

ESTRUCTURA DE LA TEMPORALIDAD Y REALIDAD SOCIAL

por G. FERREOL (París)

Si se considera como una señal de madurez la reorientación de la actividad científica que excluye la creencia de que todas las leyes temporales son necesariamente funciones de un tiempo de reloj, entonces el estudio de la dinámica de las diferentes instituciones u organizaciones socio-culturales no puede omitir una reflexión crítica centrada en el concepto de "temporalidad temporalizante".

Aun cuando se tratara de afirmar que la historicidad es el "atributo esencial" de la sociedad, o que la sociabilidad es el "primer presupuesto" de la historia, no obstante sigue siendo imposible mantener una distinción intrínseca entre estas dos "instancias". El "espacio-tiempo" en el cual situamos toda "realidad", aun la "realidad" histórico-social misma cuando la colocamos como simple exterioridad más o menos compacta, no puede ser así definido, identificado o comprendido fuera del proyecto institucional que estructura cada "punto" de su configuración.

INTRODUCCION: EL "PROBLEMA DE SHACKLE"

"How do things grow out each other through time? —¿Cómo evolucionan las cosas, en relación unas con otras, a través del tiempo?": éste es uno de los interrogantes fundamentales planteados por G. L. Shackle en la cuarta parte de una obra muy rica y original: *Epistemics and Economics. A critique of economic doctrines* (16).

La especificación institucional de la problemática que tratamos hace necesaria la aclaración de los tres puntos que siguen:

- (I) En primer lugar, ¿qué hay que entender por "cosas" o "componentes" socio-económicos?
- (II) Luego, ¿cuáles son las modalidades de transformación de las unidades elementales de base analíticamente elegidas?
- (III) Y finalmente, ¿cuál es la figura de la temporalidad que es conveniente introducir para permitir estas transformaciones?

Remitiéndonos a las célebres discusiones críticas que rodearon la validez epistemológica de ciertas posiciones defendidas en otro tiempo por el Círculo de Viena, queremos señalar que el primer punto provoca una reflexión profunda acerca de la naturaleza misma de los “enunciados protocolares” susceptibles de proporcionar un “fundamento” teórico adecuado en este ámbito. Al poner de relieve la profunda solidaridad entre formalismo y sentido, los trabajos de N. Georgescu-Roegen (8) o de J. Ladrière (11), han proporcionado en este punto indicaciones precisas sobre la manera de conferir a la vida de las significaciones un tratamiento riguroso y coherente, que respete la especificidad de las ciencias sociales con respecto a las ciencias empírico-formales.

La segunda pregunta, por su parte, se esfuerza por entrever algunos de los principales mecanismos de admisión susceptibles de asegurar, con las condiciones y las obligaciones apropiadas, el delicado pasaje que conduce de los micro-fenómenos a las macro-decisiones. Dado que la correspondencia sociológica con la tiranía de las pequeñas decisiones y el paradigma de los efectos perversos (5) es aquí inmediata, es conveniente examinar —con una perspectiva de conjunto resueltamente pluralista— los problemas tanto metodológicos como técnicos planteados por la construcción de reglas de decisión colectivas, de fórmulas de números-índices o bien, incluso, de criterios de compensación.

Poner de manifiesto los problemas de transformación más esenciales, sería, sin embargo, imposible si previamente no pudiéramos disponer de una estructura temporal de base suficientemente adecuada. La estrechez y la precariedad de la concepción aristotélica del tiempo es así sustituida por la profundidad y la omnipresencia de la temporalidad extática (I). Superando las simples exigencias de la lógica de la identidad, toda realidad social se revela desde ese momento totalmente a sí misma a través de la alteridad y de la creatividad de su destino epocal (II).

I. — LA IDEA DE TEMPORALIDAD TEMPORALIZANTE

1) Ontología y cronología

El ser es el tiempo, el tiempo es el ser: esta identidad insistente de la presencia, pensada sucesivamente como ser y como tiempo, puede proporcionar un punto de partida muy importante al sumario ontológico del proceso de la temporalidad “vulgar” o “mundana”.

Fluido, circular y abusivamente espacializado, ese tiempo del mundo (Weltzeit), percibido primitivamente como tiempo de la naturaleza, es también el tiempo físico del puro ahora (puro “jetzt”): no ser aún (o ya no ser) significa siempre no ser aún (o ya no ser) ahora. Definiendo el tiempo como el “número del movimiento según lo anterior y lo posterior”, la Física aristotélica constituye, en este aspecto, el origen común de diversas formulaciones clásicas fundadas en la experiencia inmediata de la temporalidad óptica. En la representación tradicional su ritmo está dado por el fluir de los instantes, la sucesión del día y de la noche, la alternancia de las estaciones, el movimiento de los péndulos, el inexorable fluir del reloj de arena o la marcha de los relojes...

Si bien el lenguaje cotidiano no se equivoca nunca totalmente, da lugar, sin embargo, a grandes yerros cuando pretende erigir tales imágenes como conceptos. Al enorme y a la vez insignificante privilegio de un ahora surgido del orbe o de la órbita del tiempo, está asociada, en el nivel metafísico, la representación eterna o intemporal del ser como base de la sustancia y, en el nivel epistemológico, la intuición presentificante del saber tematizante.

Como el tiempo mundano es necesariamente un tiempo derivado de la temporalidad original, no puede en ningún caso invocar una autenticidad existencial, sea cual fuere. ¿No es acaso lo propio de la temporalidad temporalizada olvidar el “hay” para sólo retener lo que es, lo dado o lo fechado? Sin embargo la temporalidad mundial del ser-en-el-mundo no elimina la temporalidad mundana de la conciencia intuitiva; más precisamente la funda, la aclara y se desprende de ella sin suprimirla nunca. Por ende, sólo la temporalización original es el “trascendente puro y simple” cuya alteración o alienación deja escapar una temporalidad empobrecida ya que está fundamentalmente postrada y nivelada.

En su acepción heideggeriana la presencia (Das Anwesen), en tanto que acto o ejercicio, es profusión y prodigalidad: excede la puntualidad inerte del momento presente (die Präsenz) y desborda el presente de la presencia de las meras cosas presentes (die Gegenwart). Su advenimiento es el surgimiento o la natividad del tiempo mismo, no ya un tiempo dado o producido sino la donación o la producción del tiempo a partir del tiempo, sin otra instancia ni referencia. “Die Zeit ist Zeit” (3, 10) —el tiempo es el tiempo y se precede siempre a sí mismo: temporaliza y se temporaliza de la misma forma en que el mundo mundializa y se mundializa y de la misma forma también en que es la palabra —y no el hombre— quien habla primero...

La temporalidad originaria ya no es sólo aquello en donde (das Worinnen) todos los fenómenos se producen, el medio de todas las cosas y de todos los acontecimientos, sino también y antes que nada, aquello por lo cual (das Wodurch) todo lo que es puede ser y aparecernos en su ser. El ahora ya no es su punto de anclaje, el pasado ya no es su ser ni su fatalidad y el futuro ya no es su origen o su proveniencia. El “yo pienso” mismo no es así más que la autoproducción o lo unidad sintética de esta temporalidad primera. En su ser más íntimo el tiempo original es la exterioridad como tal: él es en sí fuera de sí.

2) La potencia creadora del tiempo auténticamente primero

La historialidad originaria, al igual que la historicidad intramundana y derivada del Dasein, pueden entonces ser “construidas” o “deducidas” a partir del formalismo ontológico de la analítica existencial, ya que lo temporario de nuestra historia sólo se explica por lo temporal de nuestro ser. En efecto, la epocalidad comienza en el punto en que el ente es expresamente elevado a su ser develado. Bajo la dependencia del pensamiento del Ereignis y de la cura, el tiempo adquiere pues una nueva estatura: nombre (prénom) del ser, fundamento y condición del espíritu, ya no avanza ni corre sino que ad-viene, aclara y ex-siste. Ontológicamente estructurada o extáticamente desgarrada, la temporalidad temporalizante es lo posible o la posibilidad como tales: es el medio dado a todo lo que es, de ser para ya no ser.

El ser habla a través del tiempo, el tiempo habla a través del ser. Gracias al intercambio de esta palabra el ser pierde en parte su pesadez, se aligera o se irrealiza: como ya no es pensado a partir de la realidad emigra hacia la posibilidad: “Das Sein als das Vermögend-Mögende ist das Mögliche —El ser, en tanto que potencia que posibilita y que desea, es lo posible” (3, 10).

Al ignorar la movilidad, la sucesión y la irreversibilidad, la fulguración de esta temporalidad erguida o abrupta inaugura no otro tiempo, sino otro sentido del tiempo, en el cual toda eternización del instante o toda fragmentación de la eternidad es rechazada. En adelante, la simetría tradicional del espacio y del tiempo puede ser sustituida por la idea de una génesis originaria del espacio en el despliegue del tiempo. El espacio que se considera aquí no es el espacio objetivo que corresponde al proyecto moderno de la física matemática, no es tampoco esa puntualidad oscura y pesada a la cual se refería Hegel en su *Enciclopedia*. Se trata más bien del espacio-tiempo del tiempo mismo, cuya expansión o cuya extensión es como la apertura de la presencia verdadera.

Este espacio no espacial de todas las cosas con las cuales tenemos ahora alguna relación es la dimensión donde se entrelazan o se entrecruzan los diversos éxtasis de la temporalidad auténtica —en primer lugar el del porvenir (die Zukunft).

Lo advenidero es la ofrenda del tiempo: evoca la adición o la añadidura, lo que adviene y conviene, lo que agrada o es agradable. Es así como el tiempo se prenda de las cosas y las modela amorosamente prodigándoles ser o esencia. El avance o la avanzada de este ad-venir no se produce en el curso del tiempo, sino que, por el contrario, atestigua la producción —que no es en modo alguno transcurrente o cursiva— de la temporalidad temporalizante misma. Mientras que en su forma lábil o evanescente el tiempo derivado está animado por una movilidad pendular en sí indefinida, el rastro del tiempo auténticamente primero permanece, por su parte, junto a la finitud-madre. Esta no debe buscarse en una forma particular de su cumplimiento sino en la perpetua explosión de su génesis. El ser-finito participa de la nada. De esa nada que anuncia el despertar o el retiro en el cual se protege y se reserva lo mejor del ser, la muerte es como el cofre o el estuche de donde proviene inicialmente el tiempo: en efecto, los hombres no son mortales porque son temporales, por el contrario son temporales porque son mortales o, más precisamente aún, porque son los mortales.

Esta concepción temporalizante del pensamiento, que es conjuntamente un acercamiento pensante a la temporalidad, nos incita o nos invita a prestar una atención cada vez más profunda a la revolucionaria originalidad que constituye, en este aspecto, el camino heideggeriano.

II. — LOGICA DE LA IDENTIDAD Y SOCIEDAD INSTITUYENTE

1) Del tiempo existencial al tiempo operatorio

¿Cómo podemos determinar ahora, esforzándonos por sacar el mayor provecho de esta subordinación del tiempo mundano al tiempo mundial, el tiempo propio u original de nuestras instituciones? ¿Las ciencias sociales disponen de una reflexión suficientemente estructurada en la materia, que pueda abrirles el camino de una conceptualización correcta de los múltiples problemas de transformación con los cuales se encuentran inevitablemente confrontadas?

Tomemos el ejemplo de la economía política. Como ya lo había señalado Von Hayek hace más de 40 años (4), el estudio de cualquier espacio social de mercado implica necesariamente un tratamiento específico previo del problema del tiempo. En otras palabras, se trata de examinar las modalidades particulares que la temporalidad introduce, de manera no ambigua, en la dinámica constitutiva de los procesos de intercambio.

Con este fin se podría retomar provechosamente la distinción ya antigua pero sin embargo siempre pertinente que había introducido H. Guitton entre el debate que precede el intercambio en un mercado y el rendimiento que registra los resultados de este intercambio (9). En esta perspectiva, el tiempo de decisión u operatorio contrasta muy claramente con la tonalidad esencialmente afectiva y espontánea del tiempo vivido o existencial —el de las esperas, las angustias o las esperanzas. Mientras que las curvas tradicionales de la oferta y la demanda, subjetivas y estáticas, pertenecen al dominio de lo imaginario y representan relaciones entre virtualidades o intencionalidades la mayoría de las veces divergentes, las curvas de rendimiento, objetivas y dinámicas, son, por su parte, relativas a intercambios realizados y corresponden así a situaciones *ex post* (14).

Asociado a comportamientos la mayoría de las veces inconscientes o irreflexivos, el campo visual de los agentes económicos exige por sí mismo su propia superación y sólo se comprende, en consecuencia, cuando se integra a un período-marco muy preciso, que traduzca, por una parte, los resultados de la confrontación de los diversos planos individuales propuestos, y por otra parte, la complejidad de las adaptaciones y de los ajustes estructurales relativos a ciertas obligaciones de orden institucional, socio-cultural y técnico (1).

2) La indispensable disociación del tiempo mecánico y del tiempo evolutivo

La imagen de la marcha o del curso del tiempo considerada como la trama móvil generadora de los acontecimientos bajo la mirada atenta de observadores calificados, se nos presenta no sólo como empobrecedora sino también como desnaturalizadora. Repetición innumerable de presentes idealmente congruentes, el tiempo calendario —con sus divisiones “numéricas” en su mayoría apoyadas en fenómenos cíclicos ancestrales— no obedece, en efecto, más que a necesidades de referencia en una lógica de la identidad en la cual, al mismo tiempo y en la misma relación, todo elemento plenamente constituido no puede diferir de sí mismo. El

carácter de inconcluso, la indeterminación o la imprevisibilidad, características esenciales de todo estado corporal, son, por consiguiente, pasados por alto, marginalizados o vaciados de toda carga acontecedera (*événementielle*). *Dynamis*, *apeiron* y *kinesis* pierden de esta forma el vigor de su acepción original.

Por su parte, el tiempo verdadero —aquél que en su seno es estallido, emergencia y creación— no es y no podrá ser nunca una versión particular o una prolongación refinada de esta temporalidad trivial. Lo que “incuba” o “prepara”, su “gravidez”, no conduce, de ningún modo, a una sucesión de instantes uniformes totalmente aritmetizados. Como producción incesante de alteridad ese tiempo de la significación torna posible, por el contrario, la irrupción de la sociedad instituyente en la sociedad instituida. El *nun* es aquí explosión, escisión y ruptura (6).

No obstante, no habría que deducir, al considerar la radicalidad de este surgimiento, que sólo hay presente histórico de un modo exclusivamente paroxístico. Respecto a esto, aún cuando, en apariencia, una sociedad no hiciera más que “conservarse”, una dinámica institucional muy intensa no deja de trabajar en profundidad sus raíces más esenciales. En efecto, aún cuando, en un primer momento, las instituciones se nos presentaran inevitablemente como marcos durables de acción, no son en definitiva nada más que armisticios sociales constantemente reinterpretados, amenazados o cuestionados bajo la presión de relaciones de fuerza infinitamente complejas. En este sentido toda negociación colectiva no sólo asegura el respeto y el mantenimiento de los procedimientos codificados sino que también actúa sobre la legitimidad y el contenido de las reglas sociales establecidas —por ende estas últimas pueden ser modificadas, influenciadas o transformadas más o menos profundamente según la importancia de las estrategias adoptadas (así la creación de un *infraderecho* no es, forzosamente, en este sentido, una desviación menor en relación al marco jurídico dominante). El concepto de “orden social negociado”, recientemente propuesto por A. Strauss (17), adquiere de esta forma gran importancia, incluso cuando, en otros sentidos, tiene aún algunas imprecisiones.

Filosóficamente el término mismo de “institución” recubre perfectamente la indisociabilidad de los dos aspectos considerados precedentemente: el aspecto de permanencia o estabilidad pues, una vez creada, lo que la institución ha instituido subsiste en cierta forma por sí solo (la raíz *stare* es en este caso muy sugestiva), y el aspecto de contingencia, pues la institución —si bien se crea en un momento determinado— hubiera podido igualmente no ser creada. Por más que tal código permanezca for-

malmente idéntico durante largos períodos, sin embargo no es ni examinado, ni comprendido de la misma forma según las circunstancias particulares que, en cada caso, motivan su aplicación. La jurisprudencia creada por diversos procedimientos de apelación transforma así actualmente en negociación continua la aparente rigidez de los contratos colectivos. Señalemos también, en el mismo orden de ideas, que la estructura misma tiene doble faz, por ser a la vez libertad e inercia sólo debe su intelegibilidad a la praxis que la ha producido.

La Tradición verdadera, que precede cualquier síntesis reconstructiva y que sobrevive a cualquier análisis reflexivo, constituye, desde ese punto de vista, un principio de unidad, de continuidad y de fecundidad: lejos de considerar con suficiencia la experiencia de los siglos pasados como un depósito intangible, da lugar a toda una serie de reinterpretaciones posibles, que en compensación, la mantienen, la consolidan, la actualizan o la renuevan (15). Transmisión e interpretación dan forma así, de manera esencial, a cualquier dinámica espiritual, en particular religiosa o moral. Así, por ejemplo, el trabajo teológico tiene como misión fundamental tornar accesible a cada época una comprensión cada vez más penetrante de la Escritura y de la Palabra. La moral efectiva, por su parte, no sólo es regulación y determinación: es también impulso y superación. En consecuencia, aquellos de nuestros valores que ya no tienen la capacidad de iluminar nuestra existencia en el sentido de lo Verdadero, de lo Bello o de lo Bueno, desaparecen por sí solos muy rápidamente.

El reciente desarrollo de un cierto número de trabajos etnológicos tiende a mostrar, por otra parte, que la negación de la historicidad de las sociedades llamadas "arcaicas" sigue siendo falaz, ya que el carácter "estático", "repetitivo" o "atemporal" de esas sociedades es, en definitiva, una manera como cualquier otra de estructurar o de temporalizar su existencia según una visión socio-cultural del mundo muy específica (13). Tanto en sus divisiones formales como implícitas el tiempo no nos es dado nunca en forma "directa" o "natural": su textura es construida siempre en función del papel que cada cultura le asigna en relación con sus propios proyectos.

A este nivel, lo que caracteriza a una sociedad no es pues el reconocimiento indudable —de la totalidad de sus miembros— de la irreversibilidad local del tiempo físico en el cual evoluciona, sino la manera en la cual esta irreversibilidad es instituida y tomada en cuenta en su "representar" o en su "hacer social". Es sobre este "cimiento" que se apoyará por ejemplo la metempsi-cosis, el retorno del ancestro en el recién nacido, la eventualidad

del milagro o incluso el poder mágico de ciertos ritos de encantamiento.

Creando su propia temporalidad cada sociedad se revela totalmente a sí misma y asume, con la movilización de las ventajas de que dispone, el camino histórico que se había impuesto. El Exilio para los judíos en la Diáspora, el sufrimiento y la esperanza para los cristianos, el progreso y la acumulación para los occidentales, constituyen, desde este punto de vista, algunos ejemplos característicos de lo que podríamos llamar el destino epocal. Tomados del magma de las significaciones imaginarias instituidas, esos destinos particulares impregnan el flujo temporal de una "disposición" o de una dimensión "cualitativa" irreductible.

3) El llamado del Kairos

Al rechazar el enfoque tradicional del tiempo como adición interminable de presentes puntuales todos idénticos, los escritos hipocráticos aportan, sobre este punto, una contribución muy importante, aún cuando la formulación que nos proponen es de las más breves: *chronos* estin en *ô kairos*, *kairos* d'en *ô chronos* ou *polys* —El tiempo es aquello en lo que hay *kairos* (oportunidad de actuar, instante propicio y lapso de crisis) y *kairos* es aquello en lo que no hay mucho tiempo (6).

Al permitir que nos interroguemos sobre la manera en que la libertad interviene en el acontecimiento y sobre la forma en que se opera la inserción de la decisión individual en el movimiento colectivo, la noción de *kairos* merece ser precisada aquí por la importancia de los elementos que pone de relieve.

Ante todo debe recurrirse a una condición de sensibilización. La atención y la vigilancia son de rigor aquí para disponer de una comprensión lo más exacta posible de lo que es necesario hacer a fin de actuar realmente con algún éxito sobre la evolución misma de lo que, en el curso de las cosas, nos dirige su llamado. Resultado de una maduración lenta y secreta, el llamado que nos solicita de esta forma se dirige más particularmente a aquellos que, desde siempre, se habían preparado a escucharlo y que, en consecuencia, habían decidido emplear todos los medios para estar totalmente disponibles cuando llegara el momento.

Si el destino —lejos de ser una fuerza misteriosa que, anticipadamente, fijara de manera absoluta e irrevocable cada una de nuestras conductas— simboliza, muy por el contrario, la afloración de una posibilidad en la cual nuestro ser va a encontrar su consagración, entonces el instante de la revelación sigue siendo el de mayor peligro. En efecto, el consentimiento a lo que nos

es propuesto no es más que el punto de partida de una nueva marcha durante la cual tendremos que estar siempre a la altura de lo que se nos exija. Al nutrirse con sus propios frutos la acción histórica impone a su portador obligaciones de las que no podrá librarse nunca más a riesgo de poner en peligro su propia salvación y de traicionar la causa con la cual se ha comprometido. Más aún que de Odisea, habría que hablar, en este caso, de marcha en el desierto. Por lo tanto el hombre realmente grande es “aquel que acepta, si no sin temblar, al menos sin desfallecer, soportar en todo su rigor el extremo peligro en que lo sumerge el llamado que se le dirige” (11, pág. 72).

Como la voluntad se refuerza a sí misma progresivamente al contacto con las evoluciones que realiza, una posición estratégica debe ser adoptada. Así pues una acción no puede comprenderse a partir de la nada, sino que se enraíza en una situación previa y es la posición que ocupamos la que impone, en gran medida, la naturaleza y la extensión de las decisiones que pueden ser tomadas. Si bien no podemos en ningún caso dar a nuestra existencia un contenido arbitrario, tampoco estamos sometidos a un destino ciego. Respecto a esto, el sentido de nuestra vida no proviene, en modo alguno, de una pura reflexión o de un sueño interior cualquiera sino que nos es sugerido por toda una trama de encuentros. En consecuencia, aquello con lo que el querer se encuentra confrontado en la acción histórica no es la indeterminación de una manera preexistente o la simple inercia del elemento natural, sino otras voluntades. Creer que hay sentido y que nos corresponde revelarlo, constituye así la esperanza de la razón y abre por esto, en la humildad de la vida cotidiana, una perspectiva grandiosa —la de la realización absoluta de la verdad y la justicia.

Surge entonces el momento de la decisión propiamente dicha. En este aspecto, la decisión de carácter histórico es esencialmente un acto por el cual se relacionan individuos y comprometen su propia vida asumiendo plenamente lo que son, pero sin dejar de integrar en sus preocupaciones las de los otros. Y es precisamente porque somos capaces de dar vida en nosotros a un cierto pasado histórico —objetivado en forma de palabras, de instituciones o de acciones— que, paralelamente, estamos en condiciones de contener en nuestras propias anticipaciones el futuro de un tiempo que, sin embargo, no es estrictamente el nuestro. Al hacernos cargo de este pasado (que, antes que nada, es para nosotros el de los otros), nos abrimos así en nuestro futuro al futuro de la historia, que llegará a ser de esta forma, por el poder de las acciones, el de las generaciones que nos sucedan.

No obstante, la decisión sólo cobra su verdadero alcance cuando se acompaña de efectividad. Es necesario que pueda, en su camino, generar progresivamente otras decisiones, hacer nacer un movimiento y suscitar toda una cadena de acciones que permitan que los acontecimientos se produzcan y que los cambios se concreten. La perspectiva así derivada supone que existe un sistema de relaciones particularmente bien desarrollado, gracias al cual la difusión de las decisiones tomadas esté asegurada. Inicialmente propuesta por G. Demaria (7), la teoría de “las variables exógenas de propagación” es de gran interés en este nivel pues contribuye, en gran medida, a la indispensable articulación dialéctica entre estructura, historia y acontecimiento.

Como nunca pueden ensamblarse como un juego para armar, los “propagadores” constituyen algo muy diferente a simples complementos o añadiduras, su “estabilidad estratigráfica” es, al mismo tiempo, reproducción y transformación, inmovilidad y génesis, invariabilidad y mutación. Según su grado de pertenencia al orden institucional proporcionan las coordenadas ineluctables a partir de las cuales la acción económica —seguida, controlada y orientada hasta los mínimos efectos— puede, al fin, desplegarse totalmente. Al producirse en condiciones históricas siempre diferentes, los “hechos entelequiales” (“faits entéléchiens”), ya sean de primer rango o de menor envergadura, dan testimonio, por su parte, de la amenaza real que la naturaleza y las motivaciones humanas tienden a hacer pesar constantemente sobre la “permanencia” o la perennidad de cualquier tipo de realidad histórico-social. A partir del momento en que, por una parte, es reconocida la preeminencia del carácter exógeno en la determinación de los movimientos que afectan no sólo a las variables “económicas” sino también a la “totalidad social” misma; y en que, por otra parte, el impacto de los entelequiales encarna —a través de la realización de lo que sólo existía en estado potencial— la repentina manifestación del acto creador o destructor, las bases de una lógica general de la reproducción y de la transformación económica y social se encuentran pues establecidas.

De esta forma, la vida de la historia, que se nos había presentado primero como una masa de acontecimientos y de figuras de contornos enredados y de contenido a veces impenetrable, comienza desde ahora a aparecernos como el vínculo en el cual, por sus intercambios sucesivos, las temporalidades privadas vienen a componer el tiempo impersonal de la historia, en el cual el pasado de unos se torna el presente de los otros y el futuro de todos se elabora pacientemente en el presente de aquellos que, por su

generosidad y su disponibilidad, se han vuelto capaces de vivir en sí mismos una vida verdaderamente universal.

La misión que nos está destinada es entonces doble: decir la palabra de Verdad, y hacer surgir una presencia articulando en nuestra acción histórica un cierto sistema de sentido. Asumir el pasado de la historia equivale pues a dar vida a un sistema de signos cuyo sentido, lejos de ser absolutamente transparente, nos es dado como una especie de enigma para descifrar. Si bien nuestra vida está como esbozada en medio de las cosas, nuestra acción, por su parte, transforma el mundo de manera efectiva, revelando lo que éste último tenía en su interior. Este intercambio incesante por el cual nos hacemos haciendo al mundo y por el cual el mundo se hace haciéndonos, muestra claramente que sólo podemos ir de presencia en presencia a través de las variaciones de la cultura y de las vicisitudes de la historicidad contingente. De modo que la misma cosa puede tener sentidos muy diversos según lo que hagamos con ella. Es así por ejemplo que los caracteres predominantes e incluso a veces la naturaleza profunda del sistema de propagadores cambian con las épocas y según los lugares. Producto nuevo de una historia pasada, de una situación presente y de un conjunto de intencionalidades o de anticipaciones en cuyo seno la entelequia ejerce toda su influencia, la realidad económica y social es pues todo lo contrario del eterno retorno de acontecimientos iguales a sí mismos. Apta para incorporar a su capital informativo gran cantidad de elementos adquiridos en el curso de la experiencia fenoménica, su “regulación” es entonces el “lugar de una pluralidad de procesos, indefinidamente continuados y constantemente entremezclados, de estructuraciones y de desestructuraciones” (12, pág. 41); más que de equilibrios o de desequilibrios, habría que hablar aquí de tendencias, de contra-tendencias y de desviaciones (2).

Los signos que recibimos y en los cuales nos esforzamos por leer el destino que se nos propone, tienen un sentido cuyo contenido no está nunca completamente determinado; están pues habitados por significaciones que ninguna exégesis podrá agotar. De la misma forma en que el texto social no deja de implicar un cierto número de “espacios en blanco”, de lagunas o de tachaduras, la historia nunca es clara para nadie, ni siquiera para aquellos que parecen ser los actores o los intérpretes privilegiados. La necesaria recreación del pasado en cada conciencia no significa, sin embargo, que ciertas interpretaciones no sean capaces, en determinados momentos, de imponerse de manera privilegiada. En determinadas circunstancias, una inspiración común es así enteramente capaz de ganar el asentimiento de la mayoría, provo-

cando pasión, compromiso y responsabilidad. En este sentido, se puede por ejemplo decir de la actividad trabajo que no se reduce ni al ciclo producción-consumo ni al ciclo supervivencia-reproducción, sino que es siempre, incluso cuando no parece servir más que a sus propios intereses, “función de superación de la sociedad por sí, superación hacia el crecimiento, hacia el porvenir o hacia la libertad, o incluso superación hacia un principio de orden y de identidad de tipo religioso o político” (2, pág. 321).

*
* *

La historia, una y múltiple, sucesión y coexistencia a la vez, es fundamentalmente una “aventura de conciencia” que se capitaliza como un tesoro y acerca de la cual hay que distinguir, siguiendo a P. Ricoeur (15), el plano de los rastros o de las obras olvidadas, y el de las decisiones, los actos y los acontecimientos en los que todo parece volver a empezar. Así como no hay “un” eje de la historia, sino una pluralidad de ejes que tienen su propia forma de encadenarse y de durar, tampoco hay “una” línea de evolución o de involución coyuntural y estructural sino muchas: las de la movilidad social, de la autoridad y del poder público, de las relaciones profesionales, del equipamiento técnico, de la inserción de la economía en el medio internacional o incluso de la ética y de las creencias (las variaciones que ocurren a lo largo de estas líneas no tienen la misma significación y no coinciden necesariamente).

Toda realidad socio-cultural tiene pues su propio tiempo —un tiempo propio que requiere una unidad de medida diferente al calendario para poder fijar las “duraciones”, establecer los “sincronismos” y poner en evidencia, más allá de la simple fechabilidad de las variables, el “tiempo de las evoluciones”. Tal marco de pensamiento es doblemente fecundo: opera, a un nivel muy general, una separación particularmente clara entre teoría e historia, y conduce, en segundo lugar, a una verdadera temporalidad analítica. Mientras la doctrina, al querer actuar sobre el medio, la época y el modo de vida, sólo puede comprenderse integrada en un marco histórico determinado; la teoría, por su parte, al separarse del hoy, de lo cotidiano y de sus preocupaciones inmediatas, integra ella misma en su seno la temporalidad a través de un trabajo de descomposición y de recomposición parecido al del análisis espectral de las series cronológicas.

BIBLIOGRAFIA

- (1) Akerman, J., *Structures et cycles économiques*, Paris, P. U. F., 3 vol., 1955.
- (2) Bartoli, H., *Economie et création collective*, Paris, Collection Economica, 1977.
- (3) Birault, H., *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1978.
- (4) Boland, L. A., Time in economics versus economics in time: the "Hayek problem", *Canadian Journal of Economics*, Mayo 1978, pág. 240-262.
- (5) Boudon, R., *Effets pervers et Ordre Social*, Paris, P. U. F., 1977.
- (6) Castoriadis, C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- (7) Demaria, G., *Trattato di logica economica* (3 vol.), Padua, Cedam, 1962, 1966 y 1974.
- (8) Georgescu-Roegen, N., *La science économique, ses problèmes et ses difficultés*, Paris, Dunod, 1969.
- (9) Guitton, H., Offre et demande de débit, *Revue d'Economie Politique*, Abril-Junio 1946, pág. 135-165.
- (10) Heidegger, M., *Wegmarken. Brief über den "Humanismus"*, Frankfurt, 3 ed., 1971.
- (11) Ladrière, J., *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973.
- (12) Lapierre, J. W., *L'asynchronisme dans les processus de mutations, en Sociologie des mutations*, Paris, Anthropos, 1970.
- (13) Myrdal, G., *The challenge of World poverty*, New York, Pantheon Books, 1970.
- (14) Perroux, F., *Pouvoir et économie*, Paris, Dunod, 1973.
- (15) Ricoeur, P., *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1955.
- (16) Shackle, G. L., *Epistemics and Economics. A critique of economic doctrines*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- (17) Strauss, A., *Negotiations, varieties, contexts, process and social order*, San Francisco, Molden Days, 1978.

TIEMPO Y LENGUAJE

por E. ALBIZU (Lima)

Sigue siendo oscuro lo que Heidegger signifique para la historia del pensamiento. Esto no se debe al "hermetismo" de la mayoría de sus escritos, sino a que aún no se ha desplegado el pensar que sus ideas impulsen de modo que desborde incluso sus últimas consecuencias. Todo pensador es en el fondo inmune a las críticas que se hacen a sus "teorías". Su fortaleza y su debilidad no se revelan por una comparación exterior sino por la proyección hasta el límite de sentido de aquello que él ha pensado. Este proyectar es la autocrítica que todo pensar lleva necesariamente implícita, la cual, a la larga, configura lo que en él es pensable, es decir, su diseño de tarea histórica.

Casi no ha habido prolongación autocrítica postheideggeriana del pensar de Heidegger. Las consideraciones que aquí se presentan quieren desplegarse en ese sentido. No pretenden informar acerca de ciertos contenidos de la obra del pensador ni criticarlos señalando una mayor o menor inconsistencia. Nada de ello es posible si antes no se piensa con el pensador, si no se consume la proyección de lo que él ha fijado en sus escritos. Nuestra meditación se afina, pues, en la zona más proyectante —por ende más oscura y osada— de su pensamiento, en la cual se asienta su mis-midad intransferible, que propone un asombro único en la historia de la filosofía.

Se trata de pensar la fórmula que despliega el *Ereignis*: *Es gibt* (a saber: *Es gibt Sein, Es gibt Zeit*). Ello implica pensarla en su autointerpretación más extrema y rarificada: *Es, das Wort, gibt*. Traducimos *Es gibt* como *se da* (a saber: ser y tiempo); *das Wort* se traduce como *la palabra*. La proyección se cumple desde la idea de que la palabra da ser y tiempo. *Ereignis* se traduce como *evento*¹.

Ante todo cabe una aclaración: el giro heideggeriano hacia el lenguaje no obedece a moda ni a veleidad: para pensar lo que se le había descubierto en *Sein und Zeit*, para tener acceso al

¹ Las razones de esta traducción se resumen, sobre todo, en el horizonte de tiempo, el carácter de envío ocasional y la etimología, que muestra el carácter de expedición (*Austrag*) (Cf. W. J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, M. Nijhoff, The Hague, 1963, p. 614, n. 50).