad creciente de opciones desafía su capacidad de selección, exigiendo, por tanto, renunciadas y autolimitaciones, de tal

modo que la disciplina del tiempo aparece como el presupuesto más importante de la creatividad. La experiencia del tiempo como la experiencia de la libertad creadora fue precisamente el gran tema de Bergson. Cuando el tiempo se tiene es cuando hay que decidir qué se hace con él, mientras que cuando el tiempo dispone de nosotros no nos apremia ninguna decisión.

Ahora bien: precisamente esa sociedad que pone mayor tiempo a disposición de los individuos es la sede de experiencias sinceras de pérdida del propio tiempo con su peculiar letanía de lamentos. ¿Cómo se explica esta aparente incongruencia? Quizás se deba a que todos nos hemos convertido en artesanos de nuestro propio tiempo, de acuerdo con las posibilidades multiplicadas de acción que tenemos a nuestro alcance en la cultura contemporánea. La experiencia de que el tiempo es escaso se intensifica con la cantidad de posibilidades de utilizarlo. Esta cantidad de ocupaciones posibles crece más rápidamente que la dimensión del tiempo disponible, todavía no utilizado, con que contamos para el aprovechamiento de tales posibilidades. Las ganancias de libertad que tiene la forma de tiempo disponible son extraordinarias, pero más aun crece el ámbito de ocupaciones significativas entre las cuales tenemos que decidimos. La cantidad de posibilidades de estar presente, de participar y comunicar, es mayor que la cantidad de posibilidades de encontrar para ello fechas en el propio calendario. Niklas Luhmann ha observado a este respecto cómo “la impresión de escasez de tiempo sólo surge por unas expectativas exageradas. Las vivencias y las acciones requieren su tiempo y no se pueden depositar en un espacio de tiempo limitado. El horizonte del tiempo y la estructura de las expectativas deben estar acompasados.⁸ Las selecciones son inevitables, y el problema de acertar en esas selecciones no es sólo una cuestión de discernimiento entre lo más y lo menos importante, sino de hacer coordinable nuestro propio tiempo con el de otros, para mantener así esa libertad que tiene quien puede cooperar con otros. En cualquier caso, la organización del tiempo es el único medio de tener soberanía sobre él.

No estamos condenados a elegir entre un tiempo vacío y un comportamiento acelerado. El cultivo correcto del propio tiempo es ciertamente difícil en la sociedad contemporánea bajo muchos aspectos. Pero el trato con el tiempo es algo que puede aprenderse. Llegar tarde o demorarse en exceso no es un destino inevitable. Tampoco es inexorable esa presión que ejerce lo urgente. Hacer algo interesante con el tiempo libre es también una actividad que requiere aprendizaje. Con la creciente libertad temporal aumenta también la pluralidad de formas de utilización del tiempo. La cultura moderna no nos conduce a una sociedad de masas en virtud de su constitución temporal, sino más bien a una sociedad de creciente diversidad de estilos de vida que se deben, en buena parte, a la variedad de formas individuales de utilización del tiempo. El reloj y el calendario no son otra cosa que instrumentos para la soberanía sobre el tiempo. No es que nos despojen del tiempo propio, sino que lo aseguran.

8 LUHMANN, N. 1927, p. 153.

¿Cómo es posible que la autodisciplina del tiempo constituya una auténtica libertad? Principalmente porque de ese modo los hombres nos constituimos en seres que gozamos de varios tiempos, que sumamos brevedades y nos instalamos en la multitemporalidad. El hecho de que no estemos solos en el mundo puede ser visto inicialmente como el origen de todas las pérdidas del tiempo, de las que tendemos a hacer culpables a otros. Pero cabe considerar esta circunstancia de otra manera. Hay muchos otros tiempos vitales en los que podemos participar, y disponer así —en cierto modo— de sus tiempos. Somos parásitos o huéspedes unos de otros, también en lo que ser refiere a la ocupación de sus tiempos. La hospitalidad puede así considerarse como una cuestión temporal. La comunicación con otros nos permite vivir varias vidas, como las de quienes han comenzado antes o las de quienes terminarán después de nosotros. Es posible ampliar la propia brevedad en las dimensiones del pasado, el presente y el futuro. Por eso es injusto definir al prójimo como aquel ser que nos quita tiempo. Los otros representan también la posibilidad de que tengamos más tiempo del que tenemos: el tiempo compartido es un tiempo multiplicado. La ampliación de nuestro tiempo vital se la debemos a los demás. Los hombres somos contemporáneos en la medida en que entrelazamos y diversificamos nuestra temporalidad.

Tiempos extraños. La pluralidad humana como diversidad temporal

Unfamiliar times. Human plurality as temporal diversity

Resumen. *Las demás personas son fundamentalmente otros tiempos. La fuente de extrañeza es más la temporalidad de los otros que su localización en un espacio, por lo que el autor defiende una concepción del otro más temporal que espacial. Una consecuencia ética de este planteamiento es reconsiderar los valores y las virtudes desde la finitud de la temporalidad y no desde el universalismo abstracto del deber establecido por la ética tradicional*

Summary. *Different people means basically different time. Other people are strangers to us due to their location in time, not in space. An ethical consequence of this view implies to think over values and virtues taking as a base the temporal finiteness rather than the abstract universalism of duty proposed by traditional ethics.*

Palabras Clave. Pluralidad, diversidad, tiempos.

Key Words. Plurality, diversity, times.