



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

LECCIÓN INAUGURAL
Curso Académico 2020/2021

La vivencia del tiempo

Ramón Rodríguez García

Catedrático de la Facultad de Filosofía

Madrid, 2020

La vivencia del tiempo

Ramón Rodríguez García

Catedrático de la Facultad de Filosofía

Corrección, edición, diseño y maquetación
Departamento de Estudios e Imagen Corporativa. UCM

Impresión: Graficas Naranja

Índice

El concepto de vivencia y su temporalidad	9
Tiempo de la vida y vivencia del tiempo	12
Temporalidad vital e identidad personal.....	13
A. Identidad y memoria	14
B. Identidad y futuro.....	15
La estructura de la temporalidad	17
Temporalidad vital y tiempo del mundo	19
La vivencia actual del tiempo: fragmentación y aceleración	21
A. Fragmentación	22
B. Aceleración	24

Magnífico y Excelentísimo Sr. Rector, autoridades académicas, profesores, estudiantes y personal de la Universidad Complutense, señoras y señores:

No puedo por menos que comenzar agradeciendo de corazón a mi querida Facultad de Filosofía el haberme encomendado la tarea de pronunciar esta Lección Inaugural, un encargo que me honra y que supone para mí un especial motivo de orgullo. Es un agradecimiento más que añadir a la ya larga deuda de gratitud que mantengo con ella desde que el curso 1967-1968 ingresé en sus aulas. Gracias efusivas a su Claustro y a su Decano.

Hace ahora noventa años, al iniciar las conferencias que luego se harían célebres bajo el título de *Misión de la Universidad*, D. José Ortega y Gasset pronunció, como de pasada, una frase sobre el Paraninfo que hoy alberga esta ceremonia de inicio de curso, que desde siempre me produjo una honda impresión: de él decía “que rezuma la amarga tristeza de todas las capillas exclaustradas”. Les confieso a ustedes que durante todos los años -y son ya muchos- en que he asistido a múltiples actos solemnes de la vida académica en el Paraninfo, la frase de Ortega me ha perseguido implacablemente, llegando a veces a obsesionarme. ¿Por qué amarga tristeza? ¿Será, pensaba, que nuestro Paraninfo, como una ruina romántica, vierte su propia lágrima desde lo más hondo de su pasado? Pero dejaba vagar la mirada entre los escudos, las figuras y los nombres ilustres que pueblan sus muros o la dejaba caer sobre el sobrio empaque de su sillería y jamás me sentía embargado por un sentimiento que se asemejara a la amarga tristeza de Ortega. Poco a poco se fue abriendo una respuesta a través, precisamente, del trato asiduo pero no constante con el Paraninfo. Lo que este impone a quien se encuentra en él participando por dentro, como ahora nosotros, en una ceremonia académica se parece más al respeto kantiano ante la ley moral que a la tristeza por el origen perdido; es el peso de la historia acumulada durante 170 años de vida universitaria, que ha desplazado el antiguo sabor de la capilla, pero que conserva de ella el ser un espacio acotado para el símbolo,

lo que produce en nosotros ese sentimiento de distancia y de cercanía a la vez. Un sentimiento que está siempre ligado a la peculiar vivencia del tiempo que en todas las ceremonias universitarias inevitablemente surge.

Hoy tenemos un buen ejemplo de ello. Celebramos una nueva apertura del curso académico. La estructura cíclica del tiempo, la “traidora rueda del año”, como la denominaba Antonio Machado, nos impone la permanente repetición de los mismos ritos, el retorno de los mismos gestos y de las mismas palabras. La repetición engendra rutina y la rutina, tantas veces, el desinterés por lo que se supone ya sabido. Pero lo extraordinario de la experiencia humana del tiempo es que el retorno de lo mismo va unido *siempre*, hay que subrayarlo, *siempre* al inicio de algo nuevo. No hay nunca eterna repetición. En la repetición vivimos siempre lo nuevo. En cada ciclo se abre un campo de posibilidades, un horizonte despejado al que unimos todas nuestras expectativas y en el que proyectamos todas nuestras ilusiones. Esto es exactamente lo que nos ocurre hoy; en medio del ceremonial universitario, tantas veces repetido, acontece algo nuevo, o dicho con más rigor, el ceremonial celebra, mediante la repetición, lo nuevo. Es la *admiración* ante esta capacidad del ritual universitario para mostrar toda la dimensión humana del tiempo el verdadero sentimiento que el Parainfno insufla a quienes, como nosotros hoy, a él se acercan.

Pero no podemos olvidar que apenas acabamos de salir de un confinamiento extremo, nunca vivido antes, que ha supuesto una durísima experiencia en todos los órdenes. Entre las muchas cosas que podemos ver en ella hay una que quisiera destacar: que el confinamiento nos ha metido de golpe en una forzosa vivencia del tiempo. Pues ha puesto de relieve, como pocas veces en la vida, *el peso del tiempo*. Esta extraordinaria expresión, el peso del tiempo, ha cobrado en estos meses literal realidad. Hemos vivido, podríamos decir, oprimidos por el tiempo, que nos ha mostrado todo su poder y toda su fuerza en la vida humana. No solo nos ha obligado a tener presente como nunca la medida objetiva del tiempo, el calendario (¿cuánto durará, en qué fecha se acabará?), sino que nos ha obligado -otra magnífica expresión- a *llenar el tiempo*. La experiencia del tiempo ha tenido dos caras. De un lado ha proseguido, incluso acentuada en el caso de los padres que tenían que teletrabajar y atender a sus hijos, la de la vida normal -la de la antigua, no la de esa sospechosa nueva normalidad- en la que las tareas habituales, casi siempre excesivas, en las que estamos embarcados, dan lugar a esa vivencia del tiempo que expresa la más corriente de todas las frases que usamos en la vida cotidiana y de la que luego hablaremos: “no me da tiempo”, “no tengo tiempo”; la falta de tiempo es desde luego una forma de sentir su presión, pero no es la única. La falta de tiempo en la vida normal no patentiza

un tiempo escaso sino un exceso de actividades sujetas a un calendario o a un horario. No es el tiempo en sí mismo lo que oprime sino la necesidad de embutir en una jornada una multitud de tareas. La gestión del tiempo o de la agenda, que aquí se impone, produce la impresión de que luchamos con un tiempo objetivo, el horario, el calendario, que nos esclaviza.

Es esta ilusión lo que se derrumba en la otra experiencia del tiempo habida en el confinamiento, pues justamente lo que algunos teníamos, y de sobra, era tiempo. Por eso teníamos que llenarlo. Qué experiencia tan extraña, tenemos tiempo de sobra y justamente entonces es cuando el tiempo nos pesa, cuando lo sentimos como una carga. La experiencia de tener que llenar el tiempo tiene por eso un gran valor revelativo, pues ese tiempo que hay que llenar no aparece ya como una instancia objetiva que nos obliga y a la que tenemos que atenernos; los horarios e incluso el calendario perdían su fuerza obligante y dejaban incluso de tener significado (¡cuántas veces, durante el encierro, no sabíamos ni en qué día estábamos!). Ese tiempo que hay que llenar no es una magnitud externa objetiva que permanece indiferente a nuestra experiencia, no es ni siquiera el tiempo del calendario, es el tiempo del que está hecha la vida humana, la materia del decurso vital. *Lo que aquí se revela es una identidad fundamental entre tiempo y vida humana*: llenar el tiempo no significa otra cosa que dar contenido a la vida, tener que hacer algo con nosotros mismos. Y eso ya no depende del calendario. Liberarnos del peso del calendario no nos libera del peso -a veces muy liviano, a veces muy duro- de llenar el tiempo de la vida.

Es de esta experiencia del tiempo de la vida, del tiempo vivido por cada uno de nosotros, sobre la que querría reflexionar brevemente en lo que sigue.

El concepto de vivencia y su temporalidad

La palabra *vivencia* es un término técnico de la filosofía desde el último tercio del siglo XIX. Tiene por tanto unas connotaciones muy precisas en las que conviene reparar para no proyectar sobre ella la rápida condena de que mienta algo meramente subjetivo, psicológico o privado. Fue Wilhelm Dilthey el pensador que formó el concepto técnico *Erlebnis* a partir del verbo *erleben* (vivir en sentido transitivo) y su traducción por “vivencia”, llevada a cabo por Ortega y Gasset en los años veinte, la introdujo en la lengua filosófica española y de ahí se extendió rápidamente a la lengua cotidiana.

Dilthey acuñó la palabra en un contexto claramente epistemológico, el de la fundamentación de las “ciencias del espíritu” (hoy diríamos humanidades, más que ciencias humanas), como un recurso destinado a proveer de un anclaje al saber de las acciones humanas en la historia. Los hechos históricos (acontecimientos, instituciones, formas jurídicas, arte, etc.), tantas veces extraños e incomprensibles, requieren para su entendimiento retrotraerlos a la vida humana que los ha producido. Los hechos históricos no son hechos brutos, son hechos significativos y el dato significativo primario es para Dilthey la vivencia. Es de ella de donde brota, en último extremo, la significación de los hechos históricos. La vivencia es lo inmediatamente dado en el curso vital, todo momento distinguible en este curso es una vivencia (esta percepción concreta, este recuerdo, este proyecto que diseño). Pero a diferencia de los *sense-data* de la tradición empirista, puras impresiones carentes aún de significado, la vivencia es una unidad de significado, una compleción de sentido: el sujeto que la vive tiene en ella experiencia de algo, comprende algo del mundo y de sí mismo en él.

La fenomenología, que irrumpe en la filosofía a principios del siglo XX con las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, desprende el concepto de vivencia de la problemática específica de las ciencias del espíritu, pero la mantiene como la sede de lo primariamente dado, como el dato elemental en el que se registra la aparición del sentido, el “fenómeno”, a partir de cuyo análisis se hace posible, a la manera cartesiana, la fundamentación radical del conocimiento.

El contexto epistemológico en el que se mueve el inicial uso filosófico del concepto de vivencia muestra bien a las claras que su sentido es opuesto a la idea de reclusión en una experiencia privada e incapaz de comunicación intersubjetiva, como a veces se le acusa. Por el contrario, es el índice y la base de la experiencia humana tal como esta es experimentada por el agente que la vive. No

es este el lugar para entrar en la querrela epistemológica entre lo que la filosofía anglosajona suele llamar las perspectivas de la primera y de la tercera persona. Solo es necesario subrayar que cuando hablamos ahora de *vivencia* del tiempo apuntamos a una experiencia compartida, que posee una estructura analizable y que, como tal, se deja comunicar como cualquier enunciado objetivo.

Pero para ello se hace necesario destacar tres caracteres esenciales de la vivencia. La vivencia, decía, es un momento distinguible en el curso de la vida consciente en virtud de su significado, esto es, en virtud del sentido que aparece en ella. Veo esta mesa, recuerdo una discusión, me repugna un olor, preparo un examen. En toda vivencia hay algo que se muestra, que aparece en primer término (la mesa, la discusión, etc.) -lo que el lenguaje técnico de la fenomenología llama objeto intencional- e inseparablemente unido a ello, un darnos cuenta de ese mismo aparecer. Si yo no me diera cuenta de que veo la mesa, no la vería. Es esta percepción inmanente de sí misma lo que constituye propiamente la vivencia, lo que la hace ser el acto de una *vida* y no un puro suceso físico, pues toda vida se siente a sí misma, siente su propio sentir¹. Esta doble cara de toda vivencia es determinante para su análisis.

Una vivencia, sin embargo, no se da nunca aislada. La determinación de la doble cara que acabamos de hacer es producto de un análisis estático, que no repara en otro aspecto fundamental, el tercero, de toda vivencia: que es siempre un *momento* de un decurso. Cuando analizamos una vivencia por poseer un significado determinado nos fijamos solo en este y omitimos que es un momento, es decir, que está integrada en un fluir temporal, que está siempre antecedida y seguida por otras. Y esto plantea un problema decisivo: *¿cuál es la estructura de ese flujo temporal en que se integra la vivencia? ¿Cuál es la forma de integración de cada vivencia con las anteriores y posteriores?* Una imagen podemos descartar rápidamente: la del curso vital como una pura yuxtaposición de vivencias, como si cada vivencia fuera temporal tan solo por ocupar un momento del fluir; momento que sería homogéneo al de cualquier otra y por tanto indiferente para su significado, porque el momento de la vivencia, al no guardar relación interna con otras, no la determinaría propiamente. Su temporalidad no supondría una trabazón interna, sino el mero pasar de una sucesión. Es bastante evidente que la temporalidad de la vida humana no tiene ese carácter de mera sucesión, de permanente caleidoscopio de vivencias que se siguen rápidamente sin dejar huella y sin conexión perceptible entre ellas. Hay que pensarla de otra manera.

1. Ya Aristóteles había puesto de manifiesto este hecho elemental de que cualquier sentido siente su propio sentir y que este sentirse a sí mismo se identifica con el ser de la vida. Cfr. *Ética a Nicómaco*, IX, 117^a 29-30.

Ya a finales del siglo XIX, Dilthey y Bergson, cada uno a su manera, mostraron cómo el tiempo de la vida es indiscernible de la conexión interna de las vivencias. Bergson puso de relieve, con gran eficacia, que la representación del flujo de las vivencias como una yuxtaposición en el medio homogéneo del tiempo es la negación misma de la temporalidad vivida, pues para representarnos un estado de conciencia como siguiendo a otro tenemos que percibirlos simultáneamente, convirtiendo el decurso temporal -la duración real- del antes y el después en un estar uno junto al otro. El presente se ve como contiguo al pasado y al futuro, en una especie de percepción simultánea de los tres, más propia de la percepción de las partes en el espacio que del modo como la vida real de la conciencia vive la implicación de presente, pasado y futuro. En la vida de la conciencia no hay ninguna simultaneidad entre las vivencias, por eso su diferenciación y el orden de la sucesión no es el de la línea recta que se prolonga sin fin.

Por su parte, si algo se esforzó Dilthey en destacar a lo largo de toda su obra es el fenómeno esencial de la *trama de la vida* (*Zusammenhang des Lebens*), el hecho de que todas las vivencias del curso de la vida están internamente conectadas mediante relaciones específicas, que podemos llamar de significación vital, porque no se trata de implicaciones lógicas abstractas, meramente conceptuales, sino de relaciones de valor, sentido y finalidad. Si ahora la vivencia de esta lección en la que estoy inmerso ocupa mi momento presente, el curso del tiempo no la separa de momentos anteriores, como si su mera posición temporal en el pasado los inhabilitara para formar parte del presente; por el contrario ella es la concentración de múltiples vivencias de las que es un desarrollo explícito y con las que guarda una conexión real de sentido. Unas vivencias que, a su vez, cuando eran vividas en la inmediatez del presente, recibían su sentido, es decir, su realidad vital, de la expectativa de este momento que ahora vivimos. Es esta conexión entre estados de conciencia lo que define la idea de vivencia: “Lo que de este modo forma en el flujo del tiempo una unidad en la presencia porque tiene un significado unitario, es la unidad mínima que podemos denominar vivencia”². El curso vital va trazando un tejido entre las vivencias porque ellas mismas contienen ya lazos de conexión.

Tanto Bergson como Dilthey han querido que la filosofía prestara atención a esta peculiar conexión, a este entrelazamiento cualitativo, es decir, significativo, de la multiplicidad de estados de la vida consciente, no para superponer al tiempo una estructura estática, un entramado eidético, sino, al revés, para destacar *la forma propia de temporalidad que esa conexión implica* y que obliga al pensamiento a

2. Wilhelm Dilthey, *Esbozos para una crítica de la razón histórica*. En *Dos escritos sobre hermenéutica*, Madrid, Istmo, 200, p. 119.

atenerse a lo que ella muestra y a no tomar como única guía para su comprensión la idea del tiempo como sucesión de instantes homogéneos.

Tiempo de la vida y vivencia del tiempo

Se abre así la perspectiva de un *tiempo de la vida* específicamente diferenciado del tiempo del mundo, cuyo esquema es la sucesión de pasado, presente y futuro como secuencia incesante de instantes homogéneos. Con esta expresión, “tiempo de la vida”, podemos, sin embargo, entender dos cosas diferentes: la específica forma de temporalidad que comporta la trama de las vivencias del flujo vital, de la que venimos hablando, pero también el trecho de tiempo comprendido entre el nacimiento y la muerte, en el cual, obviamente, se desarrolla la temporalidad vital. El segundo es cuantitativamente medible en años, meses y días, pero esa medida no dice nada sobre la consistencia de la temporalidad misma del curso de vivencias, salvo, tal vez, cuando la estimación *valorativa* de esa duración medida se proyecta sobre la trama de vivencias y reorganiza su conexión en una nueva experiencia del tiempo. Es lo que expresa la vieja experiencia humana de la desproporción entre el corto tiempo de la vida y el infinito tiempo del mundo, que seguirá impertérrito cuando nosotros ya no estemos. Pero nos engañaríamos si creyéramos que la idea de la brevedad de la vida es solo el neutro resultado de esa comparación, una pura constatación de que el tiempo del mundo sigue tras la muerte observada de nuestros semejantes. La brevedad de la vida es una vivencia que nace de la propia temporalidad vital, en la que la inagotable sucesión de deseos y la constante adopción de tareas, en sí mismas sin fin, se confrontan con la conciencia anticipada de la muerte como su abrupto final. *Ars longa, vita brevis*. La comparación con el tiempo del mundo refuerza esta vivencia interna de la brevedad de la vida y determina una vivencia del tiempo que ha sido modulada de múltiples formas por los filósofos desde la Antigüedad clásica y por las grandes religiones³.

La vivencia del tiempo articula, pues, claramente los dos tiempos, el del mundo y el de la vida. En toda vivencia se vive algo del mundo y ese vivir es temporal, en el doble sentido de que se da en un momento del tiempo objetivo del mundo y de que forma parte del flujo de la conciencia por el que se conecta significativamente con otras vivencias. Cuando hablamos de una *vivencia del tiempo* se plantean

3. En su gran libro *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Valencia, Pre-textos, 2007, Hans Blumenberg ha desmenuzado históricamente esta vivencia de la disimetría entre ambos tiempos sirviéndose de la metáfora de la “apertura de las tijeras del tiempo” en la que la hoja del tiempo de la vida se separa progresivamente de la hoja del tiempo del mundo.

problemas de una extraordinaria complejidad; de entrada se produce una inevitable circularidad: la vivencia del tiempo (genitivo objetivo), cuyo objeto, lo vivido, es el tiempo, es ella misma temporal, supone lo que vive. ¿Son el mismo tiempo el tiempo-objeto vivido y la temporalidad interna de la vivencia? Pero además, si pensamos en el tiempo-objeto, nuestra perplejidad aumenta: si lo más específico del tiempo es el fluir, el pasar, ¿vivimos alguna vez el puro pasar, el puro flujo del tiempo? Si acudimos a una típica experiencia del paso del tiempo, cuando, por ejemplo, vemos a un amigo tras muchos años de ausencia y decimos: “¿cómo pasa el tiempo!”, lo que vemos es un rostro envejecido, pero no el paso del tiempo; y sin embargo hay algo de verdad en esa expresión que nos permite decir que vivimos el paso del tiempo. Percibimos las huellas del paso del tiempo en estados determinados de nuestro cuerpo o en el de otros, pero no el pasar mismo. Es lo mismo que acontece con el reloj: el movimiento de las agujas, que sólo percibimos en el segundero, es el movimiento de un cuerpo en el espacio, pero no el paso del tiempo, que, para poder percibirlo, lo figuramos en el espacio. La vivencia del tiempo no nos presenta nunca el tiempo como un objeto, como algo perceptible, que pudiéramos claramente ver y describir como hacemos con las cosas del mundo. La vivencia del tiempo es siempre indirecta, elusiva y huidiza, pero sin embargo nada hay más real en la vida humana, que está hecha de tiempo⁴.

La vivencia del tiempo encierra, pues, esos dos momentos: la temporalidad constitutiva del curso de vivencias, el tiempo de la vida, y el tiempo objetivo que vivimos en nuestro trato con el mundo. Empecemos por el primero.

Temporalidad vital e identidad personal

El tiempo de la vida es primariamente la temporalidad específica con que se organiza el entrelazamiento de las vivencias del curso vital⁵. Que esta conexión temporal es la forma propia de realidad de la vida humana lo podemos ver en

4. Por eso Dilthey no pudo aceptar nunca la doctrina kantiana de la idealidad trascendental del tiempo, que a su entender diluía en apariencia la realidad vivida: “Considerar la vida como apariencia es una *contradictio in adjecto*: porque en el curso de la vida, en el crecimiento desde el pasado y en la proyección hacia el futuro radican las realidades que constituyen el nexo efectivo y el valor de nuestra vida” (“El sueño de Dilthey”, en *Obras*, I, p. XIX.).

5. La llamo temporalidad *vivida* porque lo que propiamente se vive es la vida de cada cual. Al verbo vivir la gramática tradicional solo le reconocía un *acusativo interno*: vivir la vida; solo en ese caso era un verbo transitivo. Ahora, con la extensión generalizada del término vivencia, se vive no solo el propio decurso vital, sino un espectáculo, una ciudad, una cena, en una palabra, sucesos del mundo. Husserl, de manera acorde con el uso tradicional, reservaba el verbo vivir para la vivencia y sus ingredientes pero no para el objeto intencional: se vive la vivencia, pero no lo que aparece en ella, el objeto; este no es vivido, sino percibido. Heidegger, sin embargo, se acerca mucho más al uso actual.

el hecho de que la filosofía ha visto desde antiguo una relación esencial entre el tiempo de la vida y la identidad personal: el concepto que más y mejor expresa lo que somos, nuestra identidad, quién soy yo, está ineludiblemente ligado a la temporalidad. Incluso la sociología actual -luego lo veremos más de cerca- ha hecho de la relación entre vivencia del tiempo e identidad uno de sus temas más acuciantes. Seguir el hilo conductor de la identidad permite apreciar mejor la textura temporal de la vida.

A. Identidad y memoria

Cuando se piensa en la necesidad de ligar la identidad al tiempo, lo primero que siempre acude a nuestra mente es el papel que juega el pasado a través de su retención en la memoria. El vínculo entre identidad y memoria es, desde antiguo, un factor decisivo en los intentos de pensar el ser sí mismo del individuo humano. En algunos casos, como en la tradición empirista, la memoria es la fuente genuina de la identidad. Quizá el caso más ilustrativo es el de Locke. La identidad personal pende de ese darnos cuenta de nuestros actos (sentir, percibir, desear, etc.) y es en esta conciencia de sí, como señalaba Locke⁶, en lo que consiste el sí mismo que somos: si no nos diéramos cuenta de nuestros propios comportamientos, no habría base alguna para decir “yo”. Pero como ese yo es instantáneo, presente ahora, no es posible, sólo por él, hablar de identidad del yo. La fugacidad de esos yoes sucesivos sin una continuidad en el darse cuenta haría imposible la identidad. Esta implica que esa conciencia de sí se mantenga en la diversidad de estados y la dificultad fundamental que aquí se abre, de nuevo siguiendo a Locke, es que el olvido interrumpe la continuidad de la conciencia de sí, de forma que no puedo mantenerla en todas y cada una de las acciones que han acontecido a lo largo de la vida. Pero precisamente por ello, y a pesar de sus debilidades, es la capacidad de la memoria de prolongar la conciencia de sí mismo en actos diversos lo que funda la identidad: es posible repetir la acción o el pensamiento pasados con la misma conciencia de sí que la idea presente: es ese mismo “sí mismo” el responsable de la identidad personal. Esta llega, pues, cuanto y hasta donde alcanza la memoria. La presencia de esa ausencia que es el pasado es lo que garantiza la conciencia de ser uno mismo y poder decir yo.

Pero esta consideración de la memoria es puramente formal; es, desde luego, evidente que sin la posibilidad de la conciencia presente de nuestros actos pasados no podría saber quién soy: el mantenimiento de la autoconciencia es condición de la identidad; pero eso no basta para entender la temporalidad de la memoria.

6. J. Locke: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, libro II, cap. 27, §9.

La memoria, como bien sabemos, es selectiva. Y eso significa dos cosas: 1) Que está unida indisolublemente al olvido, de manera que recordar significa a la vez no recordar; si recordáramos absolutamente todo, si todo el pasado vivido pudiera hacerse presente, estaríamos de tal manera embargados en él, que difícilmente lo distinguiríamos del presente. La idea misma de recordar supone ineludiblemente que hay momentos pasados que no podemos recordar. El olvido es parte esencial de la memoria. 2) Que la memoria no mantiene los actos pasados en una secuencia temporal lineal; no se trata solo de que confundamos la anterioridad o posterioridad cronológica de unos actos con otros, es que la memoria entrelaza vivencias pasadas en virtud de su significado vital: selecciona unas vivencias y las relaciona con otras sin que sea el tiempo cronológico quien las relacione, por el contrario, pueden estar muy distantes en él. Lo que la memoria dibuja es un tiempo propio, que no se identifica con el tiempo cronológico; se parece más a un proceso vital en el que el pasado madura en un presente, que pesa en él, que tiene efectos en él; por eso no puede ser representado con la secuencia lineal del paso del tiempo en el que lo pasado, pasado está. Lo que la persona es, su identidad, tiene que ver con este tiempo peculiar de la memoria, no solo con el mantenimiento de la autoconciencia.

B. Identidad y futuro

¿Pero basta la posibilidad de prolongar hacia atrás la conciencia de sí y esa temporalidad de la memoria para asentar la idea de un sí mismo idéntico? ¿Qué pasa con el futuro, es irrelevante para lo que las personas son? El hecho es que precisamente esa continuidad, que parece garantizar la memoria, no resulta posible pensarla sin atender a la relación con el futuro, relación que afecta a todos nuestros actos, *incluidos los que miran a la reproducción del pasado.*

En los inicios de la modernidad, a comienzos del siglo XVII, encontramos una de las más enfáticas y rotundas declaraciones de conciencia de la propia identidad que ha producido la cultura de Occidente. Despreciando el oráculo de Delfos, que proponía como tarea de toda una vida el imperativo “conócete a ti mismo”, Don Quijote afirma sin sombra de duda a quien quería sacarle de su engaño y devolverle a su papel de Alonso Quijano: “Yo sé quién soy y sé que puedo ser no solo los que he dicho, sino todos los doce pares de Francia y aun todos los nueve de la Fama, pues a todas las hazañas que ellos todos juntos y cada uno por sí hicieron, se aventajarán las mías”⁷. ¿De dónde proviene esta certeza de la propia identidad, este saber adecuado de sí mismo? Si nos fijamos en el texto

7. M. De Cervantes: *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Parte I, cap. V.

de Cervantes, el discurso de Don Quijote no aduce ningún tipo de rasgos de su carácter, ni alude a sus hábitos o costumbres personales, ni siquiera a su figura socialmente reconocible. El “sé quién soy” no contiene sólo una negativa a aceptar la distinción apariencia/realidad, quimera/sensatez que obra en quien procura volverle a la cordura de su pasado como Alonso Quijano; contiene ante todo un desprendimiento radical de todo lo que ya se es, sean estructuras psicológicas o papeles sociales, incluso el propio pasado, pues el caballero andante, a diferencia del héroe clásico, no se define ya sólo por las hazañas realizadas (“el que conquistó Troya”, “el que recuperó el vellocino de oro”), sino por las hazañas futuras, las que *puede* realizar; es esta apertura y disponibilidad para la hazaña posible lo que constituye al caballero andante y no sólo su pasado glorioso. Don Quijote liga su identidad, no a lo que es o ha sido, sino a lo que puede ser. El proyecto de sí, la tensión vigilante hacia el futuro es lo que despierta su conciencia de la propia identidad.

Naturalmente no se trata del futuro como puro momento abstracto del tiempo. No es ese trecho de tiempo que vendrá después y que sigue a este momento de la vida. El “futuro” está vinculado a la figura de sí mismo que la decisión del héroe sostiene. Es esta figura, como ser sí mismo *posible*, como literalmente por-venir, lo que conforma el futuro al que tiende la persona toda de Don Quijote. La declaración del héroe manchego invierte la célebre frase de Hegel, *Wesen ist was gewesen ist*, que hace de la esencia lo que desde siempre ya se ha sido, y muestra que el pasado no define lo que la persona es; el futuro imaginado al que tiende la voluntad inquebrantable de Don Quijote es quien realmente le hace ser quien es. Es el proyecto de sí mismo hacia ese futuro posible lo que Don Quijote siente como lo más suyo, lo más propio, por tanto lo que quiere que los demás vean en él. De esta forma, su propio pasado, lo que ya ha sido, resulta refigurado, retomado y absorbido por la tensión hacia el futuro, que le da constantemente una luz nueva. “Yo sé quién soy y sé que puedo ser (los doce pares de Francia)” debe ser leído como una única declaración de identidad, porque la certeza de sí mismo que expresa la primera frase sólo se entiende desde la segunda.

Pero la enfática vinculación de la identidad a la posibilidad abierta del futuro no pone fuera de juego a la memoria, no significa despreciar su papel en la fragua de la identidad. Precisamente porque Don Quijote sabe -y en esto no se diferencia de los héroes clásicos- que lo que queda en la memoria son las grandes proezas, se propone, como única meta, realizarlas, a la espera de que su realización le identifique y su recuerdo vaya más allá de él mismo y permanezca más allá de su muerte. Lo que enseña la condición de D. Quijote es que el ser humano es un ser esencialmente volcado hacia el futuro, en el que el proyecto de posibilidades

articula el decurso de la vida. Por eso la memoria, esa mirada hacia atrás que trae al presente de la conciencia lo ya pasado, es indisociable del despertar de posibilidades: lo recordado es siempre aquello que *queríamos o nos gustaría* recuperar, evitar, repetir, olvidar, etc. Incluso la nostalgia unida a tantas vivencias del pasado solo es posible por la conciencia de que lo recordado *no volverá*. Sin la perspectiva del futuro no hay nostalgia. El proyecto del héroe *-dejar en la memoria sus hazañas-* es la más radical manera de contar con el futuro.

La estructura de la temporalidad

El análisis de la identidad, que la figura de Don Quijote nos ha permitido, ha sacado a la luz la temporalidad implícita que es la textura de la identidad. El héroe cervantino tiene una conciencia explícita de la fuente de donde proviene su certeza de sí, pero no es imprescindible esa conciencia clara de su figura por venir para que el futuro, como movimiento desde el sí mismo que soy hacia el sí mismo posible, sea un terreno esencial para la constitución de la propia identidad. El tiempo que en este movimiento se insinúa es vital para comprender la temporalidad de la que está hecha la vida humana.

Y es que, en efecto, ese tiempo tiene poco que ver con el tiempo como puro flujo en el que se suceden unos a otros, en secuencia lineal, los diversos estados del alma. El tiempo de la identidad no es ese tiempo de la sucesión homogénea, lo que no quita que el esquema de la sucesión objetiva rija el tiempo común en que se dan todos los fenómenos, y que también en él pensemos el tiempo de la realización de la identidad. Es un tiempo en el que sus momentos, pasado, presente y futuro, guardan unas relaciones de mutua implicación que no son comprensibles si se parte de una sucesión en la que el ahora presente divide a lo que ya quedó atrás de lo que va a venir a continuación. El *proceso* en que se forma la identidad -y esto es esencial porque la identidad, como hemos visto a propósito de Don Quijote, no está dada de antemano, sino que tiene que ser mantenida-, lejos de ser un despliegue lineal y progresivo, supone la reversión del futuro sobre el pasado y la conformación del presente a partir de ella. Y es que la temporalidad que la identidad supone no puede ser el neutro fluir del tiempo cósmico, sino una temporalidad *significativa*, en la que sus momentos no son más que abstractamente separables del sentido que constituyen para el individuo humano que los vive. Lo que soy significativamente (lo que puedo decir de mí *ahora*) es ininteligible sin la distensión hacia la figura de mí mismo a la que tiendo y desde la que constantemente reinterpreto lo que ya he sido. El pasado

se torna significativo, deviene pasado vivo y no algo simplemente ya sucedido, en virtud de esa reinterpretación constante, que lo abre a la comprensión de su sentido y lo integra en el proyecto implícito de sí mismo que este movimiento de la temporalidad va dibujando. Lo que llamamos el presente, el ahora en que el mundo y nosotros mismos nos encontramos, es el momento en que las cosas se nos hacen presentes, y ello significa accesibles, inteligibles, lo cual implica la conjunción de la expectativa y de la experiencia pasada, que ella recoge. El ahora presente es la concentración de la posibilidad a la que tiendo y del pasado que se retoma, cuyo resultado es el hacerse presente del mundo y de uno mismo. La presencia con sentido del mundo es obra de este presente vivo, que encierra en sí toda la estructura de este entrelazamiento temporal propio del hacerse a sí mismo que es la vida humana⁸.

Esta breve parada en la relación entre la identidad personal y el tiempo no tenía otro objeto que poner a la vista cómo el concepto que expresa justamente lo que el individuo humano es, su ser persona y no cosa, implica una forma propia de temporalidad, que es el tiempo real del que está hecha la vida humana. Reparemos un momento en este “estar hecha”. En efecto, la temporalidad es como el hilo con el que se teje la trama de la vida, el material del que se hace, pero a la vez es la *forma del hacerse*, del proceso o desarrollo en que se gesta la vida de cada ser humano. Lo que me interesa ahora destacar es que esa temporalidad que hemos someramente visto, en la que lo más decisivo es la peculiar implicación mutua de los momentos del tiempo, pasado, presente y futuro, frente a su yuxtaposición en una sucesión homogénea, es la estructura básica en la que arraigan las vivencias del tiempo. La vivencia humana del tiempo, supone esa implicación, que es su telón de fondo.

Pero no es una estructura rígida: la implicación de los momentos varía y se concreta de manera diferente en función del significado de las vivencias que son siempre *vivencias del mundo*, conciencia de nuestras acciones en él. Es preciso recalcar que la estructura temporal del vivir humano no es algo “interior” contrapuesto al exterior del mundo. La oposición interior/exterior no tiene aquí sentido, pues la vivencia no se vive solo a sí misma sino que es siempre vivencia de algo que no es ella misma, los objetos del mundo y nuestras acciones en él. Ya en varias ocasiones he señalado que es significativa, es decir, que es inseparable del sentido que el sujeto temporal vive en sus actos, un sentido que remite inmediatamente al mundo. Lo cual nos lleva a decir que la temporalidad, en cuanto trama interna de la vida, en cuanto estructura del hacerse vital, necesita

8. Lo que Heidegger llamaba el carácter *extático* de la temporalidad no es otra cosa que ese entrelazamiento, que es posible porque cada uno de sus momentos apunta hacia fuera de sí mismo.

del tiempo objetivo del mundo, no puede ejercerse sin él. Precisamente porque no es más que la *forma* de la gestación de la vida, necesita darse un contenido, que solo puede provenir del mundo.

Temporalidad vital y tiempo del mundo

¿A qué me refiero con el tiempo del mundo? Todas las acciones y pensamientos humanos se toman tiempo, no en el sentido de que duran en el tiempo, de que se extienden en una porción de tiempo, ni tampoco en el sentido de que se integran en la temporalidad vital, sino de que *cuentan con* el tiempo como un elemento esencial. Si me propongo realizar un viaje cuento con el tiempo que durará y con el tiempo que falta para él; si llamo por teléfono, comunico y miro impaciente el reloj, veo que no llego a tiempo de dar la noticia que deseo; si tengo una labor importante que realizar y es mucho el trabajo, siento que me falta tiempo y que tengo que quitar tiempo a otras ocupaciones. Llegar a tiempo, tener o faltar tiempo, perder el tiempo, etc., son expresiones habituales que expresan una relación con el tiempo que no es la de la gestación vital. El tiempo implica aquí una dimensión objetiva por la que nos regimos y a la que nos adaptamos, pero que dista mucho de identificarse con la abstracta sucesión del tiempo cósmico. Heidegger tiene perfecta razón cuando, al hilo de una fenomenología del uso del reloj, muestra que el tiempo con el que contamos es siempre un “tiempo para”: el tiempo que nos falta para terminar la clase, el que perdemos sin hacer nada y podíamos dedicar a otra cosa, el que se nos hace eterno mientras esperamos a alguien, etc. En virtud de este tener que contar con el tiempo acudimos al reloj y no al revés. El poder del reloj sobre nosotros proviene de que se lo damos, de que le damos un tiempo para que nos lo marque. El reloj, en cuanto objeto que nos sirve para medir el tiempo, responde, antes que a un abstracto deseo de medición objetiva, a la necesidad de tener una pauta para nuestro constante *contar con el tiempo*. Esa pauta se puede hacer cada vez más exacta e intersubjetiva, pero se origina en el humano contar con el tiempo. Un tiempo que, siguiendo a Heidegger, podemos denominar *tiempo del mundo* porque, en cuanto “tiempo para”, está directa e inmediatamente unido a la trama de sentido que es el mundo. Operar con el tiempo en mil diversas facetas, como diariamente hacemos, es una forma de ese contar con el tiempo en el que se desarrolla el teatro de la vida.

Contar con el tiempo es la fórmula que mejor expresa la experiencia humana del tiempo, pues muestra que esta es siempre una articulación entre la temporalidad

vital y el tiempo del mundo. En ella nos abrimos a la complejidad del tiempo del mundo, y a partir de ella nos percatamos de la diversidad de los tiempos objetivos: naturales, sociales, políticos técnicos, institucionales, etc., que tienen su ritmo propio y con los que el tiempo de la vida no puede no contar. Y a su vez se hace evidente que la temporalidad de la trama vital depende del tiempo del mundo, que tiene una capacidad de incidir sobre ella y modificarla.

Pero con todo, la relación entre la temporalidad vital y el tiempo del mundo no se deja fácilmente entender. Sabemos que aquélla tiene que contar con este, que a su vez recibe su fuerza de la temporalidad que remite a él. Pero no por ello resulta mínimamente aclarado el asunto. Hay una magnífica y enigmática expresión que puede servirnos a este propósito: *dar tiempo al tiempo*. ¿Qué significa este tiempo que recibe tiempo? Quizá podamos ver en esta redundancia una indicación de una doble posibilidad de pensar la relación aludida:

- A. Si la pensamos desde la temporalidad vital, que juega ahora el papel del tiempo receptor, significa que ella, que necesita contar con el tiempo público o mundano, no se identifica con él y no puede por ello recibir de él el ritmo de su propia maduración; esta necesita tiempo, un tiempo del mundo con el que operar y que no violente o apesure su ritmo propio; de ahí la elasticidad y la calma que parece llevar consigo el don del tiempo que contiene la frase⁹.
- B. Recíprocamente, la temporalidad propia del hacerse vital tiene que dar tiempo al tiempo del mundo; el trato con el tiempo del mundo que significa el contar con él pone de manifiesto su objetividad, su consistencia y su resistencia: el mundo tiene su tiempo *público*, el *tempo* propio de las relaciones sociales, de los procesos de todo orden (técnicos, económicos, naturales, etc.) en medio de los cuales se desarrolla la vida humana. Contar con él no significa esforzarse por apresurarlo o ralentizarlo en función del proyecto personal, sino percibir la fuerza y el ritmo de las cosas. Es con este tiempo con el que contamos y por eso hay que darle *su* tiempo.

Ambas posibilidades denotan una interna relación entre ambas formas de tiempo, relación que no anula sino que mantiene una insuprimible diferencia entre ellas, y que constituye el ámbito en que acontece la vida humana y el terreno en el que se fragua su identidad. De ahí que los cambios en la estructura del mundo y en el tiempo propio de sus procesos la afecten de lleno.

9. Este es probablemente el sentido de la soledad de Antonio Machado: *Demos tiempo al tiempo/ para que el vaso rebose/ hay que llenarlo primero*.

La vivencia actual del tiempo: fragmentación y aceleración

A partir de esta compleja articulación del tiempo de la vida y el tiempo del mundo a la que nos ha guiado la frase “dar tiempo al tiempo”, podemos acercarnos a algunas de las vivencias humanas del tiempo que más se imponen en el mundo que nos ha tocado vivir: la fragmentación y la aceleración del tiempo, a las que la sociología actual ha dedicado numerosas páginas¹⁰. Lo que más une esta forma contemporánea de sociología con la fenomenología de la experiencia del tiempo, que estoy tratando de practicar aquí, es la convicción de que “la experiencia, incluso la experiencia cotidiana, debería proporcionar el punto de partida para el análisis sociológico y crítico”¹¹. La legitimidad que, como dato primario, concede a la experiencia del tiempo tal como la vive el sujeto que actúa en su concreto mundo es un terreno de encuentro y de diálogo con el análisis fenomenológico hermenéutico, que permite comprender bien, a partir de él, los diferentes trayectos y los respectivos resultados. No es este el lugar para entrar en esas diferencias, tan solo querría mencionar que el paso desde el punto de partida hacia las “razones estructurales”, que ambos practican, apunta a diferencias analíticas importantes: mientras que el análisis fenomenológico trata de establecer la estructura *inmanente* de esa experiencia para entender desde ella sus posibles modificaciones, el análisis sociológico se centra de inmediato en indagar la estructura social e institucional en la que la experiencia se inserta y *de la que, a su entender, se deriva causalmente*. Aplicado a nuestro caso, esto quiere decir que la temporalidad vital, con la manera propia de entrelazarse los momentos del tiempo que el proceder fenomenológico revela, es la estructura básica que hace inteligible las concretas vivencias del tiempo y, a la vez, lo que permite entender que puedan ser influidas por los procesos temporales de las instituciones sociales. No establece por tanto una relación causal entre ambas formas de tiempo, innecesaria para su inteligibilidad.

Esta última cuestión es la que querría abordar ahora para concluir. Para ello tomaré como objeto de consideración dos de las vivencias del tiempo más generalizadas de nuestra época: *la discontinuidad o fragmentación del tiempo y la*

10. Cfr. Richard Sennet, *La corrosión del carácter*, Madrid, Anagrama, 2000; Ulrich Beck, *Un nuevo mundo feliz. La precarización del trabajo en la era de la globalización*, Barcelona, Paidós, 2000. Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1997; Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós, 1997; Zygmunt Baumann, *Modernidad líquida*, México, FCE, 2003; Hartmut Rosa, *Alienación y aceleración: hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, México, UNAM, 2016.

11. “Alienación, aceleración, resonancia y buena vida. Entrevista a Hartmut Rosa”, *Revista colombiana de sociología*, vol. 41, no.2, Bogotá, jul./dic.2018.

aceleración constante. Es indiscutible que estas experiencias del tiempo responden a las circunstancias sociales en las que se realiza hoy la vida humana de la mayoría de la gente en los países inmersos en la globalización. Richard Sennet, en un célebre libro, ha destacado que “es la dimensión temporal del nuevo capitalismo, más que la transmisión de datos de la alta tecnología, los mercados bursátiles globales o el libre comercio, lo que más directamente afecta a las vidas emocionales de las personas que ejercen su actividad fuera del lugar de trabajo”¹². La temporalidad social objetiva condiciona la vivencia general del tiempo de las personas, no solo en el tiempo de trabajo. Se trata, pues, de comprender cómo recoge la estructura de la temporalidad vital esa dimensión temporal objetiva que lleva consigo las condiciones de trabajo en el “nuevo capitalismo”. ¿En qué consisten esas nuevas experiencias del tiempo? Hay que empezar advirtiendo que, propiamente, no se trata de *una* experiencia, de vivencias puntuales, episódicas, que se tienen en un momento y luego desaparecen, se trata más bien de una reconfiguración de la temporalidad vital o, para utilizar la terminología de Heidegger, de una temporalización de la estructura formal de la temporalidad vital, sobre la que reposan múltiples vivencias.

A. Fragmentación

Entender la novedad de esa reconfiguración que la fragmentación del tiempo representa requiere verla sobre el trasfondo de aquella temporalización a la que sustituye y que ha sido hasta hace poco dominante: la continuidad lineal del decurso vital. Sennet lo ha expresado con claridad como el predominio del “a largo plazo”. Las tres décadas que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, una época de crecimiento económico sostenido y de relativa estabilidad empresarial e institucional, permitían un tipo de continuidad en el trabajo que acuñaba una peculiar vivencia del tiempo. Como la temporalidad vital se conecta primordialmente desde el futuro, la implícita seguridad de que el ámbito abierto del porvenir está perfilado y seguirá un carril delimitado dibuja una idea-proyecto de uno mismo que, al retornar sobre el pasado, lo percibe como una acumulación de experiencias, que se enlazan sin dificultad con lo que vamos a ser y que determina que el día a día del presente sea una rutina con escasas innovaciones. Pensemos, por ejemplo, en lo que eran las carreras profesionales que constituían las “salidas” habituales de los estudios académicos (ingenieros, médicos, notarios, jueces, catedráticos de Universidad y de Bachillerato). Incluso el trabajo en las grandes empresas tenía un sentido cuasi funcionarial. Recuerdo perfectamente cómo en mi infancia se decía “Fulanito ha entrado en Telefónica” (o en la Bazán o en

12. Richard Sennet, o. c., p. 24.

Banesto o en Tabacalera), que era tanto como decir que tenía una colocación para toda la vida. La carrera de entonces poco tiene que ver con el *curriculum* flexible de hoy. Es esta organización de la temporalidad vital la que permite la experiencia del “a largo plazo”, a la que se ligaba lo que Sennet llama “la sensación de un yo sostenible”.

Pues bien, esta experiencia es la que se ha roto hoy dando lugar a una nueva configuración de la temporalidad vital, que es producto de ese mismo contar con el tiempo del mundo, pero de un mundo que ahora ha cambiado por completo su ritmo. Carezco de una mínima competencia en sociología pero, a grandes rasgos, parece evidente que la celeridad del movimiento de capitales, la posibilidad permanente de nuevos ámbitos de negocio y la constante necesidad de innovación y reestructuración de las empresas, que caracteriza nuestro tiempo, determina un tipo de condiciones de trabajo que promueve casi exclusivamente dos características típicas de la nueva situación laboral: la flexibilidad de la formación y la capacidad de innovación. Ciertamente la precariedad del trabajo es otra y muy determinante para la vivencia del tiempo, pero me interesa ahora lo que las nuevas condiciones demandan en el sujeto que va a vivir en ellas. La exigencia de optimización de todos los procesos de producción o intercambio promueve una especie de ideología del cambio constante, de la permanente renovación, cuyo correlato es un trabajador no inercial, flexible, capaz de adaptarse y promover la innovación¹³. El resultado es que el joven trabajador o profesional sabe bien que va a cambiar en su vida varias veces de trabajo, bien por reestructuración o desaparición de su empresa, bien por el propio impulso al cambio¹⁴.

Parece bastante obvio que en una realidad social estructuralmente dominada por el cambio, la celeridad y la innovación prima esencialmente la perspectiva temporal del futuro; en esto coincide con la temporalidad vital que, sabemos, siempre se organiza desde el futuro. ¿Pero cómo se organiza al tener que contar con el futuro del nuevo tiempo del mundo? El futuro vital es siempre el sí-mismo que se distiende hacia su por-venir; pues bien, la perspectiva que el futuro dibuja es un sí mismo, permítaseme la paradoja, desdibujado, sin contornos claros, sin figura imaginable, un proyecto de sí sin relación clara con lo que se

13. Como universitarios, conocemos bien el cerco que esta mentalidad puso a la institución universitaria y cómo proliferaron las nuevas titulaciones en detrimento de las carreras clásicas y las exigencias de una “formación permanente”.

14. Es importante ver que el cambio constante no es sólo el puro reflejo de la estructura económica. Como H. Rosa ha mostrado claramente hay, desde el inicio de la modernidad, un *ethos* que hace del cambio un modo de enriquecimiento personal y de ensanchamiento del yo, *ethos* que actúa como motor cultural que empuja en la misma dirección que las nuevas condiciones de trabajo. (Cfr. “Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada”, *Persona y Sociedad*, Universidad Alberto Hurtado, Vol. XXV, n° 1, 2011, pp. 24-25).

es, sencillamente porque no se puede saber qué será de uno mismo. Y como desde el futuro posible se retorna sobre el pasado y se lo asume, este aparece como fragmentado, sin conexión apreciable con él; los momentos anteriores organizados en torno a trabajos y amistades diferentes son como fragmentos de vida que “han quedado atrás” y a los que nos sentimos ya poco o nada vinculados, sin que su contribución a la significación del curso vital sea patente, que por ello aparece como discontinuo, como a saltos, como sucesión de momentos que se agotan en ellos mismos. La incerteza del futuro y la fragmentación del pasado determinan que el ahora se presente como lo más real, como lo único que propiamente se vive. El presente es siempre el eco del futuro posible y del pasado asumido; cuando el sí mismo por venir no tira del presente hacia él haciendo que el pasado empuje en el mismo movimiento vital, el presente se independiza en cierto modo y se ofrece como el momento por excelencia de la vida. El “presentismo” de que se acusa a las nuevas generaciones no es una actitud voluntaria, una postura que se adopta, es el registro de una nueva temporalización del tiempo vital, por mucho que en algunos pueda parecer una pura “pose”.

B. Aceleración

La aceleración es sin duda la otra gran experiencia del tiempo que domina nuestra época. Conviene sin embargo precisar a qué refiere exactamente esa experiencia, pues son varios los planos en los que se puede hablar de aceleración del tiempo. Hartmut Rosa los ha distinguido con gran elegancia conceptual y expositiva y de él tomo los rasgos descriptivos básicos que presento a continuación y que preparan la reflexión ulterior acerca del modo como la temporalidad vital, que ha de contar con el tiempo social público, acoge su aceleración.

La aceleración se deja sentir, en primer lugar en la impactante aceleración tecnológica. Es evidente que los impresionantes avances tecnológicos han permitido una aceleración impensable en los procesos de producción, comunicación, transporte, intercambio, etc. Ahorro mencionar la enorme cantidad de experiencias cotidianas, que todos podemos sacar a relucir aquí, que ilustran este cambio descomunal y que supone una transformación decisiva en nuestras vidas. Bien, pero ¿en qué sentido? Blumenberg nos da una pista cuando, al hablar de los horizontes infinitos abiertos por el tiempo cósmico al inicio de la modernidad, señala que “si el tiempo de la vida no podía seguir la ampliación del tiempo del mundo, había que introducirle más realidad, había que hacerla

pasar más rápidamente”¹⁵. Y esto es lo que realiza la aceleración del cambio tecnológico: llena de posibilidades nuevas el tiempo vital, permite realizar en el transcurso de una vida una inmensa cantidad de acciones posibles que antes no podían siquiera imaginarse. Y esa ampliación de posibilidades, que faculta llevar a cabo en breves trechos de tiempo muchas cosas que antes requerían una larga dedicación, hace que el tiempo pase más rápidamente, que parezca que se acelera.

Pero la aceleración no se limita al campo tecnológico, sino que se extiende a toda la dinámica del cambio social. Lo que antes describíamos como la necesidad estructural de innovación constante lleva implícita el aumento de velocidad del proceso de cambio: cuanto más rápido es este mejor situado queda quien lo emprende. Es una aceleración que rebasa con mucho el ámbito de la empresa y las relaciones laborales, se trata de un cambio social multidimensional que afecta a la moda, a los usos sociales, las relaciones humanas, la familia, etc. Este cambio acelerado tiene una consecuencia interesante en el tiempo social, público, que todos compartimos y es que se traduce en una especie de *contracción del presente*, es decir, un acortamiento del tiempo en el que las experiencias pasadas y las expectativas del futuro mantienen una cierta congruencia¹⁶. El presente, el día a día en que nos movemos, mantiene su estabilidad cada vez menos tiempo, pues las previsiones que ahora hacemos basándonos en las experiencias pasadas duran muy poco ante la evidencia de su inmediata alteración.

Este cambio acelerado que impregna la vida social no puede no ser registrado por la conciencia del agente que vive en él. Su vida cotidiana, en efecto, lo recoge nítidamente, lo cual no deja de ofrecer una paradoja llamativa: si, por una parte, la aceleración tecnológica reduce extraordinariamente el tiempo de procesos vitales de comunicación, burocráticos, de gestión doméstica, etc., la lógica consecuencia sería el aumento del tiempo libre y, por ende, la ralentización del ritmo de vida. Pero el resultado es exactamente el contrario: la experiencia que se extiende como una mancha de aceite es “el no tener tiempo para nada”, la escasez sistemática de tiempo, la conciencia de que el tiempo escasea y de que es, hoy, el bien más preciado. Es obvio que en esta experiencia intervienen otros factores que no son solo la aceleración tecnológica, muy especialmente el cambio social y la innovación estructural constante con su exigencia de estar poniéndose siempre de nuevo “al día”. Pero sociológicamente una cosa es clara: si el tiempo escasea es porque el

15. Blumenberg, o. c., p. 130.

16. Cfr. Rosa, o.c, pp. 16-17.

aumento de las tareas que una vida individual ha de asumir es superior a la velocidad de la aceleración tecnológica, cegando así el teórico tiempo libre que esta dejaría disponible¹⁷.

Centrémonos ahora en el análisis de la vivencia de la aceleración, aparcando sus razones sociológicas. Dedicemos una breve consideración a dos de sus formas fundamentales: 1) la conciencia del rápido paso del tiempo (“¡cómo pasa el tiempo!, ¡qué rápido pasa el tiempo!”, exclamamos con frecuencia) y 2) la conciencia de la permanente falta de tiempo (“no me da tiempo a nada”, “voy siempre con la lengua fuera”).

La primera es una vivencia esencialmente vuelta hacia el pasado. Cuando de pronto, al preparar los exámenes finales, exclamamos “qué rápido ha pasado el curso”, ¿cuál es la experiencia de la temporalidad que de esta manera enunciamos? Obviamente no la del calendario académico, que es el mismo de siempre y al que no podemos atribuir esa especial rapidez que vivimos. Esta circunstancia es la que determina que esta vivencia sea en general confinada a una sensación meramente subjetiva. Pero hay en ella, como en toda vivencia del tiempo, una dimensión objetiva del tiempo del mundo, con el que siempre se conecta. Que no es una apreciación puramente subjetiva, dependiente de particularidades psicológicas de quien la vive, se patentiza en que es una experiencia muy compartida, muy habitual en los campus. Lo que en ella se vive, si atendemos a su sentido, no es la sensación de que el tiempo ha pasado muy rápido, de que ya estamos otra vez en junio. Esa es una manera de expresarlo que se apoya en lo fácilmente constatable, el círculo del año, pero precisamente por eso no ayuda a expresar lo vivido, pues ese círculo, en sí mismo, es ajeno a toda velocidad.

El modo como contamos con el tiempo del curso es aquí lo decisivo. Y el “tiempo del curso”, que se extiende obviamente en un trecho objetivo medido por el calendario, no se identifica con este, es el modo como se organizan y entrelazan en él las vivencias del profesor o estudiante que en él participan. El tiempo del curso, como temporalidad vital, se articula con el tiempo mundano del curso, es decir, con los procesos objetivos de la estructura del curso académico. Y es aquí donde interviene, a mi entender, la novedad contemporánea de esta vivencia. Pues la división del curso en dos semestres, la multiplicación de asignaturas, su división en actividades diversas, la proliferación de seminarios, conferencias

17. Así lo declara Rosa, o. c., p. 20: “Deberíamos aplicar el término ‘sociedad de la aceleración’ a una sociedad si, y sólo si, la aceleración tecnológica y la creciente escasez de tiempo (i.e. una aceleración del ritmo de vida) ocurren simultáneamente, i.e. si las tasas de crecimiento sobrepasan las tasas de aceleración”.

y actividades complementarias, la exigencia añadida en profesores, becarios y doctorandos de “hacer *curriculum*”, con la inevitable obligación de simultanear tareas muy diversas, el crecimiento desmedido de las tareas de gestión burocrática (un ejemplo perfecto de que la aceleración tecnológica no disminuye, aumenta las tareas) y de las reuniones de comisiones y juntas de todo orden; toda esta acumulación de actividades que deben ser asumidas llenan de tal manera el tiempo vital que el día a día se sucede sin que haya momentos vacíos, que son aquellos en los que se percibe el transcurso del tiempo de la vida, porque en ellos no estamos *perentoriamente* entregados a nada. El modo como en esta vivencia se temporaliza el pasado es decisivo: el paso veloz del tiempo recordado tiene que ver con que la multitud de actividades realizadas no aparecen ligadas en el recuerdo, sin duda porque fueron vividas en su presente como sucesión de tareas que “había que quitarse de encima”, sin una especial conexión con las anteriores. El curso se nos pasa muy rápidamente porque lo que queda es la multitud de tareas asumidas sin que su conexión o su especial significatividad dejen una huella ordenada. La dispersión inorgánica de actividades unida a la brevedad de los cursos se traduce en que las vivencias del curso no se entrelazan en una sedimentación trabada. La sensación es que el curso ha transcurrido a saltos y que de pronto estamos en su final. La rapidez del paso del tiempo no es otra cosa que la conciencia de este “a saltos” y este “de pronto”, resultado de la acumulación de vivencias, no de una supuesta percepción de un pasar rápido del tiempo vital.

La segunda vivencia es el ejemplo más típico de la tan comentada aceleración actual del tiempo, de la que hemos visto sumariamente sus dimensiones sociales. Intentemos ver su estructura interna. De entrada lo que la vivencia del “no me da tiempo” enuncia es una presión del tiempo sobre nosotros: el tiempo es sentido como algo que oprime, que constriñe, que me obliga a estar acelerado, a pasar rápidamente de una cosa a otra. Esta es su cara más inmediata y evidente. Pero ¿qué elementos conforman esa presión? Cuando intentamos explicarla, lo primero que nos viene a las mentes es su medición objetiva (“tengo demasiadas cosas que hacer esta semana”). La presión del tiempo es la necesidad de comprimir un cierto número de tareas en un determinado segmento de tiempo. Y esto es un dato indiscutible que muestra cómo el contar con el tiempo objetivo del calendario es una dimensión esencial de la vivencia de la temporalidad. No es sin embargo la única faceta del tiempo objetivo que interviene en ella. El no tener tiempo guarda también una relación fundamental con la rapidez propia de procesos objetivos del mundo que la vida humana tiene que asumir. El correo electrónico es uno de los múltiples ejemplos posibles: la comunicación electrónica reclama, por la propia velocidad de su transmisión, una inmediatez en la respuesta de la que

carecía el correo tradicional. La facilidad de uso y la cuasi instantaneidad de la transmisión promueven la urgencia de la respuesta, instando a la conciencia a atenerse a su ritmo, de manera que, pese a todo esfuerzo, siempre estamos en deuda de respuestas, siempre vamos por detrás, nunca podemos estar al día. La aceleración tecnológica y social con la que tenemos necesariamente que contar impone su propio ritmo, que la temporalidad acoge a su manera.

¿Cuál es entonces la forma de la temporalidad de la vivencia de la aceleración, de la falta de tiempo? El presente, como sabemos ya, es siempre el resultado de la forma como se temporalizan en concreto el pasado y el futuro. Lo que caracteriza a la vivencia de la aceleración, del no tener tiempo, es que no es puntual, no corresponde a un momento determinado; por el contrario es una vivencia que se expresa mejor diciendo “*nunca* tengo tiempo”, un adverbio temporal que pone de manifiesto una estructura general, actitudinal, de la vivencia del tiempo. Incluso los escasos momentos de menos presión temporal (fines de semana, vacaciones, etc.) están integrados como contraste en la corriente general de la aceleración, que es la que les da su sentido de *relax*, más aún, la que determina casi necesariamente que los *vivamos* como *relax*. La conciencia *enfática* de que he pasado un *tranquilo* fin de semana solo tiene sentido sobre el fondo de la temporalidad acelerada, que es la que marca el horizonte temporal total. Y ese “nunca” que la caracteriza señala primariamente al futuro; es el futuro el que aparece, no de manera temática y reflexiva, sino pre-consciente, como un constante no tener tiempo. *Sabemos anticipadamente que no tendremos tiempo*; la mayoría de la gente -los académicos lo conocemos muy bien- se mueve diariamente entre múltiples *deadlines* que marcan el horizonte de la temporalidad que preside la vida. A su vez el retroceso desde la anticipación del futuro vitalmente acelerado al pasado retenido en la conciencia hace que inevitablemente lo asumamos como una acumulación de tareas cumplidas, como una sucesión de actividades “que nos hemos quitado de encima”, en lo que coincide con la vivencia del rápido paso del tiempo pues su referencia al pasado es la misma. Y el presente no puede aparecer entonces más que como la realización incesante de actividades que llenan por completo el día a día y entre las que saltamos con la sensación permanente de que necesitaríamos más tiempo para hacerlas bien.

La temporalidad vital, temporalizada de esta manera, es decir, conectando así las vivencias, lleva consigo una sensación permanente de in-finitud, de inacabamiento, en el doble sentido de que las vivencias concretas lo son de algo nunca concluido del todo, “que necesitaría más tiempo”, y de que el horizonte de ese no tener tiempo no tiene fin. En cierto modo la temporalidad acelerada realiza en concreto el pensamiento de Flaubert de que “*l’avenir nous tourmente et le passé*

*nous retient. Voilà pourquoi le présent nous échappe*¹⁸. Ciertamente la perspectiva de un incesante estar siempre alcanzado, de correr tras el propio tiempo, es un tormento, pero el pasado que este futuro dibuja no es el de un tiempo mejor cuya nostalgia nos retiene en él y nos evade del presente. Que el presente se escapa no es una evasión de él, al contrario, es un estar consumiéndolo, llenándolo de tal manera que tenemos la sensación de que se va sin notarlo. La sensación de que el presente se escapa es la forma como la conciencia registra el trascurso del día a día en el paso incesante de unas tareas a otras. Es algo que expresa aún más gráficamente otra frase coloquial: “no me da la vida”. Y es que, en efecto, la vida no puede dar de sí todo lo que los procesos temporales acelerados del mundo le exigen; estos no cumplen con ese dar tiempo al tiempo de conexión vital y de maduración propia que la vida necesita, y esta no puede dar tiempo al tiempo del mundo porque éste se le impone antes de toda donación posible.

Pero la articulación de la temporalidad vital y el tiempo del mundo está siempre abierta, nunca está dada de una vez por todas, sometida, como está, a la contingencia radical de todo lo humano. Por eso sigue siendo la tarea fundamental de la vida.

18. Lettre à Louis Bouilhet 19/12/1850, *Correspondance*, éd. Jean Bruneau, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1973, t. I, p.730.



LETAS

