



## La Sociología del Tiempo de Norbert Elias

Eduardo Vicente Navarro <sup>1</sup>

vinae@alumni.uv.es

*“Alguna vez leí la historia de un grupo de hombres que ascendían cada vez más por una desconocida y ya de por sí alta torre. Las primeras generaciones lograron subir a la quinta planta, las segundas a la séptima, las terceras hasta la décima. Con el tiempo, los descendientes llegaron al centésimo piso. Y entonces se vino abajo la escalera. Los hombres se instalaron en la centésima planta y con el tiempo se olvidaron que sus antepasados habían vivido siempre en un piso inferior y no recordaban más cómo habían llegado a esa altura. Se veían a sí mismos y al mundo desde la perspectiva de esa planta, sin saber cómo se había llegado hasta allí. Más aún, consideraban como simplemente humanas las representaciones que se hacían desde la perspectiva de su planta”.*

Norbert Elias <sup>2</sup>

### Abstract

El presente artículo pretende ser un ensayo descriptivo de la sociología del tiempo que desarrolla Norbert Elias en su libro *Sobre el tiempo*. La sociología del tiempo de Elias supone, por un lado, un intento y una alternativa interesante frente a los esquemas objetivistas y subjetivistas de la gnoseología tradicional, y, por otro lado, refleja a pedir de boca la aplicación fructífera de su sociología de la evolución al problema filosófico del tiempo. Así, varios aspectos paradigmáticos del pensamiento de Elias (como la introyección de la coacción, la disolución de las dicotomías del tipo “sujeto-objeto”, “individuo-sociedad”, etc.), también aparecen en sus reflexiones acerca del tiempo. La conceptualización del tiempo, pues, no se encuentra desvinculado de estas ideas y, de hecho, no se comprende sin apelar a ellas, porque para Elias, el tiempo no es un dato objetivo o subjetivo, sino un dato social y un instrumento de orientación imposible de comprender sin tener en cuenta el acervo cultural que se transmite y se aprende de generación en generación. Sólo dentro del marco de una teoría adecuada del saber y del conocer que tenga en cuenta el aprendizaje humano y los procesos sociales en su evolución de larga duración, podremos disolver el pseudomisterio del tiempo.

---

<sup>1</sup> El texto que sigue pertenece a la Segunda Parte de mi Proyecto de Investigación en el programa de doctorado “Razón, Lenguaje e Historia” del Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Valencia, bajo la dirección de Julián Marrades. Una “Primera Parte” se ha publicado en *A Parte Rei*, No. 36 (Noviembre 2004) bajo el título *Las Siluetas del Tiempo*.

<sup>2</sup> Elias, Norbert., *Sobre el tiempo*, ob. cit., p. 149.

## 1. A modo de introducción: la sociología del tiempo de Norbert Elias como intento de superar los esquemas objetivistas y subjetivistas propios de la gnoseología tradicional.

El esfuerzo inútil por resolver un problema que en el fondo es simple, como el del tiempo, es una prueba de que se olvida el pasado social. Por el contrario, cuando se acuerda uno de él, se descubre uno a sí mismo.<sup>3</sup>

Desde la sociología del tiempo de Norbert Elias, el tiempo deja de ser un dato objetivo del mundo, así como también deja de ser un dato innato de la naturaleza humana en tanto que humana. Se produce, pues, una ruptura para con las concepciones clásicas del tiempo, de tal suerte que –según piensa Elias– el tiempo abandona los planteamientos problemáticos y los antagonismos de las posturas objetivistas y subjetivistas. Frente a ambos posicionamientos en particular y, en general, frente a la gnoseología filosófica tradicional, Elias rechaza la teoría del saber y del conocer que parte de un sujeto aislado y solitario que se sitúa límpidamente frente al objeto de conocimiento, y que se plantea la cuestión de si acaso el tiempo es un objeto existente *realmente* en el mundo exterior (objetivismo) o si acaso es, más bien, *meramente* una representación subjetiva sin correlato en el mundo exterior (subjetivismo). Según Elias, básicamente, el defecto fundamental de estos planteamientos problemáticos, consiste en el olvido de todo ese acervo de saber social que subyace al individuo y que hace del tiempo, más que un dato objetivo de tipo newtoniano o un dato *a priori* de nuestra conciencia al modo kantiano, un dato social y una síntesis simbólica de alto nivel que se ha desarrollado en el decurso de los siglos y que se ha ido aprendiendo y transmitiendo arduamente de generación en generación. Al respecto, un texto de Elias que resulta paradigmático es el siguiente:

*“En el centro de la larga discusión filosófica sobre la naturaleza del tiempo estuvieron –y quizás persisten aún– dos posturas enfrentadas. Por un lado se encuentra uno con la opinión según la cual el tiempo es un hecho objetivo de la creación natural. Por su modo de existir, el tiempo, según los defensores de esta visión, no se diferencia de otros objetos naturales más que por su cualidad de no ser perceptible. Newton fue quizás el más eminente adalid de esta corriente que en la Edad Moderna empezó a declinar. En el campo contrario dominaba la visión del tiempo como una manera de contemplar los eventos que se basa en la peculiaridad de la conciencia humana (según los casos espíritus o razón) y que, como consecuencia, subyace como condición de toda experiencia humana. Ya Descartes se inclinaba a esta opinión, que no encontró su formulación más definitiva hasta Kant, para quien el tiempo y el espacio representaban una síntesis a priori. En forma poco sistematizada, esta concepción superó, al parecer, ampliamente a su contraria. Afirma en lenguaje sencillo que el tiempo es simplemente una especie de forma innata de experiencia, esto es, un dato inalterable de la naturaleza humana... En ambos casos el tiempo se presenta como un dato natural, aunque en uno de ellos se lo considera “objetivo”, existente con independencia del hombre, y en el otro, como una simple representación “subjetiva” anclada en la naturaleza humana. En esta confrontación de teorías sobre el tiempo –objetivista y subjetivista– se refleja una de las propiedades esenciales de la gnoseología filosófica tradicional. Se supone como algo obvio, la existencia de un punto de partida universal que se repite de modo permanente, una especie de inicio del conocer. Al parecer, un individuo solitario se enfrenta al mundo, sujeto ante objetos, y comienza a conocer. Entonces se plantea la cuestión de si al formarse las*

<sup>3</sup> Elias, Norbert., *Sobre el tiempo*, F.C.E., Madrid, 1989, p. 150.

*ideas humanas y al colocarse los sucesos en la corriente del tiempo, tienen preeminencia la naturaleza del sujeto o la de los objetos... El presente libro parte de la idea de que el saber humano es el resultado de un largo proceso de aprendizaje de la humanidad, que no conoce principio. Sea cual fuere la aportación innovadora, el individuo se apoya en un saber ya existente y lo prolonga; no otra cosa sucede en el saber sobre el tiempo” (Elias, Norbert., Sobre el tiempo, F.C.E, Madrid, 1989, pp. 14-15).*

Con ello, Elias pretende trasladar el clásico problema del tiempo al terreno de su sociología del desarrollo, rechazando los viejos planteamientos de la epistemología tradicional que hacían del tiempo un problema insoluble y enigmático. La sociología del tiempo de Elias, por tanto, se nos presenta como una interesante vía de investigación que acaso desbloquea el problema del tiempo y nos hace avanzar en nuestras investigaciones, así como también nos previene respecto de ciertas formas de plantear la problemática que nos traemos entre manos. Así, por ejemplo, cuando utilizamos expresiones como “el tiempo *no es más que* una invención” o “sin seres humanos no existiría el tiempo”, cuando planteamos de esta forma nuestras intuiciones, Elias nos advierte de que así, casi insensiblemente, vamos cayendo sin darnos cuenta en las tierras pantanosas de la gnoseología tradicional, así como en las dificultades y los enfrentamientos propios de las posturas objetivistas y subjetivistas, con lo cual, nos enredamos en la tradición de estas disputas y no conseguimos avanzar en nuestras investigaciones.

*“Tal vez logremos avanzar un poco más, si relacionamos el tiempo con una herramienta, esto es, con algo que los hombres han hecho en el decurso del tiempo, como suele decirse, y que desempeña para ellos funciones del todo concretas. Tomemos como ejemplo una barca. Nos sorprendería que alguien defendiese la tesis de que una barca tiene el mismo status ontológico que el mar o el río, esto es, que se trata de un objeto natural. No menos sorprendido nos dejaría quien dijese que el fabricante de la barca siguió en su fabricación la representación trascendental de una barca ínsita en él, como un don innato de la Naturaleza, con total independencia de cualquier experiencia de ríos y mares, navegar a través de los cuales es la finalidad de la barca. En este caso es claro como la luz del día que los hombres la han construido para fines determinados; si no hubiese hombres, no habría tampoco barcas. En este aspecto vale la comparación. En un mundo sin hombres y seres vivos, no habría tiempo y, por tanto, tampoco relojes ni calendarios. Pero cuando decimos esto sobre el tiempo, volvemos sin darnos cuenta a un mundo tradicional de ideas en el cual el tiempo se entiende simplemente como reproducción o idea y en la cual, por consiguiente, se plantea la pregunta fundamental que se dirige a toda idea: ¿es o no representación fiel de la realidad? Pero de hecho ¿es el tiempo, considerado como objeto de reflexión, sólo una representación del individuo?... Como las barcas y los relojes, el tiempo se ha desarrollado entre los hombres en el contexto de tareas bien definidas y finalidades específicas por cumplir... En la actualidad, se necesita el tiempo para orientarse en la ejecución de una multitud variopinta de tareas. Pero al referirnos a que el tiempo es un medio elaborado por los hombres para orientarse, se introduce fácil y subrepticamente en el lenguaje, la indicación de que el tiempo no es más que un invento humano. En respuesta a la teoría que suscita la teoría de la reproducción, la expresión “no es más que” pone de manifiesto el desencanto de que el tiempo no sea una idea que reproduce fielmente algo que se da en la realidad. Pero tampoco es el tiempo una simple “idea” que emerja de repente de la nada en la cabeza de un individuo. Es asimismo una institución social diversa según el grado de desarrollo de las sociedades. Al ir creciendo, el individuo aprende las señales de tiempo habituales en su sociedad y a orientar según ellas su conducta” (ob. cit., p. 22-23).*

¿Es el tiempo sólo una relación que hace el hombre, o es algo que existe de una manera real e independientemente del ser humano? Respuesta tajante de Norbert Elias: ¡planteamiento erróneo del problema! Elias, en efecto, rechaza ciertos puntos de partida problemáticos y ciertas formas de plantearse y de interrogarse a propósito de ciertas cuestiones. Así, la concepción según la cual el individuo solitario, en un comienzo del conocer, entra en contacto, por una suerte de azar ontológico, con los objetos de un mundo ya de por sí escindido en compartimentos estancos y relaciones dicotómicas del tipo “sujeto” y “objeto”, “naturaleza” y “cultura”, “individuo” y “sociedad”, “tiempo físico” y “tiempo social”, etcétera, dicha concepción, es para Elias una visión a todas luces ingenua y obsoleta de nosotros mismos y del mundo.

*“Estudiar el tiempo puede tal vez contribuir a corregir esta imagen errónea de un mundo con compartimentos estancos. Estudio que se revelará imposible, si se escamotea el hecho de que la naturaleza, la sociedad y los individuos están entremezclados y son interdependientes” (...) “La investigación sobre el tiempo que se presenta aquí, nos da otra imagen. Aquí el hombre individual, independiente y egocéntrico, ya no aparece como la figura principal, y la naturaleza ya no es sólo un mundo de objetos que existe fuera del individuo; la sociedad ya no se concibe como el círculo de los otros al cual entra el individuo casi por azar” (ob. cit., pp. 25 y 37).*

En cualquier caso, ya tendremos tiempo más adelante de analizar de forma más detallada la sociología del tiempo de Elias que, en nuestra opinión, aunque no acaba de escapar del todo de los esquemas conceptuales tradicionales, ciertamente supone un avance en las investigaciones sobre el tiempo, así como también supone, desde nuestro punto de vista, una disolución de buena parte de los misterios y enigmas que suelen circular alrededor del problema del tiempo. Asimismo, más adelante, también tendremos ocasión de ver algunos aspectos interesantes de su sociología de la evolución, y también las tesis fundamentales de su ensayo *Sobre el tiempo*. Algunas de estas tesis ya las hemos apuntado en el presente punto, como la tesis de que el tiempo es un símbolo de un elevado nivel de síntesis que es fruto de un largo proceso de desarrollo social; otras ideas, como la de que el tiempo es un instrumento gracias al cual los seres humanos somos capaces de orientarnos en el *continuum* en devenir del mundo, ya tendremos ocasión de examinarlas con más detalle después.

## **2. Presentación de la sociología del tiempo de Norbert Elias en el marco más amplio de su sociología de la evolución.**

*“Sin embargo, es posible que los hombres no se entiendan a sí mismos ni su futuro posible y abierto, si descuidan integrar en el acervo de su saber, el conocimiento de la evolución que condujo del pasado al presente”.*<sup>4</sup>

Mi intención en este punto no consiste en realizar un análisis concienzudo de las ideas fundamentales que recorren el legado de Elias. Sin embargo, si que quisiera mostrar cómo ciertas ideas centrales de su pensamiento se encuentran claramente a

---

<sup>4</sup> Elias, Norbert., *Sobre el tiempo*, F.C.E., Madrid, 1989, p. 215.

la vista en su ensayo *Sobre el tiempo*, que es precisamente el texto que nos traemos entre manos.<sup>5</sup>

Lo interesante aquí, en el apartado del cual a continuación vamos a hablar, consistirá en percatarse de que, el tratamiento que Elias dirige contra el problema del tiempo, es un tratamiento típicamente –digámoslo así– *eliasiano*. Es decir, que en el modo de proceder de Elias, se refleja claramente el esquema sociológico propio de su pensamiento, así como también ocurre que, el modo en que Elias aborda dicha cuestión del tiempo, resulta ser un ejemplo paradigmático de la aplicación acaso exitosa de su método sociológico a una cuestión filosófica tan clásica y espinosa como lo es el problema del tiempo. O dicho todavía de otra manera, buena parte de las mismas tesis centrales que se encuentran en *El proceso de la civilización*, o el mismo aire de familia que se encuentra reflejado en otras de sus obras, como por ejemplo *La sociedad de los individuos* o *Teoría del símbolo*, etcétera, también se puede rastrear en su ensayo *Sobre el tiempo*. Asimismo, ello nos va a brindar la oportunidad de conocer mejor algunas ideas centrales e interesantes con las que funciona la sociología de la evolución de Norbert Elias. Pero vayamos por partes.

El mejor modo para inscribir la sociología del tiempo de Norbert Elias en el marco más amplio de su sociología del desarrollo y de la evolución, bien pudiera consistir en recoger las propias palabras que dan crédito de ello, tal y como se pone de manifiesto en el propio ensayo *Sobre el tiempo* de Elias:

*“El presente trabajo versa sobre el tiempo, aunque no de una manera exclusiva; como se verá pronto se ocupa también de un problema más global” (...)*  
*“Espero que el lector se de cuenta que esta investigación sobre el tiempo prosigue con el desarrollo de una teoría sociológica bastante amplia, partiendo de diversos y cruciales puntos; entre otros, uno que resulta de la reflexión sobre el tiempo: una teoría sociológica del saber y conocer que no representa al individuo como sujeto del saber, sino a las generaciones humanas o, si se prefiere, a la humanidad que va desarrollándose” (ob. cit., pp. 47 y 39-40).*

Así pues las cosas, como vemos, la reflexión acerca del tiempo llevada a cabo por Elias, nos puede servir como valioso caso paradigmático a la hora de ejemplificar el modo en que funciona dicha perspectiva sociológica, dado que existen varios aspectos característicos y cruciales del pensamiento de Elias que no sólo son temas recurrentes en *El proceso de la civilización*, sino también en *Sobre el tiempo*, y, en general, en todo el pensamiento de nuestro autor. Algunos de estos aspectos característicos a los que nos referimos, serían los siguientes, a saber: la mirada sociológico-procesual de largo alcance; la ruptura para con las dicotomías del tipo “individuo” y “sociedad”, “naturaleza” y “cultura”, “objeto” y “sujeto”, etcétera; la influencia de los cambios sociogenéticos en las transformaciones de las estructuras psicogenéticas; la introyección de la coacción propia de los procesos civilizatorios, etc.

En todos estos aspectos destacados, vamos a tener ocasión de detenernos en lo que sigue, si bien no podremos demorarnos en demasía. Nos detendremos en la

---

<sup>5</sup> Respecto a la obra concreta de la que nos ocupamos, *Sobre el tiempo* (F.C.E., Madrid, 1989, 217 páginas) hay que decir que no es un ensayo escrito de un tirón, sino que fue escrito por partes. Primero se escribieron los apartados del 1 al 27, que constituirían más o menos la mitad del libro y que se publicarían a lo largo de los años 70 en diferentes formas. Estos apartados estuvieron también sometidos a revisiones y ampliaciones; buena prueba de ello lo constituyen los apartados 28 y 29. A comienzos de 1984 Norbert Elias redactará de nuevo los apartados del 30 al 46. Asimismo, en los meses de julio y agosto de 1984, Elias escribió el Prólogo de la presente obra –que ya de por sí constituye un extenso resumen.

sociología de la evolución y tendremos tiempo de cotejar textos de *El proceso de la civilización* junto a textos de *Sobre el tiempo*; nos detendremos en la disolución de algunas de las dicotomías del tipo ya señalado, acudiendo a los textos ya mencionados y también a otros que luego veremos; nos detendremos en la cuestión de la introyección vía sociogenética de la coacción, que también se encuentra en sus reflexiones acerca del tiempo y es deudora de Freud; etc.

Comencemos, pues, por decir algo más acerca de esa amplia teoría sociológica de la que nos habla Elias, de esa sociología de la evolución de las sociedades humanas, de esa teoría sociológica del saber y del conocer que no representa al individuo como sujeto aislado del saber, de esa sociología del desarrollo que salta por encima de los períodos estancos, con el semblante de una historiografía narrativa un tanto grandilocuente, en un recorrido de larga duración, estudiando los modelos de desarrollo de largo alcance y realizando comparaciones sistemáticas entre casos de fases anteriores y posteriores.

Quizá lo primero que se hace obvio a la vista es que esta forma de estudiar la historia se presenta en muchos sentidos como el contrapunto al modo positivista de hacer historia, que frecuentemente se limita a llevar a cabo una mera descripción y verificación de unos “hechos” que rígidamente se sitúan en un eje cronológico unilineal, estudiando los personajes históricos al uso y los documentos de rigor, y rechazando, desde luego, por lo general, los modelos globales de interpretación, las teorizaciones sociológicas, el estudio de los tiempos de larga duración, etc. Pues bien, la forma de investigación histórica y sociológica que nos presenta Elias, poco o nada tiene que ver con el modelo histórico positivista del que estábamos hablando. Por el contrario, frente a esta forma de hacer historia de corte positivista, la sociología del desarrollo de Norbert Elias, dirige su mirada hacia la historia de un modo distinto y se plantea preguntas y objetivos diferentes.<sup>6</sup>

Por otro lado, otra cuestión que surge es, quizás, la cuestión de si acaso Elias incurre o no incurre en una metafísica de la historia y en un cierto etnocentrismo, esto es, si acaso en su tarea de recuperar la perspectiva perdida del proceso y de establecer una comparación sistemática de las sociedades incurre o no incurre en un peligroso progresismo occidentalista, o si acaso se deja seducir –como sucede con Hegel, Marx y Comte– por esa temporalidad de corte judeocristiano teleológicamente dirigida hacia la salvación final –sea esta salvación final del índole que sea: el espíritu absoluto en Hegel, el reino de la libertad de Marx o el estadio positivo en Comte.

La respuesta a estas cuestiones es negativa, desde el punto de vista de Elias. Según parece, Elias no tiene una concepción progresista de la historia en el sentido de una historia que camina inexorablemente hacia mejor, y, por otro lado, tampoco parece incurrir en un etnocentrismo, si bien en ocasiones, en sus comparaciones, da la sensación de que lo bordea peligrosamente. Pero dejemos que sea él mismo el que se encargue de matizar su posición al respecto:

---

<sup>6</sup> Pensemos, por ejemplo, en las palabras inaugurales del Prólogo de su libro *El proceso de la civilización*, donde Elias dice lo siguiente: “El objeto de esta investigación son formas de comportamiento que se consideran típicas del hombre civilizado occidental. La cuestión que tales formas de comportamiento plantean es bastante simple: los hombres de Occidente no se han comportado siempre del modo que hoy acostumbramos a considerar como típico suyo y como propio de los hombres civilizados”... “cómo y por qué cambia continuamente la estructura de la sociedad occidental en el curso de su historia... por qué cambian las pautas de comportamiento y los hábitos psíquicos de los hombres occidentales...”. Esta clase de planteamientos y cuestiones, ciertamente están muy lejos de concordar con los presupuestos propios de los enfoques positivistas.

*“No obstante, durante la investigación no me he dejado guiar por la idea de que nuestra forma civilizada de comportarnos sea la más adelantada de todas las posibles formas humanas de conducta, ni tampoco por la opinión de que la “civilización” sea la forma vital más deleznable y esté condenada al hundimiento. Todo lo que podemos observar hoy es que, con el paulatino proceso de la civilización aparece una serie de carencias civilizatorias específicas; pero no podemos asegurar con certidumbre que comprendamos por qué nos atormentamos en realidad. Tenemos la impresión de que, a causa de la civilización, estamos atrapados en una red tupida que los seres humanos menos civilizados no conocen; pero también sabemos que esos seres humanos menos “civilizados”, a su vez suelen verse acosados por miserias y angustias que a nosotros ya no nos atormentan o, en todo caso, no nos atormentan de igual modo que a ellos” (El proceso de la civilización, “Prólogo”, F.C.E., México, 1989, p. 10).*

Algo similar sucede en su sociología del tiempo, donde Elias nos muestra el proceso que avanza, desde una determinación del tiempo pasiva y puntual en los grupos humanos más “simples”, hasta una determinación del tiempo activa y uniforme, exhaustiva e inexorable, continua y coactiva, en las sociedades urbanizadas e industrializadas más complejas y “civilizadas”. Ahora bien, dicho esto, si le preguntamos a Elias si este proceso implicaría un progreso de tipo ilustrado hacia mejor, entonces, la respuesta por parte de nuestro autor sería la siguiente:

*“No tengo ningún interés en decir que la experiencia del tiempo de sociedades posteriores es mejor, pues tampoco lo sé; he tratado simplemente de resolver un problema que hasta ahora no estaba resuelto. ∂ Con lo cual no pretendo decir que en la evolución humana no haya líneas de progreso. En efecto, no es en absoluto raro que procesos sociales de largo alcance tiendan a un progreso” (Sobre el tiempo, ob. cit., p. 208-209).*

Existen, en efecto, ciertas líneas de evolución que implican un progreso, pero este progreso no se debe entender como un progreso inexorable desde una situación anterior peor hasta una situación posterior mejor en todos los sentidos posibles. Pero es que, además, ni tan siquiera se trata de la llegada a una situación que sea irreversible, como si hubiéramos llegado a ella por un único camino posible que sólo se puede andar en una única dirección y que no permite la vuelta atrás, en ningún sentido, una vez que se ha llegado a cierto punto. Más bien, de lo que se trata es de un complejo tránsito o proceso que puede avanzar y retroceder, que puede estancarse o seguir de frente, que puede bifurcarse o avanzar lateralmente, que no tiene nada de definitivo e irreversible, y que, de hecho, puede ser de otra manera o puede incluso perderse. Así, por ejemplo, el tránsito desde unas formas de expresión de lo pulsional de tipo espontáneo y abrupto, hasta unas formas más controladas y “civilizadas”, ello no supone un progreso irreversible y definitivo, ya que, perfectamente es imaginable una situación de pérdida o de retroceso, por ejemplo, en la barbarie de una gran guerra. Y lo mismo podría ocurrir con los medios de determinación del tiempo y con nuestra sensibilidad para con la temporalidad, esto es, que bien podrían perderse o sufrir un retroceso, de tal forma que la amplia red de determinaciones temporales uniformes y constantes dejaría de tener sentido, de tal suerte que, a la vez, la autodisciplina del tiempo se iría relajando, e incluso podría reducirse al mínimo en el caso de que la situación se prolongara generacionalmente. O dicho esto de otro modo, la sociología de la evolución y el desarrollo de Elias, no sólo está abierta a la posibilidad de los procesos “civilizatorios”, sino también a la posibilidad cierta de la existencia de procesos “descivilizadores”:

*“Nada de las experiencias del presente y del pasado permite suponer que la humanización de la humanidad sea una tarea imposible, ni hay ninguna buena razón para suponer que sea más probable que la descivilización. No es ni más ni menos probable. Es una tarea útil, indispensable en realidad, alcanzar un mayor conocimiento fáctico de los procesos civilizadores y descivilizadores y de las condiciones en las que llegan a ser operativos en su relación mutua” (Teoría del símbolo, Península, Barcelona, 2000, p. 136).*

Otro de los aspectos acaso más característicos de la teoría sociológica de Elias, como ya sabemos, consiste en la disolución de las dicotomías del tipo “individuo” y “sociedad”, “naturaleza” y “cultura”, “sujeto” y “objeto”, etc. La disolución de estas escisiones artificiales, disolución que por lo demás salpica todos los estratos del pensamiento de Elias, y sobre la cual descansa la fuerza misma de su metodología, se ve reflejada coherentemente y de forma reiterante en el conjunto de sus diferentes obras, y por descontado, también en sus reflexiones a propósito del tiempo.

En el libro de Elias que lleva por título *La sociedad de los individuos* (Península, Barcelona, 2000) tenemos un lugar privilegiado desde donde comenzar<sup>7</sup>. Lo primero que llama nuestra atención es el título del libro, y no sólo porque contenga dos de las palabras cruciales que recorren todo el pensamiento del autor, sino sobre todo porque parece ser un título del todo obvio –¿de qué se va a formar la sociedad sino de individuos?, y, ¿dónde van a vivir los individuos sino en la sociedad? No obstante, ¿de veras es tan evidente que la sociedad está compuesta de individuos y que los individuos viven en sociedad? A primera vista sí que lo es; pero sólo a primera vista.

*“Toda persona que escucha la palabra “sociedad” sabe a qué se está aludiendo o, al menos, cree saberlo... Cuando una persona dice “sociedad” y otra la escucha, ambas se entienden sin más. Pero, ¿nos entendemos realmente?... ¿Qué es esta “sociedad” que formamos todos nosotros, pero que ninguno de nosotros, ni siquiera todos nosotros, hemos querido y planificado tal como hoy existe... esta “sociedad” cuya estructura, cuyas grandes transformaciones históricas, es evidente que no dependen de la voluntad de personas individuales” (La sociedad de los individuos, ob. cit., p. 17).*

Detrás de esta aparente evidencia, Elias descubre, en las argumentaciones de las diferentes escuelas que reflexionan a propósito de la relación “sociedad” e “individuo”, argumentaciones y planteamientos problemáticos que ocultan tras de sí una escisión entre ambos términos, de tan mala suerte que, debido a que, al parecer, nos encontramos en un estadio de evolución en el cual el pensamiento dicotómico está a la orden del día, resulta entonces que Elias tiene que enfrentarse tanto a los que dan más peso al elemento individual, como a los que otorgan una mayor importancia al elemento social, es decir, tanto a los que entienden que el individuo es un ser aislado, como a los que opinan que la sociedad es un simple cúmulo de individuos o bien una entidad que existe más allá y con independencia de las acciones de las personas. Por lo demás, este modo de plantear los problemas es típico de Elias; nadie como él sabe navegar entre las dicotomías. En efecto, es algo habitual el

---

<sup>7</sup> Este libro se compone de tres ensayos que datan de distintas épocas; así, por ejemplo, el primero de ellos, que lleva por título precisamente el mismo que el nombre del libro en cuestión, data de 1939 y bien pudiera haber sido un apéndice a su libro *El proceso de la civilización*, ya que de hecho sus reflexiones, aunque poseen un valor *per se*, brotan al abrigo de sus reflexiones acerca de los procesos civilizatorios.



descubrir a Elias presentando sus tesis y sus razonamientos como vías intermedias y superadoras de los diferentes extremos dicotómicos: el tiempo no es dato subjetivo ni tampoco un dato subjetivo, sino un dato social; el individuo no es un ser aislado ni tampoco la sociedad es independiente de los individuos, sino que se trata en ambos casos de un planteamiento erróneo, de un punto de partida descaminado e inoperante. De suerte que, a la postre, estas escisiones antagónicas se disuelven bajo la mirada de la sociología del desarrollo de Elias.

¿En qué consiste, pues, desde el punto de vista de la sociología de Elias, la relación existente entre las personas particulares (individuos) y la multiplicidad de los seres humanos (sociedad)? Lo que se da en el corazón mismo de esta relación es un entrelazamiento indisoluble entre los individuos en el seno de la estructura social, gracias al cual se hace patente hasta qué punto estamos todos conectados. En el ajetreo de las ciudades y en el caos bullicioso de sus calles, donde cada cual parece que deambula a su aire y donde los sujetos atómicos, en apariencia, chocan límpidamente como bolas de villar y hacen más o menos lo que les viene en gana, bajo semejante desconcierto, sin embargo, existe una estructura y un orden oculto e invisible por el cual todos permanecemos atados y bien atados los unos para con los otros, porque en realidad, bajo nuestras vestimentas, nuestros trabajos, nuestros comportamientos y nuestro trato con los demás, existe como trasfondo toda una red estructural y funcional de determinaciones mutuas que nos mantienen más interrelacionados de lo que a primera vista podría parecer.

*“En otras palabras, cada uno de los seres humanos que caminan por las calles aparentemente ajenos e independientes de los demás está ligado a otras personas por un cúmulo de cadenas invisibles... El ser humano individual vive, y ha vivido desde pequeño, dentro de una red de interdependencias que él no puede modificar ni romper a voluntad sino en cuanto lo permite la propia estructura de esa red... Sin embargo, este armazón de funciones interdependientes, cuya estructura y cuyo esquema confieren a un grupo humano su carácter específico, no es ni ha sido creado por individuos particulares” (La sociedad de los individuos, ob. cit., p. 29-30)*

En efecto, los individuos estamos atados los unos a los otros a través de cadenas de interdependencia. Por otro lado, Elias también defenderá la idea de que lo que vincula a los individuos con la sociedad es nuestra propia disposición natural, ya que, los elementos básicos de nuestra naturaleza sólo se despliegan a través de la vida en sociedad. Con ello Elias no sólo está estrechando el espacio existente entre la escisión entre “individuo” y “sociedad”, sino que también está rompiendo la dicotomía “naturaleza”-“cultura”, dicotomía ésta que esconde tras de sí la creencia bastante extendida de que la vida en sociedad va contra la naturaleza humana, o bien la idea de que la naturaleza guerrea contra la cultura. Sin embargo, la pretensión de Elias, consiste precisamente en llevar a cabo una concatenación entre los procesos biológicos, los procesos sociales y los procesos individuales. En definitiva, como dice Elias en *Teoría del símbolo*: “La constitución natural de los seres humanos les prepara para aprender de otros, para vivir con otros, para que otros cuiden de ellos y para cuidar a otros” (p. 215).

Pero es que, además, si resulta que los seres humanos estamos naturalmente predispuestos hacia la convivencia en sociedad, y si además resulta que es en su seno y gracias a ella que nos desarrollamos plenamente, entonces, carece de sentido escoger al individuo aislado y solitario como presupuesto de partida de nuestras teorizaciones.

*“Todo ser humano individual nace dentro de un grupo humano que existía antes que él. Más aún: todo ser humano individual posee una naturaleza tal, que para*

*poder crecer necesita de otras personas que existían antes que él. Uno de los elementos fundamentales de la existencia humana es la coexistencia simultánea de varias personas relacionadas unas con otras... en principio, podríamos decir, no existía ningún ser humano único, sino varios seres humanos que vivían juntos, que se daban unos a otros alegrías y penas, como lo hacemos nosotros, que surgían y desaparecían unos en otros y a través de otros; existía una unidad social, grande o pequeña. Pero no hubo un origen a partir de la nada, y no hace falta ningún mito sobre los orígenes para poder comprender la elemental dependencia social de los seres humanos individuales, su natural predisposición a convivir con otros seres humanos” (La sociedad de los individuos, ob. cit., p. 36-37).*

En resumen, los individuos no son anteriores e independientes de la sociedad, ni a la inversa, la sociedad no es anterior e independiente de los individuos: “es necesario dejar de pensar en sustancias individuales aislables y empezar a pensar en relaciones y funciones” (ob. cit., p. 34). Por consiguiente debemos de ser capaces de llevar a cabo esta transición, si es que queremos comprender adecuadamente los fenómenos sociales. Y sin embargo, las imágenes tradicionales son persistentes y nos pueden llevar a equívocos a la hora de plantear nuestras investigaciones; y no otra cosa puede sucedernos a la hora de tratar el espinoso problema del tiempo, por lo que deberemos de andar con pies de plomo a la hora de formular nuestros planteamientos. Y precisamente por ello, cuando Elias lleva a cabo su reflexión acerca del tiempo, insiste precavidamente en los errores propios de los esquemas de la epistemología tradicional.

*“A menudo parece que el individuo se enfrentase al mundo como ser aislado, y se comportase en consecuencia. Asimismo la sociedad y la naturaleza se presentan como mundos independientes. Estudiar el tiempo puede tal vez contribuir a corregir esta imagen errónea de un mundo con compartimentos estancos. Estudio que se revelará imposible, si se escamotea el hecho de que la naturaleza, la sociedad y los individuos están entremezclados y son interdependientes”... “La investigación sobre el tiempo que se presenta aquí, nos da otra imagen. Aquí el hombre individual, independiente y egocéntrico, ya no aparece como la figura principal, y la naturaleza ya no es sólo un mundo de objetos que existe fuera del individuo; la sociedad ya no se concibe como el círculo de los otros al cual entra el individuo casi por azar”... “Este modo de plantear los problemas epistemológicos que incluye la escena de terror y pesadilla de un abismo invisible, de una grieta cuasi espacial entre un individuo humano, considerado como recipiente cerrado del saber, y todo el mundo fuera de él, ha dominado desde hace siglos en las discusiones filosóficas, pero ha llegado la hora de abandonarlo. La hipótesis de una tal grieta cuasi espacial entre un “mundo interior” y un “mundo exterior” de hombres es una fantasía tanto individual como colectiva” (Sobre el tiempo, ob.cit., pp. 25, 37 y 138).*

De manera muy similar, por no decir idéntica, se expresa nuestro autor al respecto en *El proceso de la civilización*:

*“Las sociedades europeas modernas sostienen una imagen del hombre en la que su propio “yo”, es algo encerrado en el “interior”, separado de todos los demás hombres y cosas, por más que como ya se ha dicho, nadie encuentra una tarea fácil en determinar con claridad y nitidez las paredes o los muros reales y palpables que contienen a ese interior, como un recipiente a su contenido, y que le separa de aquello que está “fuera”...”... “Resulta más adecuado interpretar que la imagen del ser humano es la imagen de muchos seres humanos interdependientes, que constituyen conjuntamente composiciones, esto es, grupos o sociedades de tipo diverso. Desde*

*este punto de vista desaparece la dualidad de las imágenes tradicionales del ser humano, la separación entre imágenes de seres humanos aislados, de individuos, que a menudo dan a entender que pudieran existir individuos sin sociedades, y las imágenes de sociedades que a menudo dan a entender que pudieran existir sociedades sin individuos...” (El proceso de la civilización, ob. cit., pp. 37 y 44).*

Como vemos, estamos ante un aspecto crucial de la teoría sociológica de Norbert Elias que salpica todos los estratos de su pensamiento y que se repite pertinazmente a lo largo y ancho de todos sus escritos. Lo repetimos una vez más: el individuo y la sociedad no actúan como entidades aisladas, abstractas e invariables, sino que se manifiestan como *procesos* interdependientes.

Como consecuencia de ello, ocurre que se hace imposible la comprensión de los procesos psicogenéticos de los individuos si los consideramos independientes de los procesos sociogenéticos civilizatorios. Y asimismo, de igual modo, sucede que, por la misma regla de tres, tampoco será posible entender adecuadamente el problema del tiempo y la psicogénesis de nuestra sensibilidad para con él, independientemente y sin tener en cuenta los procesos sociales que entran en juego en su determinación. O dicho de otra forma, al igual que ningún ser humano viene al mundo ya de por sí civilizado al modo y en las maneras occidentales, tampoco sería posible que ese mismo ser humano, o cualquier otro, viniesen al mundo con una estructura temporal ya conformada e innata. En efecto, al igual que el aprendizaje de los modales en la mesa es algo que se aprende, también la determinación del tiempo es algo que se aprende costosamente y que también supone, por cierto, una disciplina y una coacción que es interiorizada e *introyectada* por el individuo mismo, que ciertamente incorpora la determinación del tiempo en forma de autocoacción omniabarcante:

*“Un niño que crece en uno de los Estados altamente industrializados y regulados por el tiempo, necesita de siete a nueve años para “aprender el tiempo”, esto es, para entender y leer exactamente el complicado sistema simbólico de relojes y calendarios y para regular en consonancia su sensibilidad y su conducta. Pero cuando han dejado atrás este aprendizaje, los miembros de estas sociedades olvidan, al parecer, que han tenido que aprender el “tiempo”. Les parece algo evidente...” (...)*  
*“Es difícil que se nos escape que tenemos que aprender a determinar el tiempo y, sin embargo, la conciencia del tiempo omnipresente, una vez adquirida, es tan imperativa, que parece a quien la tiene, una parte de sus dotes naturales. Hasta hoy no se ha visto claro, y desde luego no es algo comúnmente aceptado que una estructura de la naturaleza humana aprendida y, por ende, adquirida socialmente, puede ser casi tan inevitable y coactiva como la estructura genéticamente determinada de una persona. La experiencia del tiempo de individuos que pertenecen a sociedades estrictamente reguladas por el tiempo, es un caso entre muchos de estructuras de la personalidad que, adquiridas socialmente, no son menos coactivas que las propiedades biológicas”*  
*(Sobre el tiempo, ob. cit., pp. 144-155).*

Aquí está ya entrando en juego también otra de las tesis que recorre el pensamiento de Elias, y que hace de la autocoacción psíquica una de las bases del proceso civilizatorio. Se trata, en efecto, de “la estabilidad del aparato de autocoacción psíquica, que aparece como un rasgo decisivo en el hábito de todo individuo “civilizado” ” (*El proceso de la civilización*, ob. cit., pp. 453-454). Y por supuesto, esta introyección de la coacción en la interioridad del individuo, también se refleja de modo paradigmático en el caso de la determinación del tiempo, puesto que, el individuo de nuestras sociedades sufre la disciplina del tiempo no sólo al ver la determinación del tiempo en los relojes y los calendarios, sino también de manera introyectada en forma de autocoacción, de modo que en la estructura de su personalidad existe una

sensibilidad temporal especial que, desde luego, comparte con los demás individuos sociales, como no podía ser de otra manera. Elias lo expresa de la siguiente manera en varios lugares de su ensayo *Sobre el tiempo*:

*“Lo que de facto cambia durante un proceso civilizatorio, no es simplemente la cualidad de los hombres, sino la estructura de su personalidad” (ob. cit., p. 163). “El tiempo es un buen ejemplo de dicha estructura. Se nos introyecta un sentimiento generalizado del tiempo, que se hace parte de nuestra propia personalidad y nos parece algo obvio; nos parece que no se puede vivir de otra manera” (ob. cit., p. 178).*

*“La transformación de la coacción externa de la institución social del tiempo en una pauta de autocoacción que abarca toda la existencia del individuo, es un ejemplo gráfico de la manera en que un proceso civilizatorio contribuye a modelar una actitud social que forma parte integrante de la estructura de la personalidad del individuo” (ob. cit., p. 21).*

*“La coacción social del tiempo, convertida en alto grado en autocoacción, se manifiesta aquí como un tipo paradigmático de coacciones civilizadoras que se encuentran a menudo en las sociedades más desarrolladas...” (ob.cit, p. 43).*

Por lo demás, llama la atención el hecho de que Elias no nombre ni cite expresamente a Freud, al menos no en sus grandes obras, si bien es cierto que en textos menores y entrevistas si que reconoce expresamente la deuda para con él. Pero, ¿por qué en obras centrales como *El proceso de la civilización* o *Sobre el tiempo* no lo hace?

Bien, desde luego, no se trata de una cuestión de deslealtad intelectual, sino que más bien se trataría, quizás, de una cierta dependencia e incorporación de las ideas del psicoanálisis freudiano. Porque de lo que no cabe duda es de que, ciertamente, Elias incorpora las tesis y el vocabulario mismo de Freud. Ello resulta evidente para cualquier persona que haya leído, sobre todo, *El malestar de la cultura*, brillante ensayo de Freud donde éste traslada exitosamente el psicoanálisis al terreno de la cultura. Recordemos que, en dicho ensayo, Freud mantiene la tesis de la cultura como *represión* y también –digámoslo así– como *depresión*. En efecto, por un lado, la cultura es represión principalmente porque, la constitución misma de la cultura, se levanta sobre la energía que se extrae del control y de la represión de las pulsiones de la agresividad y de la sexualidad, y, por otro lado, es depresión porque, dicha represión causa desdicha al hombre, que cambia una importante fracción de la economía de su felicidad por la porción de seguridad que le ofrece el orden de la cultura, cultura que, por cierto, siempre corre el peligro de disolverse si no mantiene atada y bien atada la agresividad inherente al ser humano. Todo esto, al igual que la tesis freudiana de la introyección de la agresividad sobre un sí mismo, todo esto, desde luego, no es algo ajeno a las tesis que Elias nos presenta en su sociología de la evolución que acaso asciende hacia la “civilización”. En efecto, recordemos que, para Elias, los impulsos agresivos se introyectan y se transforman en autocoacciones y refinamientos civilizados e higiénicos, de modo que la estructura de la personalidad es susceptible de transformarse profundamente en el decurso de los procesos sociológicos, de tal suerte o desgracia que gestos como escupir, sonarse la nariz o hurgarse los dientes con un cuchillo después de comer, o llegar tarde a una cita, gestos que antaño pudieron no ser detestables, ahora se le presentan a la estructura de la personalidad civilizada como vergonzosos y rechazables... Sin embargo, no quisiera extenderme demasiado en estos asuntos, sino que simplemente considero adecuado traer a colación un par de textos de *El malestar de la cultura* donde pienso que se plasma a pedir de boca la cuestión puntual de la que ahora estamos hablando,

a saber, la cuestión de hasta qué punto Elias es deudor de ciertas tesis de Freud. Los textos que proponemos al respecto son los siguientes:

*“La cultura se edifica sobre la renuncia a lo pulsional... se basa, precisamente, en la no satisfacción (mediante sofocación, represión, ¿o qué otra cosa?) de poderosas pulsiones. Esta “denegación cultural” gobierna el vasto ámbito de los vínculos sociales entre los hombres... (p. 70). “Puesto que la cultura impone tantos sacrificios no sólo a la sexualidad, sino a la inclinación agresiva del ser humano, comprendemos mejor que los hombres difícilmente se sientan dichosos dentro de ella... El hombre culto ha cambiado un trozo de posibilidad de dicha por un trozo de seguridad” (p. 90). “¿De qué medios se vale la cultura para inhibir, para volver inofensiva, acaso para erradicar la agresión contrariante?... Algo muy asombroso que no habíamos colegido, aunque es obvio. La agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida; vale decir: vuelta hacia el yo propio... Por consiguiente, la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada” (p. 100) [El malestar de la cultura, Círculo de Lectores, Barcelona, 1999].*

En verdad nos gustaría demorarnos durante más tiempo en tan interesantes cuestiones; no obstante, llegado este punto cabe seguir avanzando, puesto que pienso que ya hemos alcanzado el objetivo que nos habíamos propuesto en el presente apartado, a saber: situar su ensayo *Sobre el tiempo* en el contexto del conjunto más amplio de sus obras y su pensamiento. Ahora es, pues, el momento de estudiar las tesis específicas de su sociología del tiempo, que es precisamente el objetivo más crucial al que pretende desarrollar el presente artículo.

### 3. Tesis básicas defendidas por Elias en *Sobre el tiempo*.

*“Es manifiesto que los hombres experimentan cierta angustia en descubrirse a sí mismos, angustia frente a lo que pudiera aparecer. Los problemas del “tiempo” se tratan a menudo como algo enigmático, dentro de cuyos velos puede uno esconderse y protegerse. Y lo que sale a la luz, no es la espantosa cabeza de Gorgona; es, como se demostrará poco a poco, la imagen de un camino espinoso que los hombres deben recorrer antes, para orientarse mejor en el mundo”.*<sup>8</sup>

Básicamente podemos encontrar dos tipos de tesis a lo largo del libro de Elias titulado *Sobre el tiempo*; a saber, por un lado las tesis que enuncian las ideas básicas de su sociología de la evolución, y, por otro lado, las tesis más propiamente específicas acerca del tiempo, tesis éstas últimas que, eso sí, se inscriben dentro del marco general de su sociología del desarrollo. Las tres tesis fundamentales que hemos recogido son las siguientes: Primera Tesis: “El tiempo como dato social e instrumento de orientación”; Segunda Tesis: “La evolución hacia la autodisciplina del tiempo”; y Tercera Tesis: “El pseudomisterio del tiempo”. Estas tres tesis comprenden cada una de ellas un punto dentro de este apartado, y bajo cada uno de sus títulos, elegidos por nosotros, hemos recogido varias ideas que hemos creído conveniente aunarlas bajo la sombra de una misma tesis, ya que hemos creído que, con ello, ganábamos en comprensión y resultaba más apropiado expositivamente. Así, por

<sup>8</sup> Elias, Norbert., *Sobre el tiempo*, F.C.E., Madrid, 1989, p. 96.

ejemplo, en el caso de la Primera Tesis (“El tiempo como dato social e instrumento de orientación”), se trata de una Tesis muy amplia en la que conviven varias tesis particulares complementarias: el tiempo no es un dato objetivo; el tiempo no es un dato subjetivo; el tiempo es ante todo un dato social; el tiempo es un concepto y un símbolo humano de un alto nivel de síntesis; el tiempo es un instrumento especial de orientación humana en el *continuum* en devenir; la comprensión del tiempo es inseparable de ciertos procesos sociales y de un saber cultural en evolución que se aprende y transmite de generación en generación, etcétera. Todas estas ideas he creído conveniente retratarlas juntas en una Primera Tesis general que se abre en estrella, ya que pienso que están íntimamente conectadas e interrelacionadas y que caminan todas ellas juntas cogidas de la mano, de tal modo que separarlas en compartimentos estancos podría dar pie, quizás, a una pérdida de comprensión. Y algo similar ocurre, como veremos a continuación, con la Segunda y la Tercera Tesis.

En cualquier caso y ante todo, la fidelidad para con el texto de Elias queda intacta, tratándose en el presente apartado, de hecho, tan sólo de una labor descriptiva y sintetizadora.

### **3.1- El tiempo como dato social e instrumento de orientación (Primera Tesis).**

*“Repitémoslo una vez más: la autorregulación según el “tiempo” que se encuentra casi en todas las sociedades de estadios posteriores, no es ni un dato biológico (parte de la naturaleza humana) ni un dato metafísico (parte de un a priori imaginario) sino un dato social, un aspecto de la estructura de la personalidad social de los hombres que va desarrollándose y que, como tal, es una parte integrante de toda persona individual”.*<sup>9</sup>

El tiempo no es ni un dato objetivo de la Naturaleza no-humana, al modo newtoniano, ni tampoco un dato innato y *a priori* de la naturaleza humana, al modo cartesiano-kantiano, sino que se trata de una síntesis humana de alto nivel y de un instrumento simbólico-social humano que nos sirve como medio especial de orientación en el *continuum* en devenir, y que resulta incomprensible sin referirlo a ciertos procesos sociales y a todo un acervo de saber cultural que se ha ido aprendiendo y transmitiendo y acaso perfeccionando, de generación en generación, en un proceso de evolución del que es fruto precisa y concretamente el tiempo.

Como ya vimos con anterioridad, la sociología del tiempo de Elias, se presenta como una tercera vía que se opone tanto al objetivismo como al subjetivismo, ya que, en ambos casos, aunque cada uno a su manera, se considera al tiempo como un “dato natural”, esto es, como una dato natural objetivo e independiente de los seres humanos (objetivismo) o como una dato natural inherente a la naturaleza humana en tanto que humana (subjetivismo). Asimismo, esta oposición respecto del objetivismo y el subjetivismo implica, de manera más amplia, un rechazo de los planteamientos problemáticos propios de la gnoseología filosófica tradicional, planteamientos que bloquean la investigación del tiempo al tomar como punto de partida del conocer a un sujeto solitario y aislado que se sitúa repentinamente frente al objeto y se pregunta si acaso es el tiempo algo real e independiente de los seres humanos o si es más bien una representación subjetiva que ponemos nosotros y que no tiene correlato real en el mundo exterior. Ahora bien, no tenemos porque vernos obligados a responder a esta pregunta y a caer en las arenas pantanosas y en las escenas de terror y de pesadilla

---

<sup>9</sup> Elias, Norbert., *Sobre el tiempo*, ob. cit., p. 163.

de la epistemología tradicional; bien al contrario, si queremos avanzar en nuestras investigaciones, lo que tenemos que hacer es rechazar dichos planteamientos problemáticos, empezando por las ideas de que el tiempo es un dato objetivo de tipo newtoniano o un dato subjetivo al modo kantiano. Se abre, así, la posibilidad de una tercera vía de investigación que estudia la cuestión del tiempo sin olvidar la dimensión social y evolutiva del problema. Por tanto, ya no puede tratarse, como con Newton, de un dato objetivo que se despliega como un mantel sobre el universo físico todo, invisible e imperceptible para los sentidos; ni tampoco puede tratarse, como en Kant, de una intuición *a priori* de la sensibilidad, a modo de una especial estructura universal de la conciencia humana que hace que todos los hombres de todas épocas y culturas hagan síntesis temporales por doquier, independientemente del saber aprendido socialmente. Y es que, aunque los seres humanos posean una capacidad general de síntesis, también resulta imprescindible la activación y la estructuración de dicha capacidad a través de la experiencia y el aprendizaje de un saber social que, por lo demás, cuenta tras de sí con toda una cadena de generaciones humanas que van acumulando dicho acervo de saber.

Por otro lado, otra de las problemáticas derivadas de la epistemología filosófica tradicional, y que también bloquea nuestras investigaciones acerca del tiempo, así como muchas otras, consiste en todo ese marco de dicotomías conceptuales en el que nos movemos: “naturaleza” y “sociedad”, “objeto” y “sujeto”, “tiempo físico” y “tiempo vivido”, etc. Además, estas dicotomías suponen también la división del saber humano en dos tipos de disciplinas básicas: de un lado las ciencias naturales y, del otro, las ciencias sociales y humanas. De tan mala suerte que, así, también el problema del tiempo queda dividido en dos, a saber, por un lado el tiempo físico y, por el otro, el tiempo social. El primero será el objeto de estudio de los especialistas de las disciplinas de las ciencias de la naturaleza, mientras que el segundo será el objeto de estudio de las ciencias sociales y humanas. Asimismo, ambas disciplinas por su parte, piensan que existe una especie de abismo existencial entre los hombres y la Naturaleza, abismo existencial insuperable en cuya frontera se libran oscuras e infinitas batallas. Además, ambas disciplinas se presentan como el punto y el contrapunto la una para con la otra, asegurando cada una por su parte que en su especialidad se encuentra la verdad y la solución de los problemas más cruciales. Ahora bien, dicho esto, al punto Norbert Elias nos recuerda que todas estas dicotomías y escisiones son a todas luces artificiosas y obsoletas, que entorpecen nuestras investigaciones y que, en realidad, los “hombres” y la “naturaleza” no están existencialmente tan separados como se pretende desde estas disciplinas, así como tampoco está el mundo escindido en dos o más mitades.

*“En realidad, la humanidad y, por ende, la “sociedad”, la “cultura”, etc., no son menos “naturales”; es decir, forman parte de un universo único, no menos que los átomos o las moléculas” (ob. cit., p. 99). [No obstante] “ambas partes consideran, al parecer, que esta división entre grupos de especialistas con lenguajes y objetivos distintos es una escisión del mundo mismo, similar a las separaciones conceptuales tradicionales entre “sujeto” y “objeto”, “hombres” y “naturaleza”, “historia” y “ciencia natural” ” (p. 100)... [Pero así,] “las investigaciones sobre el problema del tiempo permanecerán bloqueadas por largo tiempo mientras se realicen en el marco de esta dicotomía conceptual” (p. 101). [Porque] “se considera un axioma evidente que “naturaleza” y “sociedad” son entidades existentes separadas. En consecuencia, el problema del “tiempo” queda dividido. Parece como si el tiempo físico fuera algo separado del tiempo social y del tiempo vivido... [Cuando en realidad,] la determinación del tiempo se basa en una combinación de lo que nosotros distinguimos como procesos “naturales” o “físicos”, por un lado, y “sociales” o “humanos”, por otro” (p. 109)... “Cuando se estudia el “tiempo”, se investiga a los hombres en la Naturaleza*

y no separadamente a los “hombres” y a la “naturaleza”... “mientras se acepte como evidente el axioma de un mundo escindido, es imposible captar el problema” (ob. cit., p. 110).

En definitiva; Elias, a lo largo de todo su ensayo *Sobre el tiempo*, insiste casi hasta la desesperación en que se hace imprescindible, si es que queremos avanzar en la investigación acerca del tiempo, el abandonar toda una serie de planteamientos problemáticos –objetivismo, subjetivismo, dicotomías, etcétera–, para así, poder llevar a cabo una sociología del tiempo; es decir, para poder, así, abordar el problema del tiempo desde la óptica de su sociología del desarrollo. Dicho esto, entonces, la cuestión que ahora se nos plantea consistirá en saber qué es para Norbert Elias el tiempo o, mejor dicho: ¿por qué los hombres necesitamos las determinaciones del tiempo? Ésta sería, en efecto, la pregunta que Elias desearía que se le preguntara. O dicho todavía de otra manera: la cuestión sobre la que versa el ensayo de Elias es la reflexión acerca de qué sea el tiempo, abordado éste desde la perspectiva de su sociología de la evolución y el desarrollo de las sociedades humanas. Veamos, pues, que tiene que decir nuestro autor al respecto.

Para Elias, el tiempo es una construcción simbólica y conceptual humana de un alto nivel de síntesis que nos sirve como medio de orientación especial, lo cual, presupone que existen en el mundo seres vivos como los hombres que son como “unidades centradoras” que tienen una especial “facultad de síntesis”, a modo de una específica propiedad humana, que les permite, en cualquier caso, tener un “esquema mental”, un “cuadro único” y, en fin, una “mirada espiritual” del antes, del después y del ahora. Sin embargo, esta capacidad humana no es una capacidad del individuo aislado, así como tampoco es algo que se da de modo invariable y de una vez por todas, sino que es algo que se activa y estructura a través de la experiencia y el aprendizaje, a lo largo de las generaciones en sociedad, y siempre en continuo proceso, de tal forma que, podemos asegurar también que hoy no tenemos la misma experiencia del tiempo que antaño, que hubo estadios en donde no existió, y que en un futuro otras generaciones de hombres tendrán una concepción diferente de la temporalidad.

*“Para nosotros, “tiempo” es un concepto de un alto nivel de generalización y síntesis, que presupone un acervo de saber social muy grande sobre métodos de medición de secuencias temporales y sobre sus regularidades. En un estadio anterior, es claro que los hombres no poseían este saber y no porque fueran menos “inteligentes”, sino porque este saber, por su naturaleza misma, necesita un mayor espacio de tiempo para desarrollarse... si nos remontamos a un pasado bastante remoto, veremos que hay estadios donde los hombres no tienen aun la capacidad de relacionar los múltiples y complejos movimientos de los astros para hacerse un esquema unitario relativamente bien integrado” (ob. cit., p. 50).*

Démonos cuenta de que, acaso la función principal y la utilidad que se le da al tiempo, es la de servir como medio o instrumento de orientación en el incesante flujo del devenir físico-social. Esta idea fundamental del tiempo como medio o instrumento para la orientación humana, la expresa Elias en varios momentos de su reflexión, algunos de los cuales pasamos nosotros a reproducirlos a continuación:

*“El tiempo es único, porque utiliza símbolos –principalmente numéricos, en el actual estadio– para orientarse en el incesante flujo del acontecer, en la sucesión de los eventos, en todos los niveles de integración: físico, biológico, social e individual” (p. 24). “El tiempo se encuentra entre los símbolos que los hombres pueden y, a partir de cierto grado de desarrollo de la sociedad, deben aprender como medio de orientación”*



(p. 30)... [Los hombres] entre otras cosas poseen la peculiarísima habilidad de comunicarse mediante los símbolos, y que, hechos por el hombre, no están fijados genéticamente, que son aprendidos y están dotados de una especificidad social y que sirven al hombre para orientarse en el mundo” (p. 27) “El carácter de dimensión universal que asume el tiempo no es más que la expresión simbólica de la vivencia de que todo cuanto existe se ubica en un proceso incesante. El tiempo es expresión del intento de los hombres por determinar posiciones, duraciones de intervalos, ritmos de las transformaciones, etc., en este devenir con el objeto de servir a su propia orientación” (p. 45) “De este modo, el “tiempo” o, mejor dicho, la determinación del tiempo, se muestra como un medio de orientación que los hombres elaboran para dominar tareas sociales precisas a lo largo de los siglos, entre las cuales se encuentra la determinación de los movimientos de los astros” (p. 94-95).

Pero, ¿cómo funciona la determinación del tiempo como instrumento de orientación humana? Bien, la determinación del tiempo, como ya habremos intuido, se lleva a cabo a través de *continuos en devenir normalizados*, que sirven como marcos de referencia para regular y medir otros procesos cambiantes no normalizados y no regulados, ya se trate de fenómenos naturales, como por ejemplo el movimiento del Sol y de la Luna –en sociedades menos avanzadas en el desarrollo de la determinación del tiempo–, o ya se trate de continuos en devenir artificiales de factura humana, como por ejemplo los relojes –en sociedades que andan más avanzadas en el proceso de determinación del tiempo–. Es decir, que en definitiva, de lo que se trata es de “utilizar una serie de transformaciones como marco de referencia y medida de otras”, siendo lo que nosotros llamamos reloj, ni más ni menos que “un *continuum* físico en devenir de factura humana, normalizado como cuadro de referencia y medida de otras entidades continuas y cambiantes sociales y físicas” (*ob. cit.*, pp. 59 y 57). O dicho de otra manera: “Los relojes (así como cualquier medio para determinar el tiempo, hecho o no por hombres), son simples movimientos mecánicos de un tipo concreto que los hombres utilizan para sus fines peculiares” (*ob. cit.*, p. 132). Así, por ejemplo, “el reloj de arena puede emplearse como secuencia normalizada para otros muchos continuos en devenir; por ejemplo, el recorrido de un tramo o el cocimiento de un huevo. Trátese de relojes de arena, de sol o de cuarzo, las medidas del tiempo son instrumentos que los hombres crean para fines determinados. Son útiles a los hombres como series de referencia para determinar posiciones en la sucesión de una multitud de series diferentes de acontecimientos” (*ob. cit.*, p. 116-117).

Lo que llamamos tiempo es, pues, un marco de referencia que sirve a los miembros de un grupo humano –y en general a la humanidad entera– para orientarse en el devenir físico y social del mundo. Los hombres, a lo largo de las generaciones, y de acuerdo con las exigencias sociales del momento, han ido aprendiendo a utilizar e incluso a fabricar movimientos con ciertas características estructurales (por ejemplo, la característica de la uniformidad y de la continuidad) como medio para medir y determinar el tiempo. Así, el proceso de la determinación del tiempo, es el proceso por el cual cada vez los hombres aprenden a orientarse con más tino en el incesante flujo del acontecer: “Se construyen mojones que fijan comienzos y finales relativos en una secuencia con ayuda de otra secuencia... Al principio, utilizaron las secuencias continuas de lo que llamamos fenómenos naturales, para después emplear cada vez más secuencias mecánicas humanas... Y esto es la hazaña de una síntesis intelectual que dista mucho de ser sencilla” (*ob. cit.*, p. 83-84).

### 3.2- La evolución hacia la autodisciplina del tiempo (Segunda Tesis).

“... pero no olvidemos que la Luna, que ha desaparecido, como medio de medir el tiempo, prácticamente de la vida de los ciudadanos urbanizados de las naciones industriales, que padecen la presión del tiempo sin entenderla, fue antaño un mensajero gracias al cual los hombres pudieron a intervalos más o menos regulares fijar ciertos momentos en su vida social”.<sup>10</sup>

Existe una evolución del proceso de determinación y sentimiento del tiempo, que no existía en estadios anteriores, y que se dirige hacia una mayor disciplina y autoacción del tiempo que se refleja en la estructura de nuestra personalidad, sobre todo, a partir de la Edad Moderna y ya de forma muy marcada en nuestras sociedades actuales industrializadas avanzadas, en donde ya existe una amplia retícula temporal que se extiende uniforme y continua sobre nuestras urbanizadas ciudades y sus actividades, lo cual supone una novedad respecto de las formas de determinación pasiva del tiempo del pasado, que se caracterizaban por ser puntuales y discontinuas.

Básicamente, analizando lo dicho por Elias a lo largo de su libro y en relación a la tesis que nos traemos entre manos, podríamos distinguir tres niveles de integración en la evolución de la determinación del tiempo. Estos niveles serían el natural, el social y el individual, y estarían indisolublemente interconectados. En primer lugar estaría el nivel de la Naturaleza, que sería el nivel donde tienen lugar los fenómenos naturales recurrentes e inhumanos, como por ejemplo el movimiento de los astros. En segundo lugar, integrado en el nivel anterior, estaría el nivel social, donde se construyen instrumentos de factura humana para determinar y regular el tiempo, como por ejemplo los relojes o los calendarios. En tercer lugar, integrado en el nivel anterior, estaría el nivel individual, donde la determinación del tiempo se presenta en forma de autodisciplina aprendida socialmente e introyectada en la estructura misma de la personalidad. Pues bien, los grupos humanos más “simples” se encontrarían cercanos al nivel de la Naturaleza y llevarían a cabo una determinación intermitente, puntual, discontinua, pasiva y relajada del tiempo, así como dispondrían de aparatos escasos de medición del tiempo, mientras que, por otro lado, las sociedades urbanizadas e industrializadas más complejas y diferenciadas, como las nuestras en la actualidad, llevarían a cabo una determinación del tiempo exhaustiva y activa, uniforme y continua, y tendrían un sentimiento del tiempo inexorable, de forma que verían todos los acontecimientos como bañados en el tiempo y tendrían una severa autodisciplina del tiempo interiorizada, así como también dispondrían de mayor número y más sofisticados aparatos de medición del tiempo. O dicho de otra manera, mientras los primeros se encontrarían en un nivel de síntesis parcial y menor respecto del tiempo, los segundos se encontrarían en una síntesis de alto nivel; y ello de acuerdo con la idea de Elias de que “cada vez más los hombres viven en un mundo de símbolos que ellos mismos han elaborado, y sin hacerse absoluta, la autonomía de sus enclaves se vuelve enorme” (*ob. cit.*, p. 52). Por tanto, cada vez avanzamos más hacia una retícula temporal más y más fina en las distintas determinaciones y regulaciones del tiempo, una “retícula temporal continua, muy general y cada vez más ceñida, que influye sobre las actividades humanas, a todo su largo y ancho” (*ob. cit.*, p. 108).

Se trata, pues, de un tránsito desde una determinación del tiempo pasiva, propia de grupos humanos de cazadores y recolectores que no poseen una firme disciplina del tiempo –sino que más bien obedecen a una suerte de reloj fisiológico–, hasta una determinación del tiempo activa, propia de organizaciones sociales más

<sup>10</sup> Elias, Norbert., *Sobre el tiempo*, *ob. cit.*, p. 217.

complejas y diferenciadas donde existe una norma firme de determinación temporal que somete el tiempo fisiológico al tiempo social y disciplinario. En estas sociedades más complejas, y más diferenciadas, más industrializadas y más pobladas, la determinación del tiempo “ya no es puntual y particular, sino que penetra toda la vida humana, sin permitir oscilaciones. Es uniforme e inevitable” (ob. cit., p. 162). En este tránsito o proceso, por lo demás, cabría destacar ciertos aspectos importantes, como por ejemplo la aparición de la agricultura, que supondría acaso un comienzo de la determinación activa del tiempo por cuestiones obvias; o como por ejemplo el hecho de que en un principio el saber y el control del tiempo permanecían en manos de los sacerdotes, mientras que luego serían los reyes y más destacadamente el Estado los que se encargarían de estos asuntos para nada triviales; o como por ejemplo, el hecho indiscutible de que con fenómenos sociales como el crecimiento del comercio, la urbanización o la industrialización creciente, se hará necesaria una amplia retícula de determinación temporal cada vez más firme y al compás de las nuevas necesidades sociales emergentes, puesto que tendrá que servir de marco de referencia común de unas actividades humanas acaso cada vez más efervescentes –pensemos al respecto sino en el progresivo perfeccionamiento del calendario, sin duda un caso paradigmático de marco de referencia social a través del cual los hombres coordinan y sincronizan sus actividades–.

*“Como muchas otras habilidades sociales, la determinación del tiempo se desarrolló hasta su nivel actual, a través de los siglos, en estrecha relación con el crecimiento de exigencias sociales muy concretas... Mientras en grupos de cazadores, pastores y agricultores, la necesidad de fechar o medir activamente el tiempo de los sucesos es mínimo, como también lo son los instrumentos para ello, en las grandes sociedades estatales y urbanizadas, sobre todo en aquellas donde la especialización de funciones sociales está muy avanzada... se vuelve inexorable la necesidad social de determinar el tiempo y los medios para su satisfacción –las señales de los indicadores mecánicos del tiempo común–, así como se hace también inevitable el sentido del tiempo de los individuos que integran dichas sociedades” (ob. cit., p. 136).*

Este sentimiento y esta hambruna de tiempo en el que nosotros actualmente nos movemos, y que nos obliga a interrogarnos constantemente acerca de las horas y de los días, tiene su razón de ser –según Elias– en el hecho de que las estructuras de la personalidad de los individuos se conforman de acuerdo con los estadios de desarrollo de las sociedades en las que dichos individuos crecen y aprenden, de tal forma que, puesto que nosotros nos vemos imbuidos, ya desde que nacemos, en un rígido entramado social de determinaciones temporales, tendemos a pensar que el tiempo existe por su cuenta y que su sentimiento es algo común a todos los seres humanos.

*“Aunque las diferencias entre los Estados nacionales puede ser muchas, tanto unos como otros tienen, como representantes del mismo estadio de desarrollo social, ciertas características comunes de personalidad, entre las cuales se encuentran la experiencia del tiempo. Los miembros de naciones industrializadas... son incapaces, de imaginar que su sentido del tiempo no sea compartido por todos los hombres. Este sentido del tiempo está tan profundamente enraizado y constituye un atributo de su personalidad hasta tal punto que les es difícil considerarlo un resultado de las exigencias sociales” (...)* *“La omnipresente conciencia del tiempo de los miembros de sociedades relativamente complejas y urbanizadas es parte integrante de su modelo social y de la estructura social de su personalidad” (ob. cit., p. 150 y 176).*

En efecto, tendemos a pensar, partiendo de nuestra concepción actual de la temporalidad, que forma parte integrante e interiorizada de nuestra personalidad, que todos los hombres en tanto que hombres, de toda época y lugar, poseerán nuestra misma conciencia del tiempo, con lo cual, resulta que nuevamente olvidamos los factores sociales de desarrollo, nuevamente olvidamos que “los hombres de periodos anteriores no sabían y, de hecho, no podían saber que los acontecimientos se relacionaban “en el tiempo””, nuevamente olvidamos que el tiempo es todo menos espontáneo y que “fue preciso un esfuerzo intelectual largo y fatigoso para avanzar en el camino hacia una síntesis más amplia...” (ob. cit., p. 109). Y precisamente ese olvido es para Elias la causa fundamental, como veremos más adelante, de que el problema del tiempo se revista de esa aura enigmática que tanto ha dado que hablar a los filósofos.

Pero, ¿es acaso posible que los hombres, empezando de cero y en unas pocas generaciones –válganos este “escenario de un comienzo” como “hipótesis de trabajo”– elaborasen conceptos de tan elevado nivel de síntesis como lo es el tiempo? La respuesta sería que, aunque estos hombres en principio poseerían el mismo potencial biológico y una similar capacidad de síntesis, sin embargo, no podrían hacerlo: “no tienen más que la capacidad. No hay nadie de quien aprender... Son hombres en pleno sentido de la palabra, pero no poseen conceptos; son una *tabula rasa*” (ob. cit., p. 71).

*“Por ejemplo, ¿sería imaginable que los miembros de ese grupo ficticio de tabula rasa, que, por así decirlo, acaba de salir del bosque, se pusieran enseguida a elaborar escalas temporales de edad para sí mismos o simplemente como tales? ¿Qué podría conducirlos a la idea de inventar tal escala temporal? (...) “Aunque forcemos mucho nuestra fantasía, no imaginamos como estos hombres estarían en condiciones, de un modo súbito, con la ayuda de la limitada experiencia de una generación, de construir aquel tipo de conceptos relativamente desinteresados e impersonales, de un alto nivel de síntesis... Sobre todo si pensamos que estaban fuera de su alcance conceptos de un nivel inferior de síntesis, tales como “luna”, “estrella”, “árbol” o “lobo”” (ob. cit., pp. 82 y 76).<sup>11</sup>*

Por último, quisiera destacar también, aunque ya lo hemos nombrado y tratado en aparados anteriores, otro aspecto acaso esencial de este tránsito que va desde las formas pasivas y puntuales de determinación del tiempo hasta las formas activas e inexorables, y, en fin, desde las síntesis sencillas hasta las síntesis de alto nivel. Me refiero al fenómeno de la autoacción del tiempo, esto es, de la disciplina del tiempo introyectada en la estructura de la personalidad del individuo, estructura de la personalidad que no sólo es fruto de los condicionamientos genéticos o naturales, sino

---

<sup>11</sup> Tomemos como ejemplo la Luna. Démonos cuenta de que fijar la Luna como una entidad unitaria no es tan sencillo como en principio podría suponerse, sino que ya requiere de una cierta síntesis y de una cierta experiencia generacional. Si hacemos un ejercicio de imaginación y ponemos entre paréntesis los conocimientos que nos han sido transmitidos culturalmente, entonces se nos hace más obvio que estos hombres habitantes de un comienzo imaginario, ciertamente tendrían dificultades a la hora de sintetizar y reunir en una sola entidad unitaria todas esas formas cambiantes que adquiere la Luna en el cielo de la noche. Unas noches se les presentaría a estos hipotéticos hombres en forma de hoz, otras veces en forma de rostro gigante y amarillento, otras noches, en cambio, brillaría por su ausencia... O dicho con palabras de Elias: “hasta una integración tan simple de multitud de experiencias sensibles en un concepto unitario, como se expresa en la palabra “luna”, es el resultado del esfuerzo de una larga cadena de generaciones. Para ello fue preciso un largo proceso de aprendizaje y una acumulación lenta de vivencias cada vez más numerosas” (ob. cit., p. 78).

también de las regulaciones propias de las sociedades concretas. Porque como ya sabemos, hay actitudes sociales, como la sensibilidad para con el tiempo, que forma parte de la estructura de la personalidad de los individuos de sociedades como la nuestra, y que son fruto de un proceso civilizador modelador.

La autodisciplina del tiempo y la finísima sensibilidad temporal, no son aspectos que se incorporan, como por arte de magia, en la estructura de la personalidad del individuo, a modo de un don innato inscrito en lo más íntimo de la naturaleza humana. Lo que más bien ocurre es que, la compleja trama de determinaciones temporales y la tenaz institución social del tiempo, es en nuestras sociedades el resultado de un largo y en ocasiones ciego proceso de desarrollo que se ha ido constituyendo conforme a las exigencias sociales, que tiene tras de sí un gran acervo de saber cultural y que se ha ido aprendiendo en el decurso de los siglos. De hecho, "la autorregulación del hombre respecto al tiempo se introduce de modo muy paulatino, a lo largo de la evolución humana. Hasta estadios relativamente tardíos de desarrollo, el tiempo no se convierte en símbolo de una coacción inevitable y totalizadora" (*ob. cit.*, p. 30). En efecto, la autoacción del tiempo, tal y como nos la muestra Elias en su sociología de largo alcance, es un fenómeno social reciente que, al parecer, seguirá aumentando en el futuro y que, desde luego, no existió en estadios anteriores donde "las exigencias sociales respecto a la determinación del tiempo no eran ni con mucho tan apremiantes como en los Estados muy organizados de la Edad Moderna y menos aún como en las sociedades industrializadas de la actualidad" (*ob. cit.*, p. 30-32). Poco a poco los hombres van aprendiendo a orientarse con más y más tino en el incesante flujo del acontecer, al principio valiéndose de cierto tipo de fenómenos naturales más o menos recurrentes (como la salida y el ocaso del Sol, la bajamar y la pleamar o las caras de la Luna), luego valiéndose de instrumentos de factura humana, como los relojes o los calendarios<sup>12</sup>, que poco a poco se irán perfeccionando, finalmente, al mismo tiempo, los hombres aprenderán a dominar no sólo la coacción externa de la institución social del tiempo propia de su sociedad concreta, sino también la interiorización de la misma a modo de pauta de autoacción que abarcará acaso todas las dimensiones de la existencia del individuo, y que, en caso de no aprenderla e interiorizarla en la estructura misma de su personalidad, tendría como consecuencia una inadaptación social.

*"En efecto, todo adolescente sabe pronto reconocer el tiempo como símbolo de una institución que igualmente pronto empieza a coaccionarlo. Si dicho adolescente no aprende, durante los primeros diez años de su edad, a desarrollar una autoacción que corresponda a esta institución o, en otras palabras, si este joven no es capaz en esa sociedad de ajustar su conducta y sensibilidad a la institución social del tiempo, le será muy difícil, sino imposible, ocupar la posición de un adulto."* (*ob. cit.*, p. 21).

Por lo demás, démonos cuenta también, de que todo hombre o mujer que se haga adulto en estas sociedades, tendrá una sensibilidad temporal ciertamente

---

<sup>12</sup> En estadios anteriores de determinación del tiempo no existía un conocimiento socialmente normalizado en forma de calendario. En cambio, para nosotros la determinación temporal del calendario resulta imprescindible, con todo su conjunto de unidades simbólicas de años, meses, semanas y días que se distribuyen a intervalos regulares, y que en su conjunto, pretenden armonizar los procesos naturales con las exigencias propias de los procesos sociales, así como también tratan de plasmar un discurrir del tiempo lo más regular y más uniforme posible. Sin embargo, sería un error el pensar que algo en apariencia tan simple como un calendario es un artificio humano sencillo y trivial. De hecho, como nos recuerda Elias, en realidad, "fue preciso un milenio para que los hombres aprendieran a fabricar calendarios en los que coincidiesen... la forma simbólica de unidades temporales recurrentes, necesarias para la orientación y regulación del acontecer social, y los procesos naturales..." (*ob. cit.*, p. 26).

orientada hacia el futuro, lo cual, por cierto, también tiene mucho que ver con el fenómeno de la autodisciplina, ya que “un obrar que se orienta al futuro –quizá bastante lejano–, exige una capacidad de subordinar las necesidades actuales a las recompensas futuras y esperadas” (ob. cit., p. 159).

### **3.3- El pseudomisterio del tiempo (Tercera Tesis).**

*“Puede resultarnos penoso tomar distancia de las usuales metáforas que presentan el “tiempo” como una cosa, o de la difundida idea de que el “tiempo” es simplemente el juguete para las fantasías filosóficas, sobre el cual no nos es dado decir nada sólido. Pero a la larga, veremos que nos compensa más seguir un método de reflexión que permita captar el tiempo como un símbolo conceptual de una síntesis que avanza paulatinamente, de un relacionar bastante complejo de los diversos procesos”<sup>13</sup>*

El problema del tiempo es en realidad un pseudomisterio en el que se deleita la tradición filosófica, un enigma aparente que tiene su origen en varios factores que hacen que sea concebido como algo que tiene vida propia y que tiene una existencia por su cuenta e independientemente de los seres humanos. Algunos de estos factores de los que hablamos serían los siguientes, a saber: una especial y específica sensibilidad (la nuestra) para con el tiempo, que nos hace interrogarnos insistentemente acerca del tiempo y que nos impele a dar por supuesto que todos los seres humanos en tanto que humanos hacen lo propio; un mal planteamiento por parte de la tradición filosófica que envuelve el problema del tiempo en las dicotomías artificiales y en las posturas gnoseológicas tradicionales, haciendo del problema del tiempo algo insoluble y olvidando acaso lo más importante, esto es, los procesos sociales mismos de formación, transformación y evolución; la tendencia de los símbolos de alto nivel de síntesis, como el tiempo, a objetivarse en el lenguaje y a manifestar su carácter fetichista; la búsqueda de lo intemporal y lo invariable detrás de lo cambiante, fruto del miedo a la muerte y de la nostalgia hacia lo permanente; etcétera.

Veamos a continuación con más detalle en qué consisten estos factores que hemos enumerado y que hacen de la reflexión acerca del tiempo un problema tan enigmático. El primer factor a destacar, de entre otros que vienen a conferir al problema del tiempo esa aura recóndita, tiene que ver con esa especial sensibilidad para con el tiempo por parte de los miembros de las sociedades complejas, diferenciadas, urbanizadas e industrializadas; una sensibilidad inserta en la estructura de la personalidad que se caracteriza por una cierta compulsión a la hora de interrogarse por el tiempo y que actúa a modo de una voz interior que está presente en todas partes y que se ve necesitada de interrogarse incesantemente acerca de qué hora sea y en qué lugar preciso del calendario nos encontremos. Así, este agudo sentido y sentimiento de la temporalidad, tiende a dotar al tiempo de una existencia independiente y por su cuenta, así como también a universalizarlo, es decir, a extender dicha sensibilidad temporal a todos los hombres de todas las épocas y culturas. Sin embargo, con ello olvidamos que nuestra amplia y compleja red de determinaciones temporales, así como nuestra finísima sensibilidad temporal, es fruto de un largo proceso social de aprendizaje, y que nadie viene al mundo ya con

---

<sup>13</sup> Elias, Norbert., *Sobre el tiempo*, ob. cit., p. 59.

semejante adquisición. En efecto, lo que más bien sucede es que, nuestra especial sensibilidad para con el tiempo está introyectada sociogenéticamente en la estructura de nuestra personalidad; es decir, que es la determinación del tiempo socialmente institucionalizada en éstas nuestras sociedades más complejas la que se instala en nuestras conciencias y nos obliga a preguntarnos compulsivamente por el tiempo, así como a concebirlo como una realidad independiente y un sentimiento universal y, en fin, a vislumbrarlo como un fenómeno del todo fantástico y misterioso.

Pero veamos en el siguiente texto la forma en que Elias expresa lo fundamental de estas ideas:

*“...la normalización social del individuo respecto del tiempo socialmente institucionalizado, se implanta en su conciencia con tanta mayor fuerza y profundidad, cuando las sociedades se hacen más complejas y diferenciadas y cuando con mayor frecuencia el individuo necesita preguntar: ¿qué hora es?, ¿qué fecha es hoy? No sería dificultoso mostrar cómo la conformación de la conducta y la sensibilidad del individuo con el “tiempo” socialmente institucionalizado se hace más diferenciada y obvia, desde los relojes de agua, sol y arena, pasando por el reloj de la torre hasta, a través de los siglos, el reloj de pulsera individual” (...). [Por otro lado,] “...resulta de un egocentrismo algo ingenuo que miembros de sociedades más complejas –y en especial sus filósofos, venerados voceros en tales asuntos– discutan las cuestiones del “tiempo” bajo la implícita suposición de que el concepto y la existencia del tiempo son desde siempre iguales en todos los hombres, esto es, como los suyos propios... Reciben el concepto y la institución del tiempo como un don, como un elemento del acervo básico de símbolos que su sociedad usa para orientarse y comunicarse, sin preocuparse por explicarlo ni por preguntarse a qué serie de transformaciones estuvo sujeta su formación en la vida y experiencia humana. Desde una perspectiva filosófica, el concepto de tiempo parecer tener una existencia independiente... Fue, a través de los siglos, una cacería por pistas falsas, buscando algo que no existe: en busca del tiempo como dato fijo, igual para todos los hombres y experimentado por éstos del mismo modo” (ob, cit., pp. 117 y 137).*

Otro de los factores que contribuye a la concepción enigmática del tiempo tiene que ver con un mal planteamiento por parte de la tradición filosófica, que da pie a toda una serie de dicotomías del tipo “tiempo físico” y “tiempo social”, “naturaleza” y “cultura”, “sociedad” e “individuo”, “objeto” y “sujeto”, etcétera, que contribuyen a hacer del tiempo algo oscuro e insoluble. En efecto, ya se trata de la concepción subjetivista (que hace del tiempo un dato innato de la naturaleza humana) o de la concepción objetivista (que insiste en que el tiempo es un dato objetivo que existe por su cuenta e independientemente de los seres humanos, como una montaña o un río), o ya se trate de las artificiosas dicotomías habituales, sea como fuere, siempre solemos olvidar acaso lo más importante, a saber, los procesos sociales mismos de formación, transformación y evolución dados en el decurso de los siglos. Pensemos, por ejemplo, en el dualismo que divide el tiempo en “tiempo físico” y “tiempo social”. Pronto esta dicotomía se consolidó e hizo que se olvidara el pasado social, y con el auge de las ciencias naturales, pronto el tiempo físico comenzó a concebirse como un tiempo *real* y autónomo, como un tiempo objetivo y con vida propia, frente al tiempo social que venía a ser una mera convención. Cuando en realidad, “el tiempo físico fue una ramificación relativamente tardía del tiempo social. Pero los físicos y los filósofos

perdieron pronto de vista, en sus reflexiones especializadas, el nexo de su saber con el suelo nutricional de la sociedad humana que va desarrollándose” (*ob.cit.*, p. 118).<sup>14</sup>

Tal y como normalmente lo entendemos hoy, el tiempo físico es el tiempo objetivo de los hechos naturales y de su estudio se ocupan las ciencias naturales, mientras que, el tiempo social es el tiempo propio de los hechos sociales y de las subjetividades humanas, de cuyo estudio se encargan las ciencias sociales y humanas. Asimismo, normalmente, suele entenderse que el tiempo físico es el tiempo por antonomasia, mientras que, el tiempo social es una especie de sucedáneo o derivado del anterior, de tal forma que, “da la impresión de que el primero es algo real, mientras que el segundo no es más que una convención. Ahora bien, la dificultad radica en que el “tiempo” no encaja en el esquema conceptual de este dualismo” (*ob. cit.*, p. 131). Y precisamente en ello radica uno de los aspectos fundamentales que contribuye al misterio del tiempo y a la irresolución de la problemática del tiempo, así como a la creencia de que el tiempo físico, a pesar de ser invisible a los sentidos, sea un dato real de tipo newtoniano:

*“La explicación de que siga manteniéndose el misterio del tiempo, está en que perdura esta división conceptual; y el enigma es insoluble, mientras se siga creyendo que la división actual, característica de un grado de evolución, entre “naturaleza” y “sociedad”, y por ende, entre “tiempo físico” y “tiempo social”, es una separación existencial, y se siga evitando investigar sobre la relación entre “tiempo físico” y “tiempo social” (...) “Mientras tanto, los físicos siguen afirmando que miden el tiempo... Pero al tiempo no se le puede ni ver ni sentir, ni escuchar ni gustar ni olfatear. La pregunta sigue flotando sin encontrar respuesta: ¿cómo puede medirse algo que los sentidos no pueden percibir? Una hora es invisible. Pero, ¿acaso los relojes no miden el tiempo? Sin lugar a dudas, miden algo; pero ese algo no es, hablando con rigor, el tiempo invisible, sino algo muy concreto: una jornada de trabajo, un eclipse de luna o el tiempo que un corredor emplea para recorrer 100 metros. Los relojes son aparatos sujetos a una norma social...”* (*ob. cit.*, pp. 131 y 11).

Otro factor que también ayuda a hacer del tiempo algo enigmático, tiene que ver con el hecho de que los símbolos de un alto nivel de síntesis, como el tiempo, tienden a objetivarse en el lenguaje y adquieren un carácter fetichista, con lo cual parece que el tiempo cobre vida propia. “Como suele ocurrir en un universo sociosimbólico de nuestro tipo, los símbolos de un alto nivel de síntesis se objetivan en el lenguaje ordinario y adquieren vida propia” (*ob. cit.*, p. 80). Por lo demás, démonos cuenta de que es nuestra propia manera de hablar acerca del tiempo la que muchas veces nos delata. Hablamos, en efecto, de “medir el tiempo”, cuando en realidad éste es invisible a los sentidos, o decimos que el tiempo “se estira y se contrae”, o utilizamos en ocasiones expresiones como “el tiempo corre” o “el tiempo pasa” o “el tiempo es un río”, como si en verdad nosotros mismos y el mundo todo estuviera

---

<sup>14</sup> En efecto, hasta Galileo no se había hecho una aplicación del tiempo a los fenómenos físico-naturales, sino que siempre se había tratado de medir y regular eventos sociales. Se da, pues, un paso importante, un paso que va desde el tiempo utilizado como medida, por ejemplo, para la regulación de la duración de los discursos de los atenienses, al tiempo de los experimentos científicos de Galileo, donde se produce un cambio en la función y en la utilización de los instrumentos de medición, que pasan a aplicarse al campo de los fenómenos naturales: “Apenas podemos exagerar la importancia de este cambio: la aparición del “tiempo físico” a partir del “tiempo social”. Surgió con una nueva función de medidas temporales humanas que cada vez más estaría al servicio de la determinación del tiempo de la Naturaleza, por sí misma... un paso en el cambio de la escisión conceptual del universo, que se va adueñando poco a poco del lenguaje y el pensamiento humanos y aparece como un axioma aceptado en general y que nadie pone en duda” (*ob. cit.*, p. 129).



bañado en tiempo. En todas estas ocasiones los hábitos del lenguaje nos hechizan y nos llevan a la confusión, haciéndonos creer que el tiempo sigue su camino y tiene una existencia independiente de los grupos humanos.

*“Las costumbres lingüísticas, por tanto, llaman a engaño a la reflexión, reforzando una vez más el mito del tiempo como algo que, en cierto sentido, se encuentra allí, existe y que como algo presente pueden determinar o medir los hombres, si bien no es posible percibirlo con los sentidos. Sobre este modo de existencia peculiar del tiempo, podríamos filosofar infatigablemente y por centurias. Podríamos entretener y entretenernos de modo incesante sobre el tiempo misterioso y divertir con este relato a las maravillas... donde no hay ningún misterio” (...) “El enigma del “tiempo”, el uso del concepto que parece otorgar al “tiempo” una existencia autónoma, es sin duda un claro ejemplo de la manera en que un símbolo muy usado se libera de todos los datos observables para adquirir, en un lenguaje y en el pensamiento humanos, una vida propia” (ob. cit., pp. 54 y 135).*

Sin embargo, a pesar de que el tiempo se nos presente frecuentemente como siendo independiente de los movimientos físicos y de los seres humanos mismos (unidades centradoras), en realidad ello tan sólo resulta ser una ilusión patrocinada por los hábitos lingüísticos y de pensamiento, entre otras cosas. Y es que, en rigor, el tiempo es dependiente de los hombres en su conjunto como sociedad y como humanidad. Pero ocurre que, respecto al individuo particular se torna autónomo, y, además, tal y como se manifiesta en los relojes, ya sean o no de factura humana, sus movimientos tienen también una autonomía propia. Pero en realidad, fuera del grupo y de la norma social, el tiempo deja de tener sentido y se hace patente su modo de ser dependiente. Así, al igual que resulta absurda la idea de que cada cual tuviera su propio lenguaje privado, también resultaría carente de sentido y no vinculante socialmente que cada cual se determinara a sí mismo el tiempo que le viniese en gana.

Así como un lenguaje cumple con su función, sólo si es lenguaje común de un grupo humano, y la perdería, si cada individuo se inventara su propio lenguaje, los relojes realizan su función, si la configuración cambiante de sus manecillas móviles (esto es, el “tiempo” señalado) es la misma para todo un grupo humano; y perdería su función de medio de determinar el tiempo, si cada individuo tuviera su propio “tiempo”. En esto radica la fuerza coactiva que el “tiempo” ejerce en todo individuo, que debe adecuar su propio comportamiento con el “tiempo” que ha establecido el grupo al que pertenece” (ob. cit. p. 135)

Por otro lado, cabría decir también que, frecuentemente, olvidamos el carácter instrumental, social y simbólico del tiempo, con lo cual, enseguida se cierne sobre nosotros el misterio del tiempo, alimentado por la tradición y por el lenguaje.

*“No es difícil ver que los relojes son instrumentos que los hombres producen por las exigencias de la convivencia y utilizan para fines bien definidos. Con mayor dificultad entra en la cabeza que el tiempo tenga un carácter instrumental. ¿Acaso no sentimos como se aleja de nosotros? Además el lenguaje enturbia, pues parece insinuar que el tiempo es lo numinoso” (...) “Los calendarios y las esferas de los relojes de factura humana dan testimonio del carácter simbólico. Pero con frecuencia el tiempo a parecido a los hombres un enigma” (ob. cit., pp. 13-14 y 39).*

Por último, otro factor que destaca Elias, aunque de forma superficial, y que también contribuye al modo de ser enigmático del tiempo, consistiría en una cierta nostalgia hacia lo que de permanente hay bajo lo cambiante, dado que nosotros estamos abocados a la muerte y ello nos atormenta. O dicho de otra manera: es

porque tememos y no nos conformamos con nuestra vida transitoria, que buscamos algo inmutable bajo los cambios, así como algo eterno y atemporal tras el miedo a la muerte. “Según mi opinión –dirá Elias–, la razón personal por la cual descubrir algo eterno y duradero tras toda transformación que posee para los hombres tan alto valor, es el miedo a la propia caducidad: el miedo a la muerte” (*ob. cit.*, p. 144).