



RIPS. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas

ISSN: 1577-239X

usc.rips@gmail.com

Universidade de Santiago de Compostela
España

Carretero Pasín, Ángel Enrique
Postmodernidad y temporalidad social.
RIPS. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas, vol. 2, núm. 2, 2003, pp. 149-160
Universidade de Santiago de Compostela
Santiago de Compostela, España

Available in: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38020210>

- How to cite
- Complete issue
- More information about this article
- Journal's homepage in redalyc.org

redalyc.org

Scientific Information System
Network of Scientific Journals from Latin America, the Caribbean, Spain and Portugal
Non-profit academic project, developed under the open access initiative

POSTMODERNIDAD Y TEMPORALIDAD SOCIAL

Ángel Enrique Carretero Pasín

*IES Chano Piñeiro, Forcarei
Departamento de Filosofía*

The present article investigates in the archaeology of the social modern temporality in one doubly facet: imaginaria and identitaria. Likewise, it analyzes the configuration of both with the constitution of the modernity. Linked to the previous thing, it reveals the outlines definitorous of the emancipating program on which it had been sustained in the modern epoch.

The decomposition of the model of future, as fundamental prop on which it was resting the modernity, modifies the perception of the temporality and, in consequence, its relation with a time of liberation. In consequence, the postmodernity toughens up to last end the crisis of the symbolic judeo-cristian universe, for what, opposite to the historical modern, smart lineality for social heterogeneous and fragmentary trends.

Key Words: *Modernity, Postmodernity, Temporality, Emancipation*

Sumario

- | | |
|--|---|
| 1. Tiempo moderno y emancipación | 2.1. Crisis del tiempo moderno |
| 1.1. Del tiempo arcaico al tiempo moderno | 2.2. De la linealidad monoteísta a la heterogeneidad rizomática |
| 1.2. El tiempo <i>imaginario</i> moderno | 3. Conclusiones |
| 1.3. El tiempo <i>identitario</i> moderno | 4. Bibliografía |
| 2. Postmodernidad y tiempo:
Las nuevas trayectorias liberadoras | |

1. TIEMPO MODERNO Y EMANCIPACIÓN

La experiencia del tiempo es uno de los elementos nucleares en la constitución de la autorrepresentación social. Así pues, la naturaleza de toda sociedad está estructurada por la institucionalización de una específica temporalidad que la rige. A partir de esta premisa, la distinción establecida por Cornelius Castoriadis (1989,II:78) entre *tiempo imaginario* y *tiempo identitario* resulta especialmente fecunda cuando se trata de esclarecer la configuración, y posterior despliegue, de la temporalidad moderna. Por una parte, el *tiempo imaginario* consistiría en la significación global que una sociedad confiere a su temporalidad, en la institucionalización imaginaria de una autorrepresentación del tiempo que marca las directrices generales de la vida social. De igual modo, en el *tiempo imaginario* se inscribiría un tiempo preñado de futuro, destinado a un porvenir que fija, a modo de meta, el rumbo unidireccional del presente.

Mientras, por otra parte, el *tiempo identitario* haría referencia a una específica medida cuantitativa del tiempo, a una segmentación numérica de la duración temporal de acuerdo a patrones de medición objetivos. Así como el *tiempo imaginario* estaría ligado a una dimensión propiamente inmaterial, a una significación mítico-simbólica, por el contrario el *tiempo identitario* se explicitaría en unidades de medida perfectamente mensurables. Por consiguiente, la interdependencia y entrelazamiento de *tiempo imaginario* y *tiempo identitario* conforman el modo a través del cual cada sociedad vivencia su temporalidad y, de este modo, conforma su peculiar idiosincrasia. La evolución de este doble eje temporal desde la modernidad hasta las sociedades actuales nos sirve como hilo conductor para elucidar la descomposición de la temporalidad moderna y la nueva estructuración de las subjetividades en las sociedades postmodernas.

1.1. Del tiempo arcaico al tiempo moderno

Para Mircea Eliade (2000:41-55), las sociedades arcaicas se caracterizarían por una fundamental escisión entre tiempo profano y tiempo sagrado. En ellas, el tiempo profano únicamente adquiere significación y valor en su relación con un tiempo perenne, mítico y primordial. En el rito, de este modo, se suspendería el tiempo profano, para proyectarse en una evocación de ese tiempo primigenio y transcendente que nutre de sentido al presente. Las sociedades *arcaicas* dispondrían de recursos para materializar la intrínseca necesidad de abolir el tiempo profano y, de esta forma, consagrarse al tiempo mítico, cumpliendo, así, un ansia de evasión de la historia con un notable poder de regeneración sobre la vitalidad del cuerpo social. La periódica rememoración del tiempo primordial, la mirada hacia un pasado cargado de eternidad, alimenta el imaginario colectivo de las sociedades arcaicas y sirve como recurrente expresión de re-creación de su mundo. En esta coyuntura, el espacio de la fiesta, como señalara Roger Caillou (1996:127-128), apelaría a determinados periodos ajenos al tiempo prefijado y destinados al retorno reconstituyente del *Gran Tiempo inmemorial*. El universo simbólico de las sociedades tradicionales está configurado por una estructura cíclica del tiempo, por una periódica regeneración de su temporalidad, por un eterno retorno de lo mismo que impide su irreversibilidad (Eliade, 2000:90-91). Son sociedades que adoptan como referente un tiempo mítico, puesto que la realidad de los acontecimientos se adquiere sólo porque rememoran y reactualizan un arquetipo ejemplar originario. En este sentido, lo consustancial a su *tiempo imaginario* es siempre la evocación de un pasado que da sentido al presente. Por otra parte, su *tiempo identitario* está en estrecha sintonía con los ciclos y ritmos propios de la naturaleza, está perfectamente ensamblado con las tareas que la comunidad despliega para su conservación. Es un tiempo con un grado de flexibilidad amplio, puesto que será la idiosincrasia de la naturaleza con su tiempo interno la que lo rige, en lugar de un tiempo externo y artificial que se yuxtapone sobre el de la propia vida.

La modernidad bien puede ser catalogada, siguiendo a Alain Touraine (1993:13) como la afirmación de que el hombre es lo que hace, por el despliegue de la ciencia, la técnica y la administración al servicio de la producción y, con ello, de la mejora de la vida personal, al mismo tiempo que una liberación de las coacciones

históricamente impuestas. En suma, como ya se ha insistido lo suficiente, la modernidad convierte a la razón en nueva forma de deidad. Si una noción puede llegar a concentrar todo el espíritu característico de la modernidad ésta es la noción de progreso. “Durante unos tres mil años no ha habido ninguna idea más importante, y ni siquiera quizás tan importante, como la idea de progreso” (Nisbet, 1996:19). La modernidad introduce, así, una filosofía de la historia que gravita sobre la idea de que la humanidad avanza hacia un estado futuro de suma perfección que es preciso conquistar. Karl Löwith (1973) considera la idea de progreso como una metamorfosis secularizada de la idea de salvación judeo-cristiana. A diferencia de la concepción griega, el cristianismo plantea que la historia tiene un fin último que cumplir que trasciende sus acontecimientos, sugiere la promesa de futuro como dinamizadora de la historia. A juicio de Löwith (1973:26), el judeo-cristianismo contempla por vez primera en la historia de la cultura occidental el presente exclusivamente como preparación en expectativa de un objetivo de futuro, introduce un *telos* histórico que suministra una significación a la historia capaz de hacer frente a la amenaza del azar y la incertidumbre. Esta escatología histórica, según la cual lo histórico tiene un fin que cumplir, entraña, como bien ha visto Löwith, una propuesta de unidad a la historia, un monoteísmo que la circunscribe a una unidireccionalidad excluyente. Habría que comprender la consciencia histórica de la modernidad, pues, más que como una discontinuidad histórico-cultural con respecto a la tradición judeo-cristiana, como una secularización de los principios doctrinales que dirigían la filosofía de la historia propugnada en el judeo-cristianismo.

La arqueología de la noción de progreso revela, entonces, unos matices religiosos inscritos en su naturaleza: “siempre ha habido una relación orgánica entre la religión y el concepto de progreso” (Nisbet, 1996:488). Y este componente religioso es el que permite confirmarlo como la nueva mitología hegemónica a raíz de la modernidad, como un dogma sobre el que se apoya la totalidad de la cultura occidental. “En resumen, no se puede probar que esa desconocida meta hacia la que se dirige el hombre, sea la deseable. El movimiento puede ser progreso, o puede darse en una dirección no deseada y, por tanto, no ser progreso. Esto es una cuestión de hecho, tan insoluble en estos momentos como la de la inmortalidad personal. Es un

problema que atañe a los misterios de la vida" (Bury, 1971:15). Además, esta mitología del progreso descansa sobre una concepción lineal de la historia según la cual el hombre se dirige en una unidireccionalidad histórica con un objetivo encaminado a alcanzar una plenitud que justifica desde la lejanía la dirección elegida. Así, la historia adquiere una tensión de futuro, pasa a convertirse en un proyecto orientado hacia una finalidad que la dota de sentido: la búsqueda de una sociedad tendente a la perfección. Hannah Arendt (1998:117) catalogó certeramente como *proceso en sí mismo progresivo* a esta nueva fe que la modernidad despliega por edificar un futuro.

Asimismo, la noción de progreso moderna presenta una doble vertiente complementaria. Por una parte, a través de un desarrollo científico-tecnológico, la racionalidad instrumental perseguirá un dominio ilimitado de la naturaleza que se identifica, de modo reduccionista, con un mayor grado de bienestar social. Es un tipo de racionalidad que reduce la singularidad de lo real a mero objeto numérico, que encorseta el mundo en un nivelador programa previo. He ahí, en su ansia por pertrechar en sistema la totalidad de lo real, en lo que descansa el programa totalitario de la modernidad (Adorno y Horkheimer, 1994:78). Es la unidireccionalidad de la racionalidad moderna que concibe la relación con la naturaleza exclusivamente como dominio, como triunfo de la *labor* en detrimento de los ideales de contemplación clásicos (Arendt, 1998:326). Pero, por otra parte, la modernidad, amparándose en el pensamiento ilustrado, busca materializar un mayor grado de perfección para la humanidad. Parte, para ello, de un presupuesto: el camino ascendente que implica la adopción de la razón como guía de la humanidad en su lucha contra los prejuicios, religiones u otras instancias que son ahora enjuiciadas desde el tribunal de la razón como signo de irracionalidad. Se trata de la recurrente categoría de emancipación como emblema de la liberación de aquellas servidumbres que impedirían el despliegue de la razón. No obstante, como mostró Michel Foucault (1994), el discurso ilustrado reveló una perversa doble faceta cuando trató de disciplinar aquellas experiencias sociales alternativas que se salían del curso por éste dictaminado. Este es el aspecto también unidireccional de la modernidad, reflejado en el panoptismo señalado por Foucault, que en este caso se manifiesta en el orden de la construcción de subjetividades. Es, en suma, el

intrínseco totalitarismo, el perverso reverso, resultante de aquel discurso que supuestamente trataba de mejorar moralmente la humanidad. El proyecto de edificación de un *espíritu racional* acorde a una *visión ascendente* de la cultura, que por lo tanto regula normativamente como debe ser la vida social, encontraba trabas en la cultura popular o en prácticas arraigadas en la tradición que, así, a través de la legitimación que le prestaba el emblema de la razón, eran reducidas a norma. Además, asociado a lo anterior, la ilustración había propuesto el camino de la verdad, ejemplarizado por la recta razón, como medio de liberación de las falsedades en las que se encuentran inmersos los individuos, es el recurrente arquetipo que identifica razón con liberación. Sin embargo, el modelo de verdad ilustrado se va a situar como algo externo, que actúa desde fuera, a la vida social.

En lo concerniente al tiempo, la modernidad desarrolla un específico *tiempo imaginario e identitario* que socava la concepción de la temporalidad premoderna antes reseñada. Vamos a desglosar la caracterización fundamental de ambos regímenes temporales que se produce a raíz de la modernidad.

1.2. El tiempo imaginario moderno

La idea de progreso sería absolutamente impensable para la mentalidad griega. Bury (1971:28) ha indicado como el verdadero obstáculo que impedía la posibilidad de que la noción de progreso fraguase en el espíritu griego, desde Homero hasta los Estoicos, es la de *Moirá*. La *Moirá* suponía un orden fijo en el universo basado en una tajante línea divisoria establecida entre los hombres y los Dioses, como una suerte de fatalismo que impedía la posibilidad del progreso en aras de la perfección, puesto que ello entrañaría que el hombre fracturara los límites entre lo humano y lo divino. La modernidad, sin embargo, modificará sustancialmente la relación entre el hombre y la divinidad, puesto que, a partir de ella, el hombre pugnará denodadamente como ocupar el lugar de la omnipotencia divina. Por eso, en síntesis, el emblema que condensa la modernidad es el mito prometeico. Como ha señalado Reinhart Koselleck (1993:23), el espacio histórico situado entre 1500 y 1800 viene dado por una *temporalización de la historia* en cuyo final se encuentra el tipo peculiar de aceleración definitoria de la

modernidad. Hasta que la modernidad irrumpiera en la civilización occidental, el universo simbólico que prestaba una legitimación a la cultura occidental estaba marcado por la expectativa del juicio final. De esta forma, la idea de un final de la historia condicionaba la existencia de las sociedades, actuando, así, el futuro como elemento nuclear que daba sentido a su presente y constituía un factor de integración social. El luteranismo, en este sentido, acortaba incluso la llegada del tiempo final, mostraba su cercanía aún sin delimitar una nítida concreción histórica. No obstante, la modernidad, según Reinhart Koselleck, introduce una novedosa relación con respecto al futuro. "Se trata de una mezcla, propia del siglo XVIII, entre pronóstico racional de futuro y esperanza cierta de salvación, que forma parte de la filosofía del progreso" (Koselleck, 1993:36). Esta discontinuidad histórico-cultural está fuertemente condicionada, en principio, por la sustitución del futuro como algo profetizable al futuro como algo pronosticable y, por tanto, sujeto a la voluntad humana. A diferencia de la mentalidad tradicional, el progreso entraña, pues, la urgencia por acelerar nuestro encuentro con el futuro y, al mismo tiempo, la renuncia y privación de una constancia en nuestra experiencia inmediata de la vida. En suma, el tránsito de una mentalidad premoderna a una moderna descansa en el paso de concebir el futuro como espera a ser concebido como premura. "El tiempo que se acelera de esa forma priva al presente de la posibilidad de ser experimentado como presente y se escapa hacia un futuro en el que el presente, convertido en inexperimentable, ha de ser alcanzado mediante la filosofía de la historia. Con otras palabras, la aceleración del tiempo, en el pasado una categoría escatológica, se convierte en el siglo XVIII en una obligación de planificación temporal, aun antes de que la técnica abra completamente el espacio de experiencia adecuado a la aceleración" (Koselleck, 1993:37).

Asimismo, la aceleración de la historia conlleva claras implicaciones en el orden de una lectura mesiánica de lo político. A partir de entonces, la conquista de un anhelado tiempo de plenitud histórico, metamorfosis como hemos expuesto de una salvífica filosofía de la historia judeo-cristiana, pasa por subordinar e hipotecar toda experiencia presente a ese objetivo. De esta forma, el acontecimiento histórico pasa a ser considerado como un proceso, siempre aquejado de un mayor o menor grado

de imperfección, destinado a una resolución final en un ideal estado paradisiaco. La historia, y el discurso hegeliano es en este sentido emblemático, pasa a ser concebida como un inacabado despliegue de etapas orientadas al logro del añorado futuro final. Esta peculiar noción de futuro, cuya génesis y evolución indagamos, es, pues, el detonante fundamental que marca las directrices del *tiempo imaginario* moderno "...la idea de futuro o destino de la humanidad ha arrastrado a los hombres a aceptar todo tipo de privaciones y miserias, incluso la muerte" (Bury, 1971:11). La añorada esperanza de felicidad futura en otro mundo queda así reemplazada por una esperanza de felicidad en un futuro terrenal, de modo que su consecución justifica la dirección adoptada por el proceso global que sigue la cultura occidental. El *tiempo imaginario* moderno conserva, a modo de resabio, un componente, en última instancia, judeocristiano, aunque en esa pervivencia acabe desnaturalizándose paulatinamente. La tradición judeo-cristiana albergaba una escatología temporal en la que el tiempo histórico se regenerará en un final de los tiempos, discurso que había sido propugnado por la elite religiosa de los profetas. Recordemos que para el pueblo de Israel la llegada en el futuro del Mesías señalará la regeneración final de la historia. De este modo, la abolición del *terror de la historia*, por recordar la conocida afirmación de Eliade, se reorienta y proyecta hacia el futuro, socavando, así, la concepción de la temporalidad arcaica en donde la supresión y regeneración del tiempo obedecía a una cíclica repetición periódica. "La historia es abolida, no por la conciencia de vivir un eterno presente (coincidencia con el instante atempera de la revelación de los arquetipos), ni por medio de un ritual periódicamente repetido (por ejemplo, los ritos del principio del año, etc), sino abolida en el futuro. La regeneración periódica de la creación es reemplazada por una regeneración única que ocurrirá en un *in illo tempore* por venir. Pero la voluntad de poner fin a la historia de manera definitiva es, al igual que las otras concepciones tradicionales, una actividad anti-histórica" (Eliade, 2000:111).

Puede afirmarse, entonces, siguiendo el análisis de Eliade, la contigüidad existente entre el mesianismo judeo-cristiano y las concepciones emancipadoras propuestas por la Ilustración y continuadas con el marxismo a través de su impronta hegeliana. Existe un denominador común a ambas, un hilo conductor que las

guía: una versión salvífica de la historia proyectada en el futuro, aunque en el segundo caso a través de una entronización de la razón como orientadora del logro de una suma plenitud humana. O dicho de otro modo, la concepción ilustrada de la emancipación no es más que una mutación secularizada del elemento redentor que guía a la concepción de la historia judeo-cristiana. Del mismo modo, el énfasis de la utopía marxiana por alcanzar una sociedad futura plenamente emancipada, en la cual se materialice una reconciliación absoluta de las contradicciones sociales, guarda una estrecha similitud, un paralelismo arquetípico diríamos, con el mito primitivo de una nostálgica edad de oro orientada ahora en una perspectiva de futuro¹. En este caso, la abolición del *terror de la historia* pasa por una vectorialización de futuro canalizada por el proletariado como sujeto histórico destinado a llevar a cabo la revolución, concebida, entonces, como plasmación histórica absoluta del sentido de la historia de raigambre judeo-cristiana. Y este paralelismo antes indicado se apoya sobre una específica concepción de la temporalidad o por decirlo en palabras de Giacomo Marramao sobre un fundamento religioso según el cual “la idea de que el tiempo solamente tiene sentido una vez consumado” (1990:200), o en otras palabras que la historia tiene un *sentido*, y la creencia de que este *sentido* de la historia coincide con su dirección del progreso.

1.3. El tiempo identitario moderno

El tiempo que rige las actividades vitales sigue los biorritmos inscritos en la naturaleza, de ahí que sea un tiempo estrictamente cualitativo. Existe un tiempo de la vida propiamente acumulativo en donde el pasado pervive en el presente, sobre el que tanto insistiría Henri Bergson, diferente al tiempo abstracto y cuantitativo de la matemática que vendría caracterizado por una sucesión de instantes aislados. Además, el tiempo intrínseco de la vida está sincronizado con las pautas que marcan la cadencia de los procesos naturales, por lo que no se sujeta a una medida del tiempo impuesta externamente. Maurice Halbwachs, inspirándose en Bergson, entiende el tiempo matemático como vacío, como tiempo homogéneo establecido en divisiones de tiempo en intervalos regulares, a diferencia del tiempo real. “Salvo la sociedad de los matemáticos o de los sabios al estudiar los movimientos de los cuerpos inertes,

todos los grupos humanos se interesan por unos acontecimientos que cambian de naturaleza y de alcance, siguiendo el momento en el que se producen” (1997:159). A este respecto, las sociedades premodernas poseían pautas de medición del tiempo en relación con acontecimientos naturales, de ahí que el tiempo estuviese íntimamente ligado al espacio. La época moderna, sin embargo, trata de sincronizar la heterogeneidad de las temporalidades sociales en un tiempo único, uniforme, homogéneo y cuantitativo que viene prefijado externamente. En efecto, institucionaliza un régimen de temporalidad estandarizado que rompe la ligazón con los procesos naturales para configurar un tiempo artificial al que debe plegarse la totalidad de la vida colectiva, lleva a cabo un *vaciado temporal* (Giddens, 1994:29) consistente en divorciar al tiempo del espacio que le sirve como referencia. Es así como una medida del tiempo estrictamente mecánico solapa al tiempo propiamente cualitativo, lo que conduce a un régimen de disciplina temporal que coloniza el entramado de la vida social. En consecuencia, los tiempos múltiples (Halbwachs, 1997:173) que alberga la vida social son finalmente reducidos a una sincronización uniforme a la cual deben doblegarse. Esto entraña que la vivencia del tiempo por parte del hombre moderno sea la propia de una *“atemporalidad*, tal como los navegantes del espacio están en estado de ingravidez” (Balandier, 1987:260), de una disolución de la conciencia de duración temporal que liga el presente inmediato con el acervo del pasado y la memoria histórica.

Ya se ha recalcado con insistencia la trascendencia del reloj como detonante fundamental en la imposición de la regularidad temporal que define a la modernidad. Lewis Mumford (1972:29-30) entiende la férrea disciplina que rige la vida monástica benedictina como el verdadero punto de arranque de la contabilización del tiempo moderno. El reloj fijará una regularidad en los hábitos de dicha orden a través de una medida secuenciada del tiempo. El monasterio, como espacio perfectamente aislado del mundo profano, albergaba una disciplina temporal metódica, opuesta, así, a la irregularidad temporal que albergaba la vida profana. Es conveniente insistir, entonces, en que la génesis de la disciplina temporal moderna está marcada por un notorio componente religioso, por una impronta de alejamiento del mundo. Posteriormente, el tiempo mecánico que viene fijado por el reloj se extenderá fuera del monasterio como medio

de regularización del conjunto de la vida social, como imposición de una uniforme exactitud a la que debían subordinarse las actividades sociales. Así, la ordenación metódica que domina en la estricta vida monástica presidirá el discurrir de una civilización que a raíz de la revolución industrial vivirá en función del tiempo.

El espíritu prometeico que introduce la modernidad, con su dominio ilimitado de la naturaleza al servicio de la producción a través de la cobertura legitimadora que le presta la nueva mitología del progreso, se apropia de una medida reglamentaria y abstracta de la temporalidad al servicio de sus fines. "El reloj, no la máquina de vapor, es la máquina-clave de la moderna edad industrial" (Munford, 1972:31). El advenimiento de la incipiente industrialización hacia preciso un exacerbado énfasis por sincronizar de modo homogéneo la totalidad de las actividades sociales bajo una medida uniforme y universal que actúa al mismo tiempo como mecanismo de integración social. Así, la medición cuantitativa del tiempo pasaría a erigirse en el dictado al que debía someterse la vida, transformándose en "...un retículo temporal continuo y uniforme como marco común de referencia de todas las actividades humanas" (Elias, 2000:65). De esta forma, se consolida un tiempo coactivo, puesto que el discurrir de la vida debía estar sujeto a una temporalidad externa y mecánica, a una sincronización artificial del tiempo convertida en una segunda naturaleza, al mismo tiempo reñida con el ritmo que fijaban los procesos naturales. De hecho, el proceso de socialización en las sociedades modernas, como nos recuerda Elias, incidiría en un disciplinamiento de su reglamentación temporal de acuerdo a los cánones institucionalizados que configuran la estructura de las personalidades. "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" (Elias, 2000:154). Así pues, el industrialismo descansa sobre una absoluta reglamentación de una abstracta temporalidad al servicio del rendimiento productivo. El tiempo, en sí mismo, se convirtió en un valor económico, desgajándose por completo de su vinculación al espacio y a la memoria.

La organización racional de la producción en estrecha sintonía con el despliegue de una

abstracta temporalidad incide sobre el ámbito de las subjetividades sociales. La mecanización y automatización general de los procesos de trabajo, con la reglamentación racional del tiempo que conlleva, provoca un desposeimiento de los atributos naturales del individuo. Se trataría del diagnóstico que entiende la *economía monetaria* como factor de despersonalización (Simmel, 1987:487-498; 1988:229-232; 1998:248-249; o la *cosificación* como unidimensionalidad derivada del modelo de producción capitalista (Lukács, 1975:129-141). Tomemos como referencia, a este respecto, el siguiente texto de Lukács en el que se explicita claramente lo anterior:

Y así habrá que decir no ya que una hora (de trabajo) de un hombre equivale a una hora de otro hombre, sino que un hombre durante una hora vale tanto como otro hombre durante una hora. El tiempo lo es todo y el hombre no es ya nada, como no sea la encarnación del tiempo. Ya no importa la cualidad. La cantidad sola lo decide todo: hora contra hora, día contra día. Con ello pierde el tiempo su carácter cualitativo, mutable, fluyente, cristaliza en un continuo lleno de "cosas" exactamente delimitadas, cuantitativamente medibles (que son los rendimientos del trabajador, cosificados, mecánicamente objetivados, tajantemente separados de la personalidad conjunta humana) y que es él mismo exactamente delimitado y cuantitativamente medible: un espacio. En ese tiempo abstracto, exactamente medible, convertido en espacio de la física, que es el mundo circundante de esta situación, presupuesto y consecuencia de la producción científica y mecánicamente descompuesta y especializada del objeto de trabajo, los sujetos tienen que descomponerse de un modo análogo. (Lukács, 1975:131)

La disciplina temporal y su correlato, la burocratización, son, pues, la contrapartida al mito del progreso que alimenta la modernidad. La entrada del cronómetro en el taller, recordando la expresión acuñada por Benjamin Coriat, implica "un instrumento político de dominación sobre el trabajo" (Coriat, 1982:2). El método taylorista de medición de tiempos en el trabajo, luego continuado con el fordismo, colonizará toda actividad productiva, al mismo tiempo que rompe el cordón umbilical que liga al obrero con el oficio artesanal, percibido a partir de entonces como una traba al despliegue del crecimiento de la producción en masa. La

industrialización impone un nuevo ritmo destinado a disciplinar a las masas obreras procedentes del mundo campesino, cuyo ritmo de trabajo era difícilmente encorsetable en una medición temporal controlada. Así, el mayor problema con el que se enfrentaba el taylorismo radicaba precisamente en la falta de subordinación y disciplina obreras derivadas de costumbres de trabajo desordenadas, difícilmente encajables en la regularidad que requiere el automatismo de la industria y su economización del tiempo (Coriat, 1982:17). En este contexto, el arraigo a la tradición (Thompson, 1979) actúa como resistencia al sometimiento al orden temporal que se fragua a raíz del industrialismo. En suma, el reverso de la filosofía del progreso auspiciada por la modernidad es una completa reglamentación temporal de la esfera productiva. La marcha firme en aras de una futurización histórica, de un desarrollo progresivo de la civilización, tal como se reiteraba en el lema moderno, requiere, como condición necesaria, un absoluto disciplinamiento temporal de las subjetividades sociales al servicio de una gran maquinaria que funciona al margen de la voluntad de los individuos y a la cual ésta debe someterse. En la modernidad, pues, se configura una estrecha simbiosis, “una inherencia recíproca o implicación circular” (Castoriadis, 1989, II:78) entre *tiempo imaginario* y *tiempo identitario*. Sin el respaldo de un *tiempo identitario* homogéneo, vacío y abstracto que disciplina la experiencia social, el *tiempo imaginario* moderno no estaría en condiciones de fraguar su ansia por conquistar el futuro. Del mismo modo, el *tiempo imaginario* diseñado por la modernidad es sólo realizable por medio de la objetivación del *tiempo identitario* anteriormente reseñada.

2. POSTMODERNIDAD Y TIEMPO: LAS NUEVAS TRAYECTORIAS LIBERADORAS

2.1. Crisis del proyecto de temporalidad moderna

Hemos intentado poner de manifiesto cómo la génesis de la modernidad está íntimamente ligada a la concepción judeo-cristiana de un final de la historia. La doble vertiente sobre la que se articula la noción de progreso moderna, racionalidad científico-tecnológica que implicaría un mayor dominio de la naturaleza y perfeccionamiento moral de la humanidad, conserva vestigios de la antigua versión redentora y salvífica que el judeo-cristiana imprime a la

historia, aunque ahora bajo una metamorfosis secularizada. La noción de futuro, de un tiempo final hacia el cual se vectorializa linealmente y unidireccionalmente la historia, preside el horizonte de emancipación del hombre moderno. Este ideal de futuro colma de sentido al presente y le confiere una particular estructura orientativa. En la modernidad, pues, pervive una instancia de futuro, un *telos*, que se había fraguado en la filosofía de la historia judeo-cristiana y que configura una versión ascética de la historia.

En este sentido, las ideologías pueden ser consideradas como transfiguraciones secularizadas de la oferta de sentido y orientación que caracterizaba al *universo simbólico* judeo-cristiano. Son cuerpos doctrinales, en los cuales se alberga un destacado componente mítico-religioso, destinados a guiar la historia hacia la salvación terrenal. También ellas proponían una tensión de la historia destinada a conquistar una sociedad futura en donde la plenitud y perfección se hallan materializadas. Así pues, la Ilustración, obsesionada en depurar el mito y la religión de la conciencia social, erige finalmente una nueva mitología laica que gravita en torno a la misión providencial asignada a la razón y al progreso como orientadoras de la salvación terrenal de la humanidad (Morin, 1998:148). Este fallido intento de desmitificación, de superación moderna de la razón sobre el mito y la religión, explica el retorno de lo mítico en cuerpos doctrinales aparentemente secularizados y racionalizados como son las ideologías. “Como cualquier sistema de ideas, la ideología comporta un núcleo que determina la organización de los conceptos y la naturaleza de su visión del mundo. Este núcleo hace algo más que realizar la fusión (o la confusión) entre paradigmas/axiomas y valores, contiene, oculta dentro de sí, una sustancial doctrinal. Los valores adquieren una vida superior que los vuelve míticos: la Justicia, el Orden, la Libertad, la Igualdad, el Amor, la Verdad, el Hombre, aún cuando siguen siendo valores, se convierten en mitos y se divinizan” (Morin, 1998:147). Lo que Morin denomina como *ideologías de la promesa* inducen a una expectativa emancipadora, a una mesiánica salvación terrenal, que dinamiza determinados movimientos sociales. “El mito de salvación es ocultado, apropiado por la ideología, pero, por ello mismo, se apropia de la ideología que le apropia” (Morin, 1998:149).

Si pudiese ser condensado el espíritu postmoderno, o si se quiere tardomoderno, en una

idea, ésta sería la crisis con respecto a la concepción de futuro. Con la irrupción de la cultura postmoderna se ha desmoronado la concepción según la cual la historia posee un sentido, por lo que el futuro ha dejado de ser el horizonte que guía el discursar y abre expectativas a las sociedades. En efecto, la postmodernidad bien puede ser considerada como una máxima radicalización del proceso de secularización ya iniciado con el racionalismo y la Ilustración, como una absoluta descomposición del legado cultural judeo-cristiano que ubica la emancipación en un futuro lejano. El desmoronamiento de los *metarrelatos* ideológicos (Lyotard:1994) que, en sus diversas concreciones, fijaban una orientación a las sociedades occidentales durante el siglo XIX y parte del XX, bien puede ser interpretado a la luz de la crisis de la futurización histórica indicada. La postmodernidad, en este sentido, va más allá de la modernidad, puesto que, como hemos analizado anteriormente, ésta última conservaba aún en su seno, por medio de la idea de progreso, una versión salvífica de la historia orientada hacia el porvenir. En consecuencia, el *tiempo imaginario* postmoderno difiere sustancialmente del moderno, puesto que la disolución del referente de perfección futura que marca el rumbo del *tiempo imaginario* moderno, junto con la irreversibilidad de un retorno al tiempo arcaico que invocaba un origen intemporal, conduce a que el tiempo se repliegue sobre el presente. "Este descrédito de los grandes relatos orientados hacia el por-venir, a menudo evocado, crea un nuevo vacío tras el abandono de la referencia a los relatos de los orígenes, fundadores y referidos a lo intemporal – los mitos" (Balandier, 1987:144). Cuando la historia deja de ser concebida como algo por hacer, como una etapa de un futuro pleno a conquistar, el tiempo acaba condensándose en un presente inmediato, en una intensidad del presente como signo de su reappropriación (Maffesoli,2000:58). La crisis de la modernidad es, en síntesis, una crisis de su imaginario temporal.

Como ya hemos analizado, la temporalidad moderna se constituye a partir de la articulación entre su *tiempo imaginario* y su *tiempo identitario*. Como resultado de la descomposición del *tiempo imaginario moderno* se produce una desarticulación entre ambos tipos de temporalidad, lo que conduce a que el *tiempo identitario* carezca ya del referente en que se apoyaba en la modernidad. De ahí que el *tiempo identitario*, el tiempo vacío, abstracto, homogéneo

y uniforme anteriormente desglosado, acabe tornándose autónomo, independiente, pero, por ello mismo, paradójicamente, sin más significación que su propio vaciado temporal. En efecto, la crisis del *tiempo imaginario* moderno tiene como consecuencia que la única modalidad reinante de tiempo sea la de un tiempo regularizado, disciplinante, pero desanclado de la vida y, aún es más, sin un referente de una significación última y fundante que lo dote de sentido. La aceleración y, al mismo tiempo, reglamentación del tiempo pervive, como vestigio de la modernidad, pero ahora sin meta, sin dirección ni finalidad, como una maquinaria ciega desprovista ya de la orientación primigenia y abandonada a su propia inercia. Giacomo Marramao ha diagnosticado acertadamente la crisis de la cultura occidental en relación a su temporalidad cuando expresa: "La dromomanía que afecta a las estructuras institucionales y normativas de la hipermodernidad (término claramente preferible al de "postmodernidad" es un síntoma de las dificultades existentes para mantener con vida el simbolismo social, consecuencia de la necesidad de reproducir el programa de futurización sin tener ya la posibilidad de un recurso simbólicamente eficaz a los mitos del progreso y de la revolución. Desde este punto de vista, la "condición postmoderna" no se halla en absoluto en una relación de ruptura con lo Moderno, sino más bien de íntima continuidad (aunque sea la de una hija ilegítima): aquélla no es más que el derivado de sus premisas, la heterogénesis de sus finalidades proyectuales" (Marramao,1989:121). Por eso, insistimos, la verdadera génesis de la postmodernidad hunde sus raíces en el desmantelamiento del universo simbólico judeo-cristiano que pervive, en clave secularizada, durante la modernidad. Y la postmodernidad, en este sentido, no hace más que explicitar ese escepticismo ante la tarea redentora, salvífica y emancipadora que esta tradición había depositado en el futuro. Una vez descompuesta la expectativa de futuro, persiste, sin embargo, una *temporalidad identitaria* derivada de aquella, o dicho de otro modo sin ya creer en los principios originariamente constitutivos del *macrorrelato* sobre el que descansaba la temporalidad moderna estamos, pese a ello, aún sujetos a su estricta, pero al mismo tiempo vacía, reglamentación temporal cotidiana. Y esto nos obliga a retomar este fecundo fragmento de Karl Löwith: "El mito de pandora, según lo cuenta Hesíodo, insinúa que la esperanza es un mal, aunque de una clase especial, diferente de cuantos otros contiene la caja. Es

un mal que semeja un bien, porque la esperanza espera siempre algo mejor. Pero parece iluso esperar mejores tiempos en el futuro, porque apenas existe un futuro que, al convertirse en presente, no constituya una desilusión. La esperanza del hombre es *ciega*, es decir, poco inteligente, errónea, falaz e ilusoria. Y, no obstante, el hombre mortal no puede vivir sin este preciado don de Zeus, como tampoco puede vivir sin el fuego que Prometeo robaba. Si careciera de esperanza, *de-sperans*, desesperaría en el “desvanecimientos de la esperanza” (Löwith, 1973:231).

2.2. De la linealidad monoteísta a la heterogeneidad rizomática

El desmoronamiento de la noción de futuro traerá como consecuencia el descrédito de aquel discuso emancipador ilustrado que perseguía alcanzar una perfección moral de la humanidad en un ideal estado futuro. A partir de entonces, el *metarrelato* según el cual la historia estaba orientada a alcanzar una sociedad liberada de coacciones y prejuicios, por medio del uso emancipador de la razón, pierde consistencia. El programa fundacional de la ilustración llevaba implícito una visión ascendente del saber destinado a desplegar una razón que conduciría a una mejora de la sociedad. El declive del *tiempo imaginario* moderno produce, no obstante, un abandono a un coactivo *tiempo identitario* que coloniza las distintas esferas en las que se desenvuelve la vida social. El *tiempo identitario*, pues, se erige en un disciplinario régimen de coerción sobre la experiencia social de los individuos. El modelo de *tiempo identitario* gestado en la modernidad e institucionalizado con el industrialismo estructura las subjetividades sociales de acuerdo a pautas de acción social perfectamente programadas pero, al mismo tiempo, carentes de significación vital. Es un tiempo sin vida, pero al cual la vida social debe plegarse. Los diferentes plexos sobre los que se constituye la existencia social funcionan en función de un tiempo ajeno al tiempo vital pero, sin embargo, modelador de su naturaleza. La dinámica social pasa a depender de un tiempo externo al cual se encuentra inequívocamente subordinada. El tiempo, por utilizar la terminología de Gilles Deleuze y Félix Guattari, se convierte en un dispositivo de *segmentarización dura*, en una *territorialización* específica que fija las subjetividades.

Desde una perspectiva estrictamente sociológica, en la postmodernidad se están forjando unas nuevas trayectorias sociales que actúan como contrareplica al aspecto disciplinario provocado por la racionalidad derivada de la modernidad y la institucionalización de su dimensión temporal. Ocurre, no obstante, que su percepción pasa necesariamente por la desvinculación con respecto a las categorías que en otro tiempo habían servido de pilares a la modernidad y al discurso teórico que la acompañó: la Ilustración. Es más, paradójicamente, la experiencia social postmoderna nos vuelve transparente el anacronismo de aquellas directrices doctrinales gestadas en la modernidad. Pese a las dificultades que entraña radiografiar una sensibilidad cultural en una fase emergente, podemos desvelar los siguientes trazos diferenciales:

a. Crisis de la noción de emancipación

ilustrada: A diferencia del carácter de misión inherente a la ilustración, no tienen como meta un desarrollo pleno de la humanidad, una culminación progresiva de la existencia a través del despliegue de la razón². Desposeídas de la impronta mesiánico-doctrinal que conllevaba la Ilustración y se perpetuaba en el modelo hegeliano-marxista, no trazan una linealidad histórica encaminada a alcanzar una perfección futura a la que diferir su deseo de vida, por el contrario se afanan en una dislocación de la realidad cotidiana más inmediata, configuran unas particulares trayectorias anómicas frente a la realidad instituida. Dado que la historia adolece de un sentido unidireccional que la oriente, la trayectorias liberadoras postmodernas son heterogéneas, locales y fragmentarias, es decir sin una única finalidad que las predetermine. Podemos estar de acuerdo con la afirmación de Jean Baudrillard (1993:117) según la cual lo propio de las masas es el rechazo del sentido, tanto sea político, moral, religioso o pedagógico, siempre y cuando concebimos ese sentido como una imposición externa en nombre de la razón, la historia y el progreso, pero difícilmente podremos renunciar a aceptar la necesidad de las masas de aferrarse a un sustancial sentido emanado de su propia experiencia social, aunque éste sea transitorio y contingente. De ahí el énfasis postmoderno, convertido casi en un destino de nuestra época, en reinventar constantemente nuevos sentidos, siempre heterogéneos y fragmentarios, una vez que la linealidad histórica moderna ha quebrado. La experiencia social postmoderna acentúa,

en este sentido, *líneas de fuga*, tal como Deleuze y Guattari entienden este término: desestabilizaciones que fluyen y escapan a la sobrecondición capilar dominante (Deleuze y Guattari, 1994:220). Movimientos de *desterritorialización*, de inestabilidad, que alteran la microtextura del orden social, la codificación reinante. Se trataría de explorar y construir *microespacios* intersticiales de sentido, siempre frágil, inmiscuidos en la contextura social.

b.Rechazo del modelo de racionalidad cultural surgida de la modernidad: Reconocen un destacado papel a aquellas instancias antropológico-sociales proscritas por la racionalidad ilustrada³. En lugar de intentar superar el componente irracional de la vida social, como era el caso de la Ilustración, se reapropian de éste como impulsor de un nuevo modo de experimentar la liberación social aferrándose al presente. Hay, en ello, un retorno de aquellos aspectos arcaicos que el racionalismo ilustrado, y su consiguiente ascetismo, desterró en aras de la recta razón (Maffesoli, 1998). Así, en este contexto cobran una especial relevancia las dimensiones relativas al deseo, a lo lúdico y a lo pasional. Adquieren una especial importancia los aspectos pulsionales de la vida social que fueran denostados por la Ilustración, pero también aquellos ligados al terreno de lo mitológico. Se recupera, de esta manera, ese oculto trasfondo irracional como componente subversivo y transgresor. Las nociones de (*estallido*) Elias Canetti, (*exceso*) Georges Bataille o (*potencia*) Maffesoli pueden dar cuenta del retorno de corrientes de pasión colectiva en las que se busca trastocar la racionalidad dominante y su correlato temporal. En efecto, en la cultura postmoderna se manifiesta una constante, y casi obsesiva, necesidad de evasión y transmutación de su *tiempo identitario*. A partir de lo anterior, puede interpretarse la generalizada revitalización de lo festivo, del exceso, de un paroxismo de la vida que parece expandirse por todo el cuerpo social, testimoniando un ansia por abolir el tiempo, por salirse de la circunscripción de la temporalidad identitaria diseñada a raíz de la modernidad, mostrando un componente propiamente orgiástico que caracteriza a las sociedades actuales (Maffesoli:1996). Con la disolución de aquella mentalidad ascética que sacrificaba el tiempo presente en aras de la construcción de un futuro lejano, inscrita además en las ideologías emancipadoras, la reglamentación del tiempo cotidiano pasa a ser vivenciada como un mero mecanismo de coerción. De ahí el reitera-

do énfasis en transgredirla, en abolir, así, el *terror de la historia* sobre el que tanto insistía Eliade, ahora incrédulos ante cualquier reconductora y mesiánica proyección de futuro a la que apelar.

c.Desmoronamiento del mito revolucionario: Desconfían de la revolución como tiempo condensado de realización de una plenitud histórica. En oposición, se orientan a lo *micro-político*, a lo *proxémico*, a lo que implique una desubjetivización y alteridad con respecto a la fijación de identidades sociales. Operan, pues, en la clandestinidad de lo político-institucional, en un marco experiencial propiamente vivencial y que trata de ser alternativo a la racionalidad, también institucional, dominante. La conquista de la *macroutopía* judeo-cristiana, luego reconvertida bajo la Ilustración como paraíso terrenal, se ve suplantada por la de rebelión sin fin último que realizar, la dirección histórica por un complejo *rizomático* carente de una instancia nuclear y de centro. De la utopía que "orienta la conducta hacia elementos que no contiene la situación, tal como se halla realizada en determinada época" (Mannheim, 1997:172) pasamos a las *microutopías*, a las *libertades intersticiales* (Maffesoli:1993:40-41), enraizadas en la fecundidad de lo imaginario para crear realidades alternativas a la instituida. Al modo en cómo Gilbert Dürand entendía la *eufemización* propia de la imaginación "insubordinación a la existencia" (Dürand, 1981:384), por medio de lo imaginario se edifican fantasías sociales, irrealidades, destinadas a transfigurar la realidad establecida, a doblar la realidad por medio del ensueño, "a dar a los hombres la posibilidad de buscar algo distinto a lo dado o a lo ya vivido" (Duvignaud:1990:35). De ahí que, a través de la incurción en las múltiples facetas en las que se manifiesta el orden de lo imaginario, se pretenda una re-creación de la existencia, una transmutación del tiempo presente⁴. Esto es particularmente revelador en el caso de la juventud actual, como ha mostrado Amparo Lasén (2000: 161-201), en donde la apelación a lo imaginario reemplaza a los proyectos de ideación de futuro, construyendo posibilidades de realidad alternativas a la realidad socialmente instituida.

d.Actitud defensiva: Al rechazar todo sentido unitario de la historia, apostando por una microfragmentación y heterogeneidad de sentidos apegados a una vivencia del presente sin una finalidad histórica que realizar, no ofrecen una homogénea y positiva propuesta

doctrinal, no plantean un programa a cumplir, sino que adoptan una actitud meramente defensiva. Los itinerarios sociales inherentes a la postmodernidad son reacios a propugnar una meta, a establecer un *deber ser* que guíe lo social, quizá porque, en última instancia, sean escépticos ante toda propuesta unitaria que pueda albergar en su seno un potencial totalitarismo que anule otras posibilidades. Por eso, es una sensibilidad social sin nítidos objetivos históricos, pero que, como contraréplica, muestra su disconformidad con respecto a la ya esclerotizada racionalidad moderna bajo expresiones alternativas al discurso emancipador que nutriera la modernidad. Construye expectativas sin consistencia de futuro, transitorias, quizá vulnerables.

3. CONCLUSIONES

La modernidad establece un doble eje temporal: una temporalidad imaginaria que proyecta en el futuro la emancipación de la historia y una temporalidad identitaria que disciplina sus acontecimientos de acuerdo a una medida abstracta y cuantitativa. La postmodernidad, al desmoronarse la dimensión proyectiva de la historia y llevar hasta el último extremo el proceso de secularización occidental, aboca a una reglamentación y disciplinamiento temporal carente de un ideario de futuro. Ahora, el futuro, transformado en un referente vacío de sentido y subsistiendo como obsoleto discurso retórico, abandona al tiempo presente a una repetitiva inercia y a un tiempo programado desprovisto de otra significación. Una sociedad desposeída de una directriz fijada en una linealidad histórica que le sirve como referente se convierte en un mecanismo ciego sin otra finalidad que la autorreproducción. Como resultado, los itinerarios liberadores postmodernos apuntan a una violación del tiempo cotidiano, a la subversión de la identidad en alteridad, sin una meta definida a alcanzar o una programática que ofertar. Pese a que las sensibilidades sociales postmodernas no estén orientadas por un objetivo que cumplir, sin embargo buscan, acuciantemente, evadirse de la tiránica reglamentación temporal institucionalizada, para recrear o inventar realidades alternativas, siempre microcontextuales, a la establecida.

4. BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor, Horkheimer, Max (1947) *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994
- Arendt, Hannah (1958), *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998
- Bachelard, Gaston (1932) *La intuición del instante*, México, Barcelona, 1997
- (1960) *Poética de la ensoñación*, México, FCE, 1997
- Balandier, Georges (1985) *Poder y Modernidad*, Madrid, Júcar, 1987
- Bataille, Georges (1967) *La parte maldita*, Barcelona, Icaria, 1987
- Baudrillard, Jean (1978) *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 1994
- Benjamin, Walter (1972) *Écrits français*, París, Gallimard, 1989
- Bergson, Henri (1927) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, París, PUF, 1988
- Bury, John, *La idea de progreso*, Madrid, Alianza, 1971
- Caillois, Roger (1939) *El hombre y lo sagrado*, México, FCE, 1996
- Cannetti, Elias (1960) *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 2000
- Castoriadis, Cornelius (1975), *La institución imaginaria de la sociedad*, Vol II, Barcelona, Tusqués, 1989
- Coriat, Benjamin (1979) *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo y la producción en masa*. Madrid, Siglo XXI, 1982
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (1980) *Mil Mesetas*, Valencia, Pre-textos, 1994
- Dürand, Gilbert (1960) *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1981
- Duvignaud, Jean (1986) *Herejía y subversión*, Barcelona, Icaria, 1990
- Eagleton, Terry (1996) *La ilusiones del postmodernismo*, Barcelona, Paidós, 1997
- Eliade, Mircea (1951), *El mito del eterno retorno*, Madrid, Siglo XXI, 2000
- Elias, Norbert (1984) *Sobre el tiempo*, Madrid, FCE, 1997
- Foucault, Michel (1975) *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1994
- Giddens, Anthony (1990) *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1994
- Habermas, Jürgen (1981) *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987-1989
- Halbwach, Maurice (1950), *La mémoire collective*, París, Albin Mitchel, 1997

- Jameson, Fredric (1991) *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996
- Koselleck, Reinhart (1979) *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993
- Lasén, Amparo *A contratiempo. Un estudio de las temporalidades juveniles*, Madrid, CIS, 2000
- Ledrut, Raymond, *Société réelle et société imaginaire*, Cahiers Internationaux de sociologie, nº82, 1987
- Löwith, Karl (1949) *El sentido de la historia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973
- Lukács, Georg (1923) *Historia y consciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975
- Liotard, Jean François (1979) *La condición postmoderna*, Madrid, Tecnos, 1994
- Maffesoli, Michel (1976) *Lógica de la dominación*, Barcelona, Península, 1977
- (1986) *La orgía*, Barcelona, Ariel, 1994
- (1988) *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria, 1990
- *La contemplation du monde*, Paris, Grasset, 1993
- *De la postmédievalité à la postmodernité*, Montréal, Liber, 1998
- *L'instant éternel*, Paris, Denoël, 2000
- Mannheim Karl (1936) *Ideología y Utopía*, México, FCE, 1997
- Marramao, Giacomo (1983) *Poder y secularización*, Barcelona, Península, 1989
- Morin, Edgar (1986), *El Método III*, Madrid, Cátedra, 1988
- Munford, Lewis (1947), *Técnica y civilización*, Madrid, Alianza, 1972
- Nisbet, Robert, (1980) *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa, 1996
- Simmel (1977) *Philosophie de l'argent*, París, PUF, 1987
- *Sobre la aventura*, Barcelona, Península, 1988
- *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península, 1998
- Thompson, E. P. *Tiempo, disciplina y capitalismo industrial*, Barcelona, Crítica, 1979
- Touraine, Alain (1992) *Crítica de la modernidad*, Temas de hoy, Madrid, 1993
- Vattimo, Gianni (1989) *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990

NOTAS

1. Ernst Bloch y, especialmente, Walter Benjamin constituyen dos figuras alternativas que se desmarcan del modelo de tiempo emancipador que preside el marxismo. Así, Benjamin tratará de desligar la versión del progreso histórico del curso de un tiempo homogéneo y vacío que neutraliza el acontecimiento presente, de ahí que dirija su mirada hacia el pasado para iluminar una esperanza colectiva. Es, en suma, una denuncia de la futurización histórica diseñada por el progresismo, al mismo tiempo que un ansia por recobrar las exclusiones de la historia depositadas en el pasado como fuente de innovación que hace saltar el curso histórico, véase Benjamin, especialmente *Tesis IX, X XI de Filosofía de la historia* (1991:339-347)

2. La polémica en torno a la postmodernidad toma como núcleo la reactualización/superación de la Ilustración. Los autores críticos con respecto a la postmodernidad ven en ella un neoconservador desmantelamiento de los ideales ilustrados (Eagleton:1996) o una nueva lógica cultural acorde a los dictados de una nueva fase del capitalismo (Jameson:1996). Sus defensores, por el contrario, realzan la multiplicación de versiones del mundo que conlleva (Vattimo,1990). No nos interesa entrar en dicha polémica de carácter filosófico, sino más bien dar constancia de una experiencia cultural nueva alternativa a los cánones fijados por la modernidad y a su correlato temporal y emancipador. No obstante, los intentos de reconstrucción de la modernidad, tanto sea en clave de acción comunicativa (Habermas:1987:1989), de autorreflexividad (Giddens: 1990) o de reconstrucción del sujeto (Touraine:1993) tratan de reconocer un potencial emancipador en la modernidad, merecedor de ser reactualizado, que difícilmente encaja con una sensibilidad presentista, reacia a todo referente de futuro, que es, a nuestro juicio, el elemento central sobre el que gravita lo postmoderno.

3. Lo que entraña una venganza de la religión y el mito sobre el énfasis ilustrado en desencantar el mundo. El retorno de aquellos aspectos propiamente arcaicos, míticos, imaginarios, que fueran eclipsados por el racionalismo del que se había servido la modernidad, diagnosticarían la petrificación de la racionalidad instrumental tan bien descrita por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*. Los atisbos de un incipiente reencantamiento del mundo (Maffesoli:1993:121 y s.) revelan el fracaso del proyecto ilustrado que buscaba la superación de aquellas instancias de la vida social ligadas a lo *a-lógico* a través de la recta razón.

4. La noción de imaginario ha sido abordada especialmente por Gaston Bachelard (1997a;1997b) y Gilbert Durand (1981). En ambos casos, se trata de rescatar un estatuto ontológico para la fantasía, desdénado en la tradición racionalista, como estructurador de lo real. En el contexto de nuestro discurso, lo imaginario posee la capacidad para edificar, a través del ensueño, realidades alternativas a la establecida, véase, Durand (1981), Maffesoli (1977), Ledrut (1987), Duvignaud (1990).