

## ¿QUÉ HORA ES? A PROPÓSITO DE LA PERTINENCIA DE HABLAR DEL TIEMPO HISTÓRICO

*What's the time? About the pertinence to speak of historical time*

Antonio GÓMEZ RAMOS  
*Universidad Carlos III de Madrid*

BIBLID [(0213-356)13,2011,27-39]

Recibido: 25 de noviembre de 2010

Aceptado: 27 de enero de 2011

### RESUMEN

Este ensayo propone definir la filosofía de la historia como determinación del tiempo histórico, como planteamiento de la pregunta por el tiempo presente en cada caso. Recogiendo la concepción sociológica de tiempo planteada por Norbert Elias, se propone desontologizar el tiempo para plantear la pregunta por el presente, y considerar a este como el instrumento de los humanos para organizar sus acciones y las interferencias entre ellas. En realidad, los conceptos de la filosofía de la historia son instrumentos para organizar y entender las acciones y acontecimientos del mundo contemporáneo. Se analizan las derivas en la sensibilidad del tiempo moderno: conciencia del presente, y tiempo estrictamente cuantificado y cronometrado. Y se plantean las propuestas de Heidegger y Benjamin como las más apropiadas en el siglo XX para abordar esa definición del tiempo histórico.

*Palabras clave:* Tiempo histórico, filosofía de la historia, sociología del tiempo, modernidad, Benjamin, Heidegger, Blumenberg, Norbert Elias.

## ABSTRACT

This paper wants to suggest a definition of the philosophy of history as a determination of historical time, or at the question about what is the present time. I draw on Norbert Elias' sociological conception of time, which aims at desontologizing time and considering it as an instrument which humans use for organizing their actions. I suggest that historical time, and philosophy of history, is also a conceptual instrument for organizing and understanding the complexity of human interactions in Modernity. This means that there is a double sensitivity for time in modern society: as consciousness of qualitative time and as technically measured time. Finally, I argue that Heidegger's and Benjamin's are the most adequate theories in the XXth century for approaching a definition of historical time.

*Key words:* Historical time, philosophy of history, sociology of time, Modernity, Benjamin, Heidegger, Blumenberg, Norbert Elias.

## 1.

Seguramente, cuando, en estos días, se plantea como título de un congreso, o de un número de revista, «la filosofía de la historia ante los retos del presente», se está tratando, en cierto modo, de justificar la filosofía de la historia: por qué existe esa disciplina. «¿Por qué existe?» es una pregunta que, como es sabido, para la conciencia moderna, solo se puede formular retraducida como «¿para qué sirve?, ¿cuál es su utilidad?». Como se trata de los retos del presente, pudiera parecer que se trata de: ¿para qué sirve ante los retos del presente? ¿Sirve para afrontar esos retos? ¿Saldremos mejor parados de ellos si recurrimos a la filosofía de la historia? Alguien que esté sumido en nuestro presente, con todos sus desconciertos, crisis, barbaries, etc., ¿puede servirse de ella con provecho? Pero la cuestión no es esa, porque la «filosofía de la historia» –esa disciplina centenaria– no es un instrumento para afrontar tales retos, como podrían serlo la teoría económica, la concienciación medioambiental, o la expansión de la tolerancia y el diálogo. Tampoco los retos del presente son una tarea para la filosofía de la historia con la que ésta se encuentre, un problema que le toque resolver con su aparato conceptual, como podría resolver también otros –los del pasado, por ejemplo, o los de la narrativa que sustenta determinadas ideologías políticas y religiosas o visiones del mundo (son estas cosas que la filosofía de la historia, en casi todas sus versiones clásicas, ha conseguido hacer con más o menos éxito). La cuestión no es esa porque, más bien, los llamados «retos del presente» son un producto de la filosofía de la historia, salen del seno de ella: solo porque pensamos históricamente (el nosotros de este «pensa-

mos» debe entenderse en sentido amplio, que incluye no solo a los filósofos, sino a todos los agentes y observadores sociales, de los periodistas a los votantes) identificamos «retos del presente»: esto es, identificamos un «presente», vemos que está lleno de «retos», y nos ponemos ante los «retos del presente». De los «retos del presente» se habla todos los días sin necesidad de leer un libro de filosofía de la historia; pero sin una filosofía de la historia más o menos implícita, inconsciente quizá, no se plantearía ningún reto del presente –en realidad, como voy a intentar hacer ver no se plantearía ningún presente. Por eso, la filosofía de la historia no sirve para enfrentarse a los retos del presente, sino que los retos del presente son, en cada caso, un producto de la filosofía de la historia.

En general, casi puede decirse que los llamados retos se identifican a la vez que el presente mismo, o que este define aquellos. En parte, ese es el marco en el que quiero plantear este trabajo. Un marco en el que la pregunta filosófica por la historia no es la pregunta por el sentido de ésta, esa especie de vector que permitiera orientar y concatenar lo que ocurre en la historia, ya sea de manera global –como intenta la filosofía especulativa de la historia– o de manera más «local» o concreta, para series más cortas de acontecimientos. Sino que, más bien, la pregunta filosófica por la historia es: ¿qué hora es? ¿Qué tiempo es este en el que estamos (viviendo, experimentando...)? Por eso, toda Filosofía de la Historia implica una determinada experiencia del tiempo, y, con ello, un modo de determinar a éste. Esto es, cada juicio sobre la historia implica una determinada afirmación sobre el momento presente, y a ello le subyace una teoría desde la cual ese momento presente se determina como presente, esto es, una teoría sobre el *tiempo histórico*, o, si se quiere, sobre el reloj con el que ese tiempo se mide y determina.

En primer lugar, esto es así para los juicios sobre cada presente. Solo con un cierto «reloj histórico» más o menos implícito, podía escribir Hegel que los suyos eran tiempos de nacimiento de un tiempo nuevo, se podía identificar la caída del muro de Berlín en 1989 como el comienzo de una nueva época y el final de otra, o podían ser unánimes casi todos los comentarios hace dos años al decir que alguien como Obama estaba haciendo historia al alcanzar la presidencia de EE. UU. Vale también para el pasado. Cuando se interpreta un acontecimiento del pasado (la conquista de América, la Reforma, la Revolución francesa) se lo sitúa en una narración, dentro de la cual adquiere sentido, y que a su vez tiene su propio ritmo y medida temporal. Tanto más vale esto para los procesos estructurales de plazo largo, donde los acontecimientos, si los hay, pueden no ser relevantes, pero dan y requieren –en virtud de su largo plazo– una medida del tiempo. Finalmente, denominaciones como Edad Moderna, Posthistoria, Postmodernidad, fin de la historia, etc., constituyen por sí mismas designaciones temporales que están literalmente marcando la hora.

Se trata, en definitiva, de medir el tiempo y, consecuentemente, de aportar una teoría del tiempo que fundamente esa medida. Unas historias marcan unas horas, unas cesuras, y otras historias marcan otras. Ello no significa que las cesuras, las marcas, se hagan sobre un flujo continuo, subyacente y neutro, con cuyo transcurso, de manera intuitiva tendemos a identificar el tiempo –o el lenguaje nos hace identificarlo así–. En realidad, tal flujo –el río del tiempo que fluye, etc.–, si es que existe como tal, es irrelevante para la comprensión histórica. La concepción moderna del tiempo se lo ha tendido a representar –plegándose aquí a la imagen newtoniana– como «homogéneo y vacío». Walter Benjamin supo mostrar cómo esa imagen de un tiempo homogéneo y vacío estaba presupuesta de modo fatal en una concepción progresista, ilustrada, socialdemócrata de la historia, que tendía a colocar en él los acontecimientos siguiendo una marcha irreversible y ascendente, de modo que, como citaba Ditzgen y repetía irónicamente Benjamin «nuestra causa es cada día más clara y el pueblo cada día más listo»<sup>1</sup>. Por eso, como comenta él en la tesis XIII, «la representación de un progreso del género humano en la historia no puede desligarse de la representación de la marcha de esta recorriendo un tiempo homogéneo y vacío. La crítica a la representación de esa marcha (*Fortgang*) tiene que constituir el fundamento de la crítica a esa representación del progreso». Pero Benjamin supo ver que esa representación estaba igualmente presupuesta en la alternativa moderna a la concepción progresista de la historia, a saber, el historicismo, para el cual el tiempo venía a ser un enorme receptáculo vacío, y por tanto homogéneo, donde se esparcen una pluralidad de mundos y culturas diversas, cada uno en sí con su propia temporalidad, y a igual distancia de Dios, como decía Ranke.

En cierto modo, puede que la reflexión sobre la filosofía de la historia, incluidas las que vengan con la llamada posthistoria, con un tiempo estancado después del tiempo, sean un intento continuo de forjar concepciones del tiempo alternativas a la del continuo homogéneo y vacío. En todo caso, explicar la historia es contribuir a una teoría con la que medir el tiempo: en cierto modo, es hacer un calendario. Tampoco hay que olvidar que todos los revolucionarios han tenido siempre la obsesión de cambiar el calendario, algo que no se le escapó a Benjamin o a Arendt en su ensayo *Sobre la revolución*. Sobre el calendario como modo de organización de eso que llamamos tiempo, hemos de volver más adelante. Pero primero hay que aclarar una importante cuestión.

1. BENJAMIN, W., *Über den Begriff der Geschichte*, en: *Gesammelte Werke*, vol. 1.2, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1974, p. 701. (Trad. esp. en editorial Abada, Madrid).

2.

El problema de todas estas expresiones, empezando por la de «medir el tiempo», es que despiertan la sensación de que hay algo así como una substancia –o una materia prima– llamada tiempo, que fuera por sí misma objeto de investigación. La substancia más misteriosa y enigmática, a juzgar por los esfuerzos que le ha dedicado la filosofía especulativa (recuérdese a San Agustín y el célebre «cuando no me lo preguntan, lo sé; cuando me lo preguntan, ya no») y la física. Cuando se habla de estas cosas, parece inevitable una ontologización del tiempo, como si hubiera, en verdad, un tiempo *per se*, en el cual se pudieran distinguir, como especies suyas, un tiempo físico, un tiempo natural, un tiempo histórico, etc.

Norbert Eliás<sup>2</sup> ha señalado oportunamente que este uso de la palabra tiempo, que conduce fácilmente a su fetichización, es la consecuencia inevitable de que en nuestras lenguas la palabra «tiempo» sea un sustantivo, lo que lleva a representárselo como un objeto real y subsistente entre otros, que se puede, por eso, investigar, manejar, etc.

En lugar de ello, Eliás propone entender el *concepto de tiempo* como un instrumento: el instrumento del que se han dotado los humanos para orientarse en la densa red de los cursos de acción y de los sucesos y acontecimientos. Un medio de orientación en el mundo social y en la convivencia entre los hombres. En tanto que instrumento para tratar con algo –en este caso, con la serie de las acciones humanas y los sucesos que intervienen en ellas–, no debe confundirse con ese algo, ni atribuirle sus propiedades. Sería como atribuir al bote con el que uno cruza el río o el mar el mismo estatus ontológico que el agua, «como si el constructor del bote se guiase por una representación trascendental del bote –dice Eliás en clara alusión a la doctrina kantiana del tiempo– dispuesta en él por la naturaleza, independientemente de la experiencia del río o del mar», cuando el bote no tiene nada que ver con el agua, salvo que está pensado como transporte por encima de ella. Lo que es el bote respecto al agua, lo son las agujas del reloj respecto a la red de cursos de acción y sucesos humanos: ellas, las agujas del reloj, *son el tiempo*: no *representan* nada, solo sirven, tienen la función de orientar en ellas.

Esto significa que el sentido del tiempo (por ahora, del tiempo en general) no es natural, no es una disposición de la que estén dotados todos los seres humanos. Lo que los seres humanos tienen es un determinado potencial de síntesis, de enlazar acontecimientos, pero los enlaces específicos que ellos producen y los conceptos correspondientes que utilizan en sus discursos y en su

2. ELIAS, N., *Über die Zeit*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1988.

pensamiento son el resultado del aprendizaje y de la experiencia, y no de la de cada individuo singular sin más, sino de una cadena muy larga de generaciones que van transmitiéndose el saber aprendido.

Por más que sea fácil deslizarse por la pendiente de ontologizar el concepto de tiempo, cuando no fetichizarlo, Elías advierte que el concepto de tiempo tiene sobre todo una función social de integración y coordinación –función que históricamente se han disputado los sacerdotes y el Estado, como hoy podrían disputársela los economistas y los filósofos. El sentido del tiempo, también del tiempo vivido, está determinado socialmente, de modo que, por ejemplo, el surgimiento de Estados unitarios, de larga duración y relativamente estables fue la condición para que se viviera el tiempo como un flujo continuo (y por supuesto, el tiempo newtoniano homogéneo y vacío del que parten y contra el que pugnan casi todos los discursos modernos sobre el tiempo). La propia conciencia del tiempo es un hábito social, y por eso varía en sus formas e intensidad de unas sociedades a otras, como discutiremos decisivamente al final. Los relojes, por ejemplo, forman esa conciencia en ciertas sociedades, pero ellos mismos no señalan ninguna realidad efectiva externa a ellos que efectivamente estuviese fluyendo.

El concepto de tiempo, concluiría Elías, es el típico ejemplo de símbolo que, una vez inventado y puesto en funcionamiento, gana vida propia y autonomía en el lenguaje y el pensamiento de los hombres, pero, propiamente, es solo «un símbolo para una relación que un grupo humano, esto es, un grupo de seres vivos con la capacidad, que les viene dada biológicamente, para el recuerdo y la síntesis, produce entre dos o más cursos de acontecimientos, uno de los cuales se estandariza como marco de referencia o como pauta para otro y otros»<sup>3</sup>.

Dicho de otro modo, hay tiempo porque los hombres actúan y porque ocurren cosas. En la medida en que los hombres actúan, se dan series de cursos de acción, más o menos complejas y diversas, y cruzadas entre ellas de manera impredecible e inextricable. Tales cosas se ven alteradas por los fenómenos, digamos naturales, que también pasan (ciclos del sol y la luna, estaciones del año, pero también terremotos o sequías e inundaciones). En esta red, o más bien en esta maraña de series, el concepto de tiempo funciona como forma de orientación, bien a pequeña escala –como cuando se habla, en sociedades primitivas, de «sueño» para referirse a la noche, o del «tiempo que tarda en cocerse un cuenco de arroz»; o bien a gran escala, en sociedades más complejas y con una dosis mucho mayor de imaginación, como cuando se habla de épocas históricas, de la «edad de piedra» o de la «edad moderna». Tales conceptos no

3. ELIAS, *op. cit.*, p. 129.

designan nada como tal, esto es, no designan una realidad objetiva externa, sino que ordenan de determinada manera determinados estados de cosas –que sí son externos y «objetivos».

Del hecho de que tales series de cursos de acción sean múltiples, y que algunas de ellas se utilicen, estandarizadas, como pauta y marco de referencia para ordenar las otras –inicialmente, el curso de los astros, pero a partir de cierta perspectiva, la económica, por ejemplo, otras distintas por la que se buscan ciclos– resulta evidente que las medidas del tiempo puedan ser varias, o que pueda haber varios tiempos a un tiempo. Podría decirse, entonces, que esa simultaneidad de lo simultáneo que siempre ha sorprendido a los filósofos de la historia –de Herder a Bloch–, ese anacronismo intrínseco del tiempo, o la incontemporaneidad a sí del presente (Derrida): no es más que la expresión de que el tiempo es la diferente medida de diferentes combinaciones de series de cursos de acción. Desde luego, cuanto más complejas se hacen las sociedades, más se diversifican y se intrincan las series de acontecimientos y los tiempos de medida, más difíciles son de ordenar y de sincronizar: pero, por definición, el tiempo está descoyuntado –*time is out of joint*–, como se lamentaba Hamlet y han repetido, tomándolo como punto de partida, tantos analistas de la Modernidad. Es un acierto, en verdad, el de las lenguas que siempre utilizan la palabra tiempo en plural, más que en singular. Los tiempos siempre son muchos. También, por eso, los tiempos miden y describen siempre lo contingente, aquello (o aquellos acontecimientos) que se halla inevitablemente en el cruce de series medidas con escalas diferentes<sup>4</sup>.

Y por eso, también, en la medida en que los conceptos de tiempo se refieren a síntesis de secuencias de acontecimientos en las que los hombres participan, o de las que tienen experiencia ellos mismos, los conceptos temporales tienen que contener una dimensión más o menos importante de expectativa y experiencia. Es desde un cúmulo de experiencias vividas y en las expectativas generadas como se sintetiza el tiempo social a gran escala.

A partir de aquí podemos decir que se puede empezar a entender el tiempo histórico como concepto orientador que ordena, o intenta ordenar, las expectativas y las experiencias. El tiempo histórico con el que decimos qué hora histórica es –la hora de la postmodernidad, la decadencia y la debacle, la hora de la revolución, del progreso o el Apocalipsis–, no designa ni representa ninguna sustancia fluyente real: tales designaciones funcionan como un instrumento, producido por la imaginación histórica –y en última instancia, como saben los

4. Cournot definía precisamente los eventos causales como aquellos que se producen por el encuentro de dos series causales independientes. V. al respecto, ANDERSON, P., *Los fines de la historia*, Barcelona, Anagrama, 1999, p. 35.

narrativistas y los historiadores, probablemente por esa facultad generalizada que es la facultad de juzgar (*Urteilkraft* o discernimiento)– para navegar por el mar de los acontecimientos. Cuando decimos qué hora es estamos subidos a un bote y vamos remando.

### 3.

Ahora bien, la noción de *tiempo histórico específico* –como forma muy peculiar de orientarse a gran escala en los acontecimientos, distinta de la simple cronología– es relativamente reciente. Va ligada, como ha mostrado Kosselleck, al nacimiento del concepto moderno de historia en el último tercio del siglo XVIII, y a la temporalización y periodificación que era propia de ese nuevo concepto de historia. A diferencia de los conceptos anteriores de historia –premodernos– la nueva historia, que tendía a desembocar en una historia única, se plasmaba en tiempos cualitativamente diferentes, específicamente históricos. Es cierto que, frente a la otra forma moderna de medir y organizar el tiempo, la del reloj y la del calendario, lo que llamamos tiempo histórico puede parecer excesivamente nebuloso e impreciso. No mide unidades físicas concretas (y numéricas), sino que caracteriza –y articula y orienta– una amalgama de expectativas creadas y de experiencias elaboradas. Da expresión a una determinada percepción del orden posible de los acontecimientos humanos. Como tal percepción, puede tener una pretensión casi científica, como cuando los historiadores hablan de Barroco, de Ilustración o de Edad Media, o puede amoldarse a formulaciones cuasi-teológicas, referidas más bien a expectativas, no necesariamente del futuro, también expectativas del pasado: el tiempo mesiánico, de que habla Benjamin, por ejemplo, o el tiempo revolucionario. Por supuesto que estas formulaciones tienen toda la legitimidad epistemológica mientras se las entienda como conceptos orientativos (también en el sentido más fuerte de orientación, que no excluye la acción del concepto, en este caso, la forma supuesta de tiempo histórico, sobre aquello en lo que orienta).

Lo definitorio, en todo caso, del tiempo histórico es que las fechas tienen un significado distinto de su lugar en la sucesión numérica de los años: «Escribir historia es darle una fisonomía a los números», decía Walter Benjamin<sup>5</sup>. Es un tiempo determinado por la historia misma, ya no por la naturaleza, y que tiene por ello una cualidad que le es propia y lo distingue como tal de otro

5. BENJAMIN, W., *Passagen-Werk*, Frankfurt/M, Suhrkamp, p. 595. (Traducción española de Fernando Guerrero y Luis Fernández Castañeda, *La obra de los Pasajes*, Akal, Madrid).

tiempo. Como tal, ese tiempo solo puede darse desde una conciencia moderna: de hecho, lo moderno es lo que, por definición, se sitúa en un tiempo cualitativamente distinto (por eso, no sería una modernidad que se refiriese exclusivamente al mundo occidental a partir del siglo XVIII; la conciencia romana, o de la Roma imperial, al menos, tiene buenos títulos para considerarse a su modo moderna). Pero, sobre todo, la noción de tiempo histórico como tiempo cualitativamente distinto nace, como también ha mostrado Koselleck, con la idea de progreso: de hecho, la condición necesaria para poder tener una noción de progreso es que haya tiempos distintos, unos, los posteriores, «mejores» que otros, y que haya la decisión de optar por estos últimos frente a los anteriores. El progreso requiere una cualificación y una jerarquización de los tiempos, por medio de la cual, como ha mostrado Hayden White, se hizo posible durante un tiempo ordenar el desconcierto de una sociedad crecientemente compleja, como lo fue la sociedad occidental a partir del siglo XVIII. A la vez, también –y esta es la primera forma de las paradojas del progreso, y de la conciencia del tiempo, sobre la que se montará el resto de mi intervención– el progreso parece articularse, como bien veía Benjamin, sobre una concepción de tiempo homogéneo y vacío (un tiempo newtoniano, pues), fácilmente cuantificable. Tiempo cualitativamente distinto, tiempo cuantitativamente mensurable y numerable: estas dos formas de «dar la hora» parecen inevitablemente unidas a la modernidad y a la conciencia moderna del tiempo que se ha entendido como resultado de ese progreso.

Esta paradójica convivencia tiene otra vuelta de tuerca en la propia forma de la conciencia del tiempo, justamente en cuanto conciencia. Por un lado, es ésta, en cuanto moderna, una conciencia agudísima del tiempo presente, tal como lo analizaba Baudelaire y explotaba especialmente Foucault: la conciencia moderna, ilustrada, se caracteriza por una extremada atención a lo real, al momento presente, tanto para estar a su altura como para estar inventándolo –heroicamente inventándolo– continuamente<sup>6</sup>. Ese esfuerzo por estar a la altura de los tiempos, por «ir a la hora» está destinado al fracaso por definición (uno intenta estar a la altura de los tiempos, pero en el mundo moderno, los tiempos, asimultáneamente simultáneos, acaban siempre por adelantarse a uno), y no deja más alternativa que la angustia del héroe o la melancolía del que ya ha sido sobrepasado.

Lo más llamativo es que esa misma angustia del tiempo histórico cualitativo tiene su reflejo paralelo en el otro tiempo, el homogéneo y vacío, el tiempo cuantitativo que el progreso igualmente desata. A la agudísima conciencia moderna del tiempo histórico corresponde la no menos aguda, en realidad

6. FOUCAULT, M., «¿Qué es la Ilustración?», en: *Ética, estética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 341.

hipersensible conciencia del tiempo cronológico que se da en el hombre moderno. El progreso tecnológico ligado a la estructura económica y a la creciente abstracción en la racionalización y organización del tiempo cotidiano ha conducido a relojes con precisión de décimas de segundo, a un calendario universal y a un ser humano que nunca lleva encima menos de un reloj (a menudo más, y siempre con segundero y con décimas de segundo), forzado por la vida cotidiana a mantener una atención extrema al tiempo (de los minutos, para el tren, de las horas, para el trabajo o las citas con los amigos, de los días y los meses para el tiempo de ocio y el de trabajo, de los segundos y las milésimas, si es aficionado a los deportes o a las últimas innovaciones tecnológicas), y una agudísima conciencia del instante (¡qué difícil es para el hombre moderno olvidar la hora que es!) que acaba por perder su función orientadora para desembocar en lo que coloquialmente llamamos estrés. El disciplinamiento de la sociedad que acompaña a los procesos de desencantamiento y racionalización instrumental (y nunca hay que olvidar que se trata, sobre todo, de un disciplinamiento del tiempo) ha producido esa aguda, estresada, conciencia del tiempo.

Lo que estoy sugiriendo es que, aunque ambas conciencias sean distintas, no parece que sea posible desligar esa conciencia del tiempo cronométrico, en cuanto fenómeno, y la conciencia moderna, baudeleriana, atenta al tiempo cualitativo. Se dan las dos a la vez, y a veces en los mismos individuos. De hecho, cuando los procesos de racionalización social, impulsados aceleradamente por el desarrollo tecnológico, alcanzan la intensidad que estamos viviendo en los últimos años, el tiempo histórico se percibe como un estancamiento (paralelo al naufragio de la idea de progreso global y al fin de las utopías como expectativa); pero ello no impide que se dé un auge de la vivencia por el tiempo histórico como pretérito, tal como lo vemos en las actuales fiebres de la memoria y de interés por el pasado como espectáculo. No solo no lo impide; seguramente, a modo de compensación, lo estimula.

4.

Como es sabido, esta paradoja –o esta ambigüedad– del tiempo moderno: cualitativo y lleno, cuantificado, mecánico y vacío, recorre casi todos los discursos modernos sobre el tiempo (Bergson, Husserl). Pero es Heidegger quien la ha formulado en una clave, además, claramente valorativa, o normativa. Por un lado, está la temporalidad impropia de quien está absorbido por el reloj y por el cálculo del tiempo. «Perder el tiempo y encima procurarse un reloj para ello. ¿No irrumpe ahí lo inhóspito del ser-ahí, del *Dasein*?»<sup>7</sup>: así lo expresaba en la

7. HEIDEGGER, M., *El concepto de tiempo*, Madrid, Trotta, 1998, p. 35.

conferencia sobre el *concepto de tiempo*, la cual –aun con todos los matices, y teniendo claro que no planteaba alternativas, sino dos modos inseparables de ser ahí– dejaba bien claro que la caída en el mundo cotidiano del cálculo de tiempo con el reloj –o sea, el tiempo como hábito social inculcado, que describe Norbert Elias– corresponde al modo impersonal del *man*, del «se» o el «uno». Algo impropio, frente a la temporalidad propia de quien «espera en y para el presente» porque asume por anticipado la propia muerte y «está descubierto en la correspondiente disposición de la angustia serena»: un ser que no es en el tiempo, sino que es el tiempo mismo.

No hay ninguna duda de la extraordinaria importancia de estos desarrollos de Heidegger para entender el ser (y el ser-ahí) como tiempo y la constitución temporal de la subjetividad o de la conciencia (dos palabras que él no admitiría en ningún caso). El problema es que más allá de la finura del análisis heideggeriano de la temporalidad individual, de la conciencia individual del tiempo, su rendimiento para la comprensión de la conciencia histórica es muy insuficiente. El logro de radicar la historicidad en la temporalidad, y con ello en el propio ser, queda disminuido porque Heidegger desatiende las categorías intersubjetivas que son propias de lo histórico. *Entschluss*, tradición, etc. están pensadas, en realidad, para la relación del *Dasein* con su propia existencia, y apenas valen para la ordenación de las series de cursos de acción en el mundo que se produce en el concepto de tiempo; por eso la miopía de Heidegger al asignar sin más la concepción vulgar, impropia del tiempo a la Modernidad<sup>8</sup>.

Probablemente, aunque menos radical que en Heidegger, la paradoja –o ambigüedad– en el tiempo moderno cuya hora queremos dar tiene otra formulación paralela en la experiencia de la diferencia, o la distancia, las tijeras (diría Blumenberg), la apertura entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo<sup>9</sup>. La experiencia de la imposibilidad de sincronizar esos dos tiempos es, seguramente, la gran experiencia moderna. Es una experiencia posterior a la primera guerra mundial, y es, como lo expuso Benjamin, la experiencia de la pérdida de experiencia<sup>10</sup>. Hasta entonces, se podía creer que los dos tiempos, el de la vida propia y el del mundo, eran prácticamente sincronizables, y de ello vivía gran parte del optimismo progresista más ingenuo del siglo XIX. La época anterior a la Gran Guerra, dice Blumenberg, había sido la última en que aún estaba justificado suponer la existencia de contenidos sólidos y válidos más allá incluso del cambio de generaciones; el Jaspers de antes de la guerra todavía pensaba

8. Véanse, en concreto, los §§81ss. de *Sein und Zeit*.

9. BLUMENBERG, H., *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1986. (Trad. española, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Valencia, Pre-textos, 2007).

10. BENJAMIN, W., *Erfahrung und Armut*, en: *Gesammelte Werke*, vol. 2, 1, 1977, pp. 213-219. (Trad. española del mismo volumen en ed. Abada).

que «las cosas seguirán siendo como hasta ahora para el resto de nuestro tiempo de vida»<sup>11</sup>. Después, ya no: el tiempo del mundo iba a romperse tantas veces como el tiempo de la propia vida, y no a la vez. La paranoia, por ejemplo, era querer hacer coincidir el tiempo del mundo con el tiempo de la vida, querer identificar el fin de la propia vida con el fin del mundo, y que uno y otra ascendieran o se hundieran conjuntamente<sup>12</sup>. Sería quizá exagerado decir que todo lo que ocurrió en Europa entre 1918 y 1945, o hasta los setenta, si queremos alargar hasta el fracaso definitivo del experimento soviético, fue el intento por recuperar la sincronía entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo: pero eso es lo que dice Blumenberg justamente a propósito de Hitler, el cual habría manifestado algo así en sus últimas conversaciones cuando decía que el mundo entero debía hundirse con él.

En todo caso, la conciencia histórica solo puede ser el resultado de asumir esa apertura entre el tiempo del mundo y el tiempo de la vida, o en la formulación de la ambigüedad –o paradoja– que hemos ido viendo, entre ese tiempo histórico cualitativo que permite realmente orientarse con sentido en la red de las acciones humanas y el calendario abstracto y universal con el que el mundo se racionaliza. Sería consolador pensar en un sujeto consciente –el ciudadano cosmopolita ideal– que sabe qué hora histórica es –por eso es moderno e ilustrado en el sentido de Baudelaire o Foucault–, que asume reflexivamente tanto los recuerdos y la memoria como las expectativas y las incertidumbres de un mundo en cambio –un mundo desbocado–, a la vez que vive cotidianamente el tiempo del calendario. Pero no es fácil que sea así.

Benjamin y Heidegger representan seguramente los dos intentos más potentes –en gran medida alternativos– por encontrar una conciencia adecuada del tiempo histórico después de la experiencia de la Primera Guerra Mundial –o después de la ruptura de la sincronía del tiempo del mundo y el tiempo de la vida. Ambos plantean unos fundamentos parecidos en la crítica al tiempo moderno. Pero la opción de Heidegger por un tiempo trágico propio muestra la dificultad de integrar el tiempo individual en estructuras de tiempo colectivo que no sean la mera cotidianidad impersonal, y le incapacitan, en definitiva, para decir qué hora es (ese fue, seguramente, el gran problema político de Heidegger). Benjamin, por su parte, en la opción por el tiempo alegórico, incompleto e incompletable, acertó con mucha más clarividencia en la deriva del mundo moderno y, desde luego, en la consecuencia directa del desarrollo tecnológico: una producción infinita y continua de imágenes simultáneas que se perciben con una atención distraída, donde el tiempo se reduce a instante y

11. BLUMENBERG, H., *op. cit.*, p. 82.

12. *Ibid.*, p. 72.

queda anulada la distancia temporal<sup>13</sup>. A eso ha quedado reducido el espectador televisivo de hoy. Y en qué medida el espectador televisivo que contempla la marcha del mundo en la pantalla pueda compararse con el espectador kantiano, cuya reacción entusiasmada ante los acontecimientos de Francia era un signo del progreso de la historia, sería una cuestión no menor<sup>14</sup>. En todo caso, en esas condiciones que se han dado de una alteración semejante de la conciencia del tiempo, no hay ningún presente que pueda decir hoy qué hora es. Y justo de eso se trata ahora.

13. Véase, al respecto, VILLACANA, J. L., «La construcción del tiempo», en: *Homenaje a Emilio Lledó*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011.

14. Decidir en qué medida el espectador televisivo de hoy se parece o no al espectador kantiano, que, aún refugiado en el sentimiento de lo sublime, sí tenía conciencia del tiempo, sería tarea de un estudio no menor en la percepción moderna de lo histórico.