

CAPÍTULO SEGUNDO

LA RELEVANCIA DEL ARTE Y DE LOS DERECHOS HUMANOS

Con Descartes, la modernidad se presentó como el movimiento emancipador de la sociedad a través de la razón científica y su excrecencia técnica. Su maridaje dio lugar a la llamada *razón instrumental*, que fue adoptada desde el siglo XVIII como fundamento del progreso humano, tanto en su vertiente burguesa como en su contrapartida socialista.

La primera vertiente se alimentó del ideario de la Revolución francesa y de las doctrinas liberales inglesas. Por esta razón, la burguesa reclamó la libertad individual, el derecho a la igualdad ante la ley y el rechazo a la organización estamental, los tres principales *leitmotive* de la lucha contra el Estado absoluto. Su intención era fundar un mundo donde la razón organizara las fuerzas políticas, económicas, sociales, con base en el libre contrato entre iguales, y donde el Estado moderno sólo tendría el papel de árbitro conciliador entre el interés particular y general.

El fracaso de la razón instrumental burguesa se puso de manifiesto en los siglos XIX y XX con todos sus aspectos deshumanizadores y alienantes de la sociedad capitalista, previstos y denunciados en la *Crítica a la economía política* de Marx, quien mostró que la razón burguesa estaba plagada de contradicciones, porque tanto era portadora de progreso material como de destrucción cultural. Como solución, propuso la superación del capitalismo mediante la abolición de la propiedad privada y su principal efecto pernicioso: la división y enfrentamiento de las clases sociales.

La sospecha de que ambas vertientes (burguesa/marxista) no llevaban a ninguna emancipación la abrigó Max Weber en el siglo XX. No obstante, éste continuó fomentando la construcción del nuevo Estado alemán (República de Weimar), proceso histórico de modernización que tenía que ser por fuerza un proceso de racionalización, tanto de la sociedad y cultura como de la ciencia alemana. Por ello, Weber se aplicó a analizar las instituciones que hacían posible la racionalización del mundo; y muy a su pesar concluyó que la racionalización de la sociedad no conduciría a ninguna mejora de la realidad, sino a un aprisionamiento progresivo del hombre en un ambiente deshumanizado, patente en el aumento irreversible de la reificación del hombre.

Weber entendió que para los pensadores ilustrados del siglo XVIII había una esperanza de encontrar un vínculo entre el desarrollo de la ciencia y la libertad humana, o de otra manera (a la manera de su precursor Marx), que la ciencia liberaría al hombre. Pero con el tiempo, lo que Weber constató fue el triunfo de la razón instrumental (razón instrumentalizada para la destrucción bélica y explotación del hombre por el hombre). Esta razón instrumental, presente en todos los ambientes, no conduciría a la libertad, sino a la creación de una *jaula de hierro* o racionalidad burocrática, responsable de la alienación y forjadora de marionetas. Como esta misma semilla de la razón instrumental estaba igualmente presente en el socialismo científico, Weber descreyó del marxismo y de la posibilidad de que pudiera representar una alternativa viable al capitalismo.

La paradoja entrevista por Weber sobre la forma como la racionalización lleva a la vez a la emancipación material y a la reificación cultural no fue zanjada por él. La estafeta en la solución a este problema la tomó la escuela de Frankfurt, sobre todo Teodoro Adorno y Max Horkheimer en su obra sobre la *Dialéctica de la Ilustración*. Para ellos, el proyecto ilustrado de emancipar a la humanidad por la ciencia quedó frustrado, porque su lugar lo ocupó la racionalización como burocratización y cientifización de la vida social (reduccionismo científico).

La escuela de Frankfurt ejerció la crítica a la razón instrumental en su expresión más cruda: la del Estado fascista, que mostró el fracaso del sujeto histórico, responsable de su propio destino gracias al uso de la razón práctica y del trabajo (forma primordial de la realización humana). La dificultad era pensar en la realización racional de la historia sin concebir el progreso del siglo XVIII y sin optar por la revolución social radical a la siglo XIX. Las opciones no dejaban de ser un ensueño que condujeron principalmente a Teodoro Adorno a refugiarse en la estética: el arte sería para él el único lugar donde es posible un desarrollo no reificado, porque en el arte se muestran los dislates de la realidad social, así como sus posibles paliativos.

Sin embargo, la característica artística por excelencia, el vanguardismo, que a principios de siglo XX era patrimonio de un reducido número de artistas antiburgueses, se convirtió en consumo de masas y en el valor central de la vida posindustrial. La vanguardia de la posguerra —según Lipovetsky— ya no suscita indignación, al propagarse el prurito de la innovación por la innovación, como estímulo placentero permanente y de manera rutinaria.

En su ensayo *La secularización del progreso*, Arnold Gehlen ha llamado la atención sobre el desarrollo de lo nuevo o vanguardista, que ha llegado a ser rutina (sobre todo en la producción industrial). Esto quiere decir que el progreso secularizado se ha convertido en una condición del desarrollo, sin una legitimación final, porque lo nuevo, al ser rutina, deja de representar novedad alguna. Sin embargo, lanzar novedades al mercado es la condición de supervivencia del sistema de producción capitalista, en una especie de dialéctica de lo nuevo y de siempre lo mismo, que, aplicada al progreso de la sociedad, conduce a justificarse a través de la innovación y (re-)producción de la misma novedad. Entonces, la salida consiste en renovar el *rostro de la mercancía* a través de la envoltura y la propaganda, pero dentro de la misma (re-)producción cíclica de valores.

Esto no puede desembocar en otra cosa que en una carencia de historia o de sentido interno del tiempo; porque las sociedades, inmersas en la dinámica de la novedad sin ton ni son, han perdido el sentido de finalidad y de destino. Y ciertamente, existe hoy la impresión de que el mundo de la tecnología e información han cambiado la idea del tiempo, a través de reducir los planos históricos a la simultaneidad e informar sobre todos los hechos eliminando la selección y estratificación que antaño dotaban de profundidad a la visión del mundo, a partir de la cual se podía representar o imaginar el progreso de la historia. Baudrillard lo expresó más o menos así: “El futuro a llegado, todo está aquí, todo tiene lugar ahora y en un solo lugar. No hay nada por venir, sea utopía u holocausto nuclear. En cada instante hemos alcanzado el punto final”. Por esta razón, el hombre, en lugar de interrogarse sobre su futuro, se interroga sobre las condiciones de su representación, a la manera de la publicidad, que ha incorporado al individuo y a su vida cotidiana en el proceso de la moda y obsolescencia acelerada, de tal manera que la realización del individuo coincide con su fugacidad.

Para mayor abundamiento en el tema, es necesario echar un vistazo en la idea del tiempo en la filosofía occidental.

I. TIEMPO Y REFLEXIÓN

A lo más que pueden aspirar las impresiones provocadas por las imágenes publicitarias es a conmovernos y formarnos una opinión, opinión (o emoción) que no resulta más sólida que otras distintas, aunque sean más coloridas. No tiene sentido distinguir imágenes por su contenido argumentativo, porque su fuerza no depende de un aparato teórico-argumentativo. Sin embargo, la impresión de la imagen no representa todo su poder expresivo: es necesario atender al marco axiológico de donde se desprende. En sí mismas, las imágenes o emociones no pueden ser otra cosa que frágiles y variables, y cuando llegan efectivamente a convertirse

en opiniones invariables o a ser puntos de referencia de nuestros juicios, entonces adquieren el rango de *creencias*.²⁰¹

El *homo videns* —dice Sartori— es el nuevo hombre de fe, el nuevo creyente, que tiene la imagen por dogma absoluto. La impresión que causa en él la imagen es la de ser la verdad apodíctica e inobjetable. Este es el gran problema con la imagen (es decir, con la cultura visual): donde se ha erigido en el sucesor de la palabra, opera su poder emocional, equivalente al poder argumentativo. Precisamente aquí se sitúa el gozne que permite el giro hacia los problemas con la divulgación de las ideas políticas. No es que la divulgación de las ideas políticas la tuviera fácil en tiempos anteriores a los nuestros (aunque ciertamente hubo mejores tiempos para la reflexión política o filosófica), sino que una cultura, que generaliza en todos los ámbitos la comunicación visual, rompe con la reflexión argumentada.

La cultura visual, dice Sartori, impone el imperativo siguiente: “si no es visto no existe”.²⁰² De tal modo que cualquier evento no visualizado (es decir, televisado), o del cual no existan imágenes oportunas, no existe o no es relevante. Esto establece el orden de importancia en todo contexto, incluso en el de la información: la información más importante será aquella que brinde más imágenes al público y, obviamente, que seduzca los sentidos visuales. Como la imagen se presenta a la visión como si fuera completa y acabada,²⁰³ su contenido informativo equivale a “saber” o “conocimiento”. Pero por muy bien informada que esté una persona sobre cualquier tema, esto no implica que *sepa* del

²⁰¹ Ortega y Gasset distingue entre *ideas* y *creencias*. Las primeras son producto de la reflexión, y pueden devenir creencias a lo largo del tiempo, es decir, pueden devenir convicciones incuestionables, si bien no siempre de manera consciente. A ellas les debemos orientarnos en el mundo y hacer nuestra vida diaria. Cfr. Ortega y Gasset, José, *Ideas y creencias*, Madrid, Editorial Revista de Occidente, 1989.

²⁰² Sartori, Giovanni, *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Madrid, Taurus, 1997; *La primacía de la imagen*: “3. El video-niño”, p. 89. Cfr. Marshall McLuhan y su idea de que el medio es el mensaje.

²⁰³ Sartori, Giovanni, *op. cit.*, p. 99.

tema en cuestión. La prueba está en que un espectador atento puede ver las imágenes sobre lo que ocurre en su país sin comprender qué es lo que pasa realmente. Sartori dice con razón que imágenes de desempleados no explican el desempleo, así como las imágenes de la guerra contra el narco no explican el conflicto bélico en México. La cultura visual nutre con imágenes o narraciones de sucesos, pero no sobre la manera adecuada de conectarlos o relacionarlos o interpretarlos.

Con esto hace ver Sartori la fatuidad de estar en el *lugar de los hechos* (para obtener las imágenes), porque convierte a la información en un espectáculo visual antes que intelectual, y porque ni el estar en el lugar de los hechos ni tampoco el ver la “información” constituye explicación alguna de los hechos. De este modo, se pierde la explicación de cómo sucedieron las cosas a favor de lo manifiesto en las imágenes de televisión o Internet, que muestran, pero no demuestran nada. Y esta exigencia de mostrar —dice Sartori— produce la necesidad de *mostrarse*: la cámara de televisión demanda de todos una acción de *mérito televisivo*, pues de lo contrario no serán mostrados al gran público. Esto, por un lado, induce al morbo y al escándalo, así como a la afición de hoy por cataclismos y desgracias humanas.²⁰⁴ Por otro lado, le da un valor a la imagen por ella misma; lo que significa que su veracidad es el resultado de ser *visible*. Pero no se repara en que la imagen presentada en televisión está *descontextualizada*, o sea, fuera de los acontecimientos que le dieron lugar y del ámbito cultural adecuado para interpretarla.²⁰⁵

²⁰⁴ Abundan las series de televisión dedicadas a mostrar catástrofes naturales y desgracias humanas.

²⁰⁵ Otro problema más al que llama la atención Sartori es que dentro de la información habría que distinguir entre *subinformación* y *desinformación*. En la primera, hay una deficiente información de los hechos, mientras que en la otra existe una deliberada intención de tergiversar los hechos. Ya se dijo que en la cultura visual lo que cuenta es la imagen, y, como “videntes”, no tenemos la opción de distinguir entre ambos tipos de seudoinformación: la imagen es una y la misma en ambos casos.

La cuestión de fondo para la divulgación y reflexión política es que en el marco de una cultura visual se desarrolla una proclividad a entender el mundo desde la imagen, lo que nos convierte en seres primitivos o infantiles. Jean Piaget²⁰⁶ ha demostrado que entre dos explicaciones, una racional y otra fantástica, los niños optan por la segunda. Contamos hoy día con ciudadanos que eligen una explicación fantasiosa siempre y cuando se avenga a sus sensaciones visuales. Las nociones de verdad y conocimiento no tienen lugar en el imaginario social. Tal vez nunca lo tuvieron, pero ahora resultará más ridículo el escepticismo de la razón crítica ante la evidencia de las imágenes.

De aquí se pueden derivar otras diferencias que al interior de una cultura visual se convierten en oposiciones a la reflexión política. Por ejemplo: la cultura visual impide una disposición al pensamiento y reflexión debido a su síntesis de significados en una sola y rápida impresión, mientras que el pensamiento filosófico se extiende en una prolongada reflexión de horas de diálogo y/o páginas de lectura atenta. La imagen ciertamente seduce rápidamente, pero renunciando al vínculo lógico, a la secuencia razonada, a la reflexión que lleva de un concepto a otro. La imagen se aviene con la velocidad de los tiempos actuales, comunicando mensajes sucintos sin apelación posible. La reflexión filosófica (por ejemplo) exige una paciente construcción de argumentos, nunca definitivos o cerrados a un desarrollo posterior. De esto puede añadirse otra contraposición más entre cultura visual y cultura reflexiva, a saber: la anulación del tiempo e interacción. La reflexión es diálogo, producto colectivo de ideas y argumentos, de la participación activa de dos inteligencias. Y, sobre todo, la reflexión precisa de tiempo. En contraposición, la imagen es instantánea; está construida de una vez y por todas: su mensaje y significación no precisa interlocución ni de tiempo de reflexión. En el papel que juega la cultura visual en la construcción de los valores está la manera como transforma nuestra concepción del tiempo.

²⁰⁶ Piaget, Jean, *Das Weltbild des Kindes. Erster Teil: Der kindliche Realismus*, Frankfurt, Klett-Cotta, 1999, pp. 43 y ss.

II. TIEMPO Y CULTURA

Observando la construcción del hombre dentro de la cultura occidental, se puede establecer una diferencia entre Oriente y Occidente:²⁰⁷ mientras que la cultura oriental tiene la contradicción como fuente de sentido, la occidental tiene el principio de no contradicción como fundamento de su discurso. Mientras en la primera la actividad mental por excelencia (la meditación) es un ejercicio para *dejar de pensar*; en Occidente, la reflexión sirve, por el contrario, para razonar. Mientras en Oriente la doctrina religiosa del budismo Zen se resuelve en paradojas y silencio, en la occidental, la doctrina cristiana busca esclarecer la unidad trinitaria de Dios según el principio del tercero excluido. Cuando para el *tao* ni las buenas ni las malas obras son importantes, para el cristianismo el hombre se conoce por sus frutos (o es el producto de sus obras). Por último, mientras en Oriente el silencio es la actitud prudente, en Occidente silencio es ignorancia, y la palabra, sabiduría.²⁰⁸ Si esta forma de caracterizar una cultura occidental en contraste con la oriental es correcta, no es exhaustiva, porque falta mencionar la concepción del tiempo y su papel en la construcción de los valores en una y otra.

Por ello, primeramente, expondré las dos principales concepciones del tiempo (equivalentes a Oriente y Occidente) tal como surgieron a lo largo de la historia; segundo, explicaré la forma en que la concepción del tiempo procura una idea y valores sobre la persona, sobre su conciencia de límites y su actitud ante la muerte; y, más adelante (en el siguiente capítulo) analizaré cómo esta concepción del tiempo fundamenta una cultura del trabajo en contraposición a otra visual y del consumo; una cultura de la conciencia histórica contra otra del instante.

²⁰⁷ *Ut supra* II.1. Cultura conceptual versus cultura visual.

²⁰⁸ Copleston, Frederick, *Filosofías y culturas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, caps. II, III, IV, pp. 45-123.

III. TIEMPO Y DURACIÓN

Se puede decir que ha habido dos concepciones del tiempo: una cíclica y otra lineal.²⁰⁹ Ambas dan lugar a una reflexión sobre las ideas de progreso, estancamiento y decadencia, según las fomenten o las inhiban. En la historia se sitúa primero la concepción cíclica antes de la lineal, y anterior a cualquiera de las dos está la experiencia y la conciencia de duración.

La conciencia de duración no supone una concepción del tiempo; antes bien, se anticipa a ella. Su distintivo lo constituye la ausencia de cualquier representación de la muerte. Los antropólogos²¹⁰ han llamado la atención sobre el hecho de que el hombre pasó mucho tiempo esmerilando piedras, fabricando trampas, acechando a sus víctimas antes que tuviera conciencia de que él también algún día moriría. Las razones son varias; la más sencilla proviene de la biología:²¹¹ sólo un cerebro como el nuestro, con sus diez millones de neuronas y quince millones de sinapsis, permite unir en un proyecto general la paciencia del afilador de guijarros con la extenuación de la casería y el encono de la muerte violenta. Sólo un cerebro evolucionado permite recordar la serie causal completa y apropiarse de cada fragmento en una sola experiencia: la duración.²¹² Ese cerebro, dicen los biólogos,²¹³ se configuró hace apenas 40 mil o 60 mil años, y de otro modo no hubiera sido posible la conciencia de sí mismo, del universo, de la duración, de la muerte, del tiempo. Pero

²⁰⁹ Chaunu, Pierre, *Historia y decadencia*, libro I, capítulo I, “Las dos concepciones del tiempo”, Barcelona, Garnica, 1983, pp. 31-54. Cfr. Whitrow, Gerald James, *Die Erfindung der Zeit*, Hamburg, Junius, 1991.

²¹⁰ Clarke, Robert, *El nacimiento del hombre*, Barcelona, Juan Garnica, 1983, pp. 95 y ss.

²¹¹ Linke, Detlef, *Das Gehirn*, München, C. H. Beck, 1999, cap. IV, pp. 54-67; Lazorthes, Guy, *El cerebro y la mente*, México, Conacyt-Castell ediciones, 1987, cap. II, pp. 29-55.

²¹² Linke, Detlef, *Das Gehirn*, cit., cap. VI, p. 80.

²¹³ Changeux, Jean-Pierre, *El hombre de verdad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 195 y ss.

insisto: la representación conjunta de cada momento ofrece la experiencia de la duración antes que la del tiempo, porque no se encuentra en el acervo de una conciencia primitiva, que aún opera bajo el instinto de supervivencia, la representación de su propia muerte. Primero, porque la experiencia del tiempo, tal cual los hombres han podido vivirla, augura una conciencia de sí mismo, así como una religiosa (o protometafísica) conciencia del alfa y omega.

Para profundizar en esto, quiero echar mano del filósofo francés Henry Bergson, que en *La evolución creadora* dice lo siguiente:

...nuestra duración no es un instante que sustituye a otro. Con esto no habría nunca más que presente, no habría prolongación de lo pasado en lo actual ni evolución ni duración concreta. La duración es el progreso continuo del pasado que va royendo el porvenir y que se hincha al avanzar. Desde que el pasado se acrecienta de continuo, indefinidamente también se conserva.²¹⁴

La experiencia de la duración, según Bergson, supone la permanencia del pasado que transforma cada instante presente y despierta afanes futuros. Esto quiere decir que la permanencia del pasado constituirá la esencia del aprendizaje o conocimiento, que ensancha la experiencia vital y enriquece las posibilidades del individuo en forma de conciencia tridimensional: pasado, presente y futuro. Esta experiencia, como indica Bergson, hace imposible que un hombre atravesase dos veces la misma situación: las circunstancias pueden ser las mismas, pero nunca actúan sobre la “misma persona”.²¹⁵ De esta manera, se explica que la duración se experimente como irreversible, que transcurra en un solo sentido y que cada vivencia sea única e irrepetible.²¹⁶ Pero también de esta manera la muerte se instala en nosotros, porque si cada vivencia es única, también la vida de cada miembro de la

²¹⁴ Bergson, H., *La evolución creadora*, cit., pp. 4 y ss.

²¹⁵ *Ibidem*, pp. 23 y 24.

²¹⁶ *Idem*.

especie. Y cuando se descubre el valor del individuo, se abandona la conciencia gregaria y cobra sentido la pérdida de un ser valioso y amado, o sea, cobra sentido la muerte.

La permanencia del pasado es condición de la conciencia de duración, del aprendizaje y, más tarde, del valor irremplazable de cada individuo o persona. En este momento es imprescindible el lenguaje para llamar a cada cual por su nombre, de su sintaxis, para diferenciar al sujeto de sus circunstancias, de su poder de abstracción para representarse el tiempo completo de su vida hasta su muerte.

El tiempo es fruto de la lengua y de su capacidad de abstracción. El instinto de la especie no ofrece posibilidad alguna de ganar conciencia del valor de una pérdida o muerte, porque de la simple conciencia de duración no se logra la intelección del engranaje completo de sucesos que derivan en la muerte. El indicio de que el hombre acuñó una concepción del tiempo lo constituye el culto a la muerte: donde existe culto a la muerte, hay una concepción del tiempo.²¹⁷

Para el historiador Pierre Chaunu,²¹⁸ se desarrolla una concepción del tiempo cuando la memoria se ejerce independiente de la utilidad inmediata: sentarse a recordar la vida entera, tomar conciencia de su valor; sentir su pérdida, entender el fluir del tiempo en una sola dirección, confrontar la muerte; todo esto es producto del ocio. Es la experiencia de la duración como el avance de una flecha de atrás hacia adelante, la experiencia primitiva del nómada que migra infatigablemente de un lugar a otro, cazando y recolectando, hasta lograr una representación elemental del tiempo necesariamente ligada a su entorno.

Hasta nuestros días la representación del tiempo es prácticamente inseparable del espacio, y el más antiguo de los tiempos es aquel que nos ofrece el panorama dilatado de nuestra vida

²¹⁷ Sobre el tema de las primeras sepulturas, *cfr.* Müller, Hermann Joseph, *Die Steinzeit. Der Weg der Menschen in die Geschichte*, München, C. H. Beck, 1998, pp. 114-127.

²¹⁸ Chaunu, Pierre, *Historia y decadencia*, *cit.*, p. 42.

cuando se la observa del nacimiento a la muerte. Esa visión está ligada al hogar, al lugar del trabajo, al camino hacia el abrevadero, a la ubicación de los enemigos, a un espacio determinado, lo que conlleva un problema, a saber: la inevitable yuxtaposición de las dos concepciones del tiempo: la circular y la lineal. Para explicar cómo es esto posible, presentaré el origen de la concepción circular del tiempo.

Los acontecimientos naturales a los que está sometido el hombre son repetitivos. La naturaleza tiene un ritmo cíclico, por eso la experiencia de la duración ligada a un hábitat natural tiene que derivar en la concepción cíclica del tiempo: las (cuatro) estaciones, las fases de fertilidad y esterilidad de campos y animales, la translación lunar, el ciclo menstrual, etcétera, todo remite a una repetición permanente de lo mismo que se representa como movimiento circular. Si en la historia precedió la medida circular del tiempo fue porque los “signos” físicos-biológicos de la naturaleza se repiten una y otra vez en círculos perpetuos.

Sin desmentir a Pierre Chaunu, puede aceptarse que la concepción del tiempo es resultado de la reflexión y el ocio; pero la concepción circular del tiempo es un producto del discernimiento práctico que mide el tiempo para adaptarlo a las necesidades. Éstas se repiten perentoriamente imponiendo una medida, ubicando en el entorno sus satisfactores y desplazando el valor metafísico de las cosas e individuos a favor de la utilidad inmediata. Ningún camino recorrido en línea recta suprime los “signos” cíclicos de la naturaleza. Ciertamente, el aprendizaje transforma la conciencia, le da un sentido a la duración, anula la monotonía de la repetición, provee de significado a la muerte, pero no cancela el instinto y deseo de supervivencia.

La yuxtaposición de las dos concepciones del tiempo se debe a la contraposición de la necesidad y el ocio, de lo natural y lo fabricado, de lo *crudo* y lo *cocido*.²¹⁹ La primera concepción del tiem-

²¹⁹ “Lo crudo y lo cocido” es una referencia a la conocida idea desarrollada en la obra de Lévi-Strauss. Strauss, C. L., “Lo crudo y lo cocido”, *Mitológicas*, t. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

po va unida a los acontecimientos naturales y a una representación “espacial” del tiempo. La segunda concepción del tiempo es un producto de la reflexión y el ocio, del distanciamiento de la necesidad y la naturaleza; de la abstracción. Y aunque la razón prevalezca, la medición del tiempo lineal no anulará nunca a la circular, porque el tiempo lineal dependerá siempre de la experiencia de los ritmos biológicos.

IV. TIEMPO INTERIOR Y TIEMPO EXTERIOR

Las primeras tumbas,²²⁰ intencionalmente levantadas para rendir homenaje a los muertos, representan una insipiente resistencia al eterno retorno de lo natural. La valoración espiritual despierta la conciencia de que todo regresará, excepto los muertos. No importa que su memoria persista, que se les engrandezca o imite; la certeza de su pérdida es definitiva. Paralelamente, se sabe que el flujo del tiempo es inexorable: la vida sigue; por lo mismo, la yuxtaposición de experiencias es inevitable. Así nace el tiempo producto de la reflexión (tiempo interior), contrapuesto al tiempo cíclico natural (tiempo exterior).

Cada una da lugar a un calendario distinto: se puede decir que la primera tuvo un calendario lunar,²²¹ y la segunda eligió el solar.²²² ¿Qué diferencias prohija cada cual si ambas, al fin y al cabo, se atan a un referente físico? Las primeras explicaciones son por demás prosaicas: se dice que si la luna ha dirigido a

²²⁰ Como Mircea Eliade lo ha señalado en su *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, las primeras tumbas intencionadas tienen cuarenta o cincuenta mil años de antigüedad. El que se amortajara a los muertos, preparándolos para la otra vida con comidas rituales y ofrendas sacrificiales, supone la *creencia* en el otro mundo y la continuación de ciertas actividades en la otra vida, que a su vez indica la continuidad de la identidad del difunto. Cfr. Eliade, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, vol. I, cap. I. Barcelona, Paidós, 1978, pp. 30-38.

²²¹ Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, cap. IV, México, Era, 1981, pp. 150 y ss.

²²² *Ibidem*, cap. III, pp. 124-137.

los hombres es porque se le puede contemplar sin lastimarse los ojos, también porque cambia prácticamente cada día, y su ritmo (veintiocho días) es corto, lo que no exige un gran ejercicio de memoria para ser computado, además de que su duración coincide con la fertilidad femenina. Por el lado del calendario solar las explicaciones no son mejores: en Egipto —se nos dice—²²³ se cambió al calendario solar gracias al acontecimiento vital y anual de la crecida del Nilo. Se puede concluir que ninguna forma de computar el tiempo, en principio, establece una concepción distinta del tiempo. Aunque si nos detenemos en la cultura egipcia, no podemos omitir la importancia central que ocupa el culto a la muerte: las más espléndidas construcciones son sepulturas. Al lado del culto al sol aparece el culto a la muerte.²²⁴ El saber acumulado para la construcción de las pirámides coincide con la valoración del individuo y su muerte. La figura del gobernante significa orden vital en la sociedad; esto es, ley y autoridad. Esto no representa hito alguno, pero sí el que esta valoración de actos, dichos, mandatos y pensamientos conlleve la valoración del cuerpo mismo del faraón, escrupulosamente embalsamado a su muerte. ¿Qué sentido puede tener conservar el cuerpo sin una valoración espiritual del mismo, es decir, sin una concepción religiosa del tiempo, sin una fe en un más allá de lo puramente físico-biológico? Guardar el cuerpo embalsamado para la eternidad significa dotarlo de un valor espiritual, de un valor único e irrepetible.

A partir de este momento, el tiempo circular o natural no puede comprender satisfactoriamente toda la anchura humana. La repetición de lo mismo no considera el aprendizaje acumulado ni el mejoramiento progresivo ni la transformación de cada experiencia en algo único e irrepetible.

²²³ Para el cálculo del tiempo en los egipcios, *cf.* Whitrow, Gerard James, *Die Erfindung der Zeit*, caps. II y III, Hamburg, Junius, 1991.

²²⁴ Eliade, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, vol. I, cap. I, Barcelona, Paidós, 1978, p. 137.

V. EL TIEMPO EN ORIENTE Y EN OCCIDENTE

Las dos concepciones del tiempo delatan que la conciencia humana se basa tanto en el cuerpo como en el espíritu. La balanza puede inclinarse, en algunas culturas, hacia el cuerpo y, en otras, hacia el espíritu. De esto dependerá la preponderancia de un tiempo cíclico o lineal.

Para el recientemente fallecido antropólogo francés Louis Dumont,²²⁵ existen sociedades que valoran al conjunto, o sea, la conformidad de cada elemento dentro del todo social. Pero también hay otras sociedades que valoran antes al ser humano individual. Las primeras serían mayoritarias en las sociedades antiguas, y la segunda estaría representada por el pueblo judío.

El paradigma de sociedad aglutinada es la India, con su convicción de que la muerte no interrumpe ningún proceso vital, porque la vida consiste en una rueda sin fin de renacimientos innumerables y permanentes. Esa monotonía del orden natural se transpone al destino personal, provocando la disolución de la persona, de su realidad sustancial y de la del mundo mismo. La idea circular del tiempo sería extraída de los ciclos de la selva tropical, del entorno físico-natural, donde los renacimientos permanentemente dan la impresión de la conservación de lo mismo a través del cambio. Esta metafísica del tiempo cíclico, llevada al límite, desemboca en la disolución de todo individuo en el ser indiferenciado. Por eso, el tiempo circular minimiza la muerte en la eterna repetición de lo mismo, y con esto quita significado o valor a la vivencia individual. La conclusión es que un discurso que atenúa la muerte del individuo atenúa también su vida.

La conciencia de muerte afirma que hay un tiempo que no vuelve nunca y que no se repite, que pueden rememorarse, pero nunca volver a vivirse, y que por esto rompe el tiempo circular y abre la conciencia al tiempo lineal, de lo irreversible o irrepetible.

²²⁵ Dumont, Louis, *La civilización india y nosotros*, Madrid, Alianza Editorial, 1989. Y del mismo autor, *Homo hierarchicus*, Madrid, Taurus, 1982.

De esta manera, las evidencias físicas o naturales de la circularidad del tiempo son contradichas por la muerte. Pero ¿cómo surge plenamente la conciencia de muerte?

VI. EL TIEMPO Y LA MUERTE

En el Génesis se lee la advertencia: "...mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio".²²⁶ Mircea Eliade²²⁷ advierte que no son muchos los pueblos y culturas que explican la muerte por la desobediencia de la ley divina. La mayoría ven en la muerte un acto cruel, arbitrario y absurdo, porque la conciencia de muerte representa la negación de uno mismo, la nada misma, lo absurdo e impensable.

Bergson²²⁸ afirma que la nada se intuye, pero no se comprende, porque en sí misma aparece al entendimiento como un extravío del buen sentido.²²⁹ El cadáver, por ejemplo, representa la evidencia empírica que contradice al entendimiento: algo está allí y, no obstante, no está allí o es nada.

Del mismo modo, mi espíritu puede representarse como abolida cualquier cosa existente (abolida: *i. e.* negada. N. del A.), pero si la abolición de cualquier cosa por el espíritu fuese una operación cuyo mecanismo implicase que se efectúa sobre una parte del todo, y no sobre el mismo todo, la extensión de la operación a la totalidad de la cosa podría resultar cosa absurda por contradictoria consigo misma y la idea de una abolición de todo ofrecería quizá los mismos caracteres de un círculo cuadrado; no sería una idea, sino un vocablo.²³⁰

²²⁶ Génesis, 2, 17.

²²⁷ Eliade, Mircea, *Ocultismo, brujería y modas culturales*, Barcelona, Paidós Orientalia, 1997, pp. 50 y 51.

²²⁸ Bergson, H., *La evolución creadora*, *cit.*, pp. 125-129.

²²⁹ *Ibidem*, p. 128.

²³⁰ *Ibidem*, pp. 132 y 133.

Bergson recomienda el siguiente ejercicio: cerrar los ojos, no pronunciar palabra, dejar de escuchar, si es posible de sentir las sensaciones del mundo exterior, y lo que permanece es la certeza de subsistir.²³¹ Esta cartesiana *certeza de subsistir* se vive como eternidad según Bergson, porque anula la nada reduciéndola a una experiencia absurda. Por esta razón, no puede haber un “discurso sobre la muerte”. Existen, sí, en todas las culturas, ritos fúnebres que, sin embargo, han sido entendidos por los especialistas²³² como una forma de higiene de los supervivientes, y que, en tanto representan una referencia oblicua al absurdo de la nada, no pueden ser asumidos por ningún grupo social durante mucho tiempo. Los discursos que pueden mencionarse sobre la muerte son, por un lado, aquellos ideados paradójicamente para negarla y, por otro, aquellos creados para atenuarla.

Los discursos que hablan de la muerte negándola se encuentran en el Oriente, en la India, entre el hinduismo y el budismo, donde aún prevalece el tiempo circular, donde nacimiento y muerte no son más que avatares sin consistencia, porque —como ya se dijo— si niegan la muerte, se niega al mismo tiempo la vida (es decir, la irreductibilidad de los instantes vividos). Según Claude Tresmontant,²³³ la hindú representa una de las dos metafísicas posibles sobre el tiempo, en la cual el Yo es una ilusión, así como también la diferencia entre sueño y vigilia, y la existencia de todas las cosas múltiples e individuales. El problema con ella reside en que si el instante presente es la repetición de otro idéntico anterior, y, por eso, susceptible de sobreponerse a él, de confundirse con él, entonces el tiempo mismo es también una ilusión. Lo que tendría como consecuencia que la concepción circular del tiempo niegue el tiempo y la historia: ¿para qué dar testimonio de lo que no tiene realidad o se repite innumerables veces? Por eso no existe memoria de la presencia de Alejandro Magno en la India

²³¹ *Ibidem*, p. 129.

²³² Eliade, Mircea, *Ocultismo, brujería...*, cit., pp. 49-68.

²³³ Tresmontant, Claude, *Ciencias del universo y problemas metafísicos*, Barcelona, Editorial Herder, 1978. Y del mismo autor, *El problema del cristianismo*.

un cuarto de siglo después del cisma budista. Lo que se conservó fueron leyendas sobre Alejandro (como sobre Buda o sobre cualquier evento pasado); la razón es palmaria: si todo es ficción, entonces el mito y la leyenda resultan las maneras apropiadas de referirse a los sucesos de la historia.

El otro discurso es el que desarrollaron los egipcios, y todas las culturas mediterráneas,²³⁴ y afirma que la muerte no interrumpe del todo la vida: la memoria o conciencia permanece a la vez que un cierto tipo de vida, que aunque sea una vida inferior a la plena corporal, una vida deslucida, pálida, aletargada, es al fin y al cabo una *vida* con profundidad y consistencia, y que sigue afectando a los vivos de verdad. Para afirmar la continuidad de la vida, es necesario postular la inmortalidad del alma; y de ésta no se es plenamente consciente hasta Platón.²³⁵ El filósofo avizoró todas las implicaciones del alma inmortal; por eso, con él comenzó la creencia en un dualismo radical,²³⁶ en una teología de los dos principios, que conduce a desestimar el mundo exterior.

Claro que ésta no fue la única postura: contrastando con él, al otro lado del Mediterráneo, encontramos al pueblo hebreo, para el cual el presente y el transcurso del tiempo son reales, no una ilusión, y la muerte también es verdadera, al grado de ser definitiva.²³⁷ Puede afirmarse que ningún texto religioso como el Antiguo Testamento se acerca tanto a eliminar a los muertos: Yahvé no los conserva en su memoria, y por eso su pueblo no guarda comunicación con ellos, no les ora. Y si los vivos no guardan memoria piadosa de sus muertos, es porque para el Antiguo Testamento —y en eso reside su innovación respecto a otras cul-

²³⁴ Eliade, Mircea, *Ocultismo, brujería...*, cit., p. 140. También los kogi andinos, *cf.* Eliade, Mircea, *Ocultismo, brujería...*, cit., p. 54.

²³⁵ Aunque no se niega que la inmortalidad del alma, predicada por el orfismo, se reconoce hoy día que sufrió la influencia del *samāra* oriental.

²³⁶ Platón, *Fedón*, 64d., *cf.* Mondolfo, Rodolfo, *Breve historia del pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Losada, 1953, p. 44.

²³⁷ Tresmontant, Claude, *Ensayos sobre el pensamiento hebreo*, Madrid, Taurus, 1962.

turas— la muerte es el corolario de la elección libre del hombre, del pecado libremente cometido.²³⁸ La muerte es el precio de la libertad, que por cierto no sirve de mucho, porque al fin y al cabo todo perece. Desde aquí es claro por qué el Antiguo Testamento prohíbe todo comercio con los muertos.²³⁹

Esta postura frente a la muerte va acompañada de una concepción definida del tiempo: el tiempo que tiene un sentido espiritual, porque refiere a la condición interior del alma: tiempo o historia que tienen una finalidad moral. Desde este momento la concepción del tiempo no puede desligarse de la conciencia de la muerte, entendida como el absurdo mismo, producto de la experiencia de libertad, desobediencia y abandono del creador de la vida, que desemboca en la muerte, en la nada. Ésta es la conciencia que desarrolla el pueblo judío de sí mismo.

La historia del pueblo judío puede dividirse en dos periodos partiendo de la figura de Abraham.²⁴⁰ El primer periodo, que precede a Abraham, es aquel en que se pierde la armonía con Dios y con la naturaleza. Primero, bajo el símbolo de la *expulsión del paraíso* se representa la ruptura del hombre con Dios, y, segundo, bajo el símbolo del *Diluvio* se ilustra el momento cuando el hombre pierde la armonía con la naturaleza. El hombre para los judíos se convierte de esta manera en un extraño para Dios y en un extranjero en su propia tierra: conciencia desdichada. El resultado de estas dos calamidades es el abandono como destino del hombre: el hombre abandonado a sí mismo, carente de cualquier vínculo que lo obligue de antemano a una actitud moral. Aquí comienza el segundo periodo de la historia, con el nacimiento de una nueva conciencia representada por Abraham,

²³⁸ Tresmontant, Claude, *La doctrina moral de los profetas de Israel*, Madrid, Taurus, 1962.

²³⁹ Con la redención del Cristo cambiarán las cosas, porque la redención de los pecados suprime la muerte definitiva de los hombres.

²⁴⁰ Hegel, Georg y Wilhelm, Friedrich, *Escritos de juventud. El espíritu cristiano y su destino. [I] El espíritu del judaísmo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 287-303.

la *conciencia desdichada*,²⁴¹ quien entiende que no es posible reconstruir el estado paradisiaco cuando se estaba unido a Dios y a la naturaleza (es decir, al todo), y por eso no le resta más que elevar la doble ruptura a la altura de *ideal de vida* o ley moral. Esto es la libertad ahora: crear su propia pauta de conducta a partir de sí mismo, negando cualquier regla de conducta que le sea impuesta o le venga de fuera. La fidelidad de Abraham a su conciencia desdichada determinará su rectitud moral y su libertad. ¿Cuál es el precio que hubo que pagar por esta autonomía? La renuncia a la alegría de la vida.

A partir de este momento es cuando el pueblo judío define a su Dios por oposición al mundo, y Abraham, su siervo, se impone no participar del mismo. Entonces, la vida de Abraham es la de un errante perpetuo, solo con sus rebaños sobre una tierra sin límites, sin posibilidad de cultivar o embellecer parcela alguna, de modo que esto le hiciera sentirse más cercano a la tierra y hacerla suya, y dispuesto a cancelar toda alegría que surja del mundo: como su hijo, que no lo dispensa del precepto que ordena desprenderse de él y matarlo. Él vive abandonado a sí mismo, aislado de otros hombres y pueblos, luchando permanentemente con ellos, sin saber amar y sin concebir otro nexo que el de la sumisión o dominio. Por eso su Dios representa la unidad pura y trascendente, aislado, ensimismado en su absoluta divinidad, un Dios que se reconoce a sí mismo como única realidad, y que al mismo tiempo excluye o niega a toda otra posible. Y porque toda forma de relación opera a través de la negación, Abraham no conoce la alegría de la vida, y sólo la contempla desde la angustia de la muerte. Abraham y su pueblo se reconocen como extranjeros

²⁴¹ Con este concepto (esto es, conciencia desdichada, desventurada o desgarrada), Hegel se refiere a una conciencia que no ha llegado todavía a la identidad concreta de la certeza y de la verdad; por ello, se encuentra desgarrada, escindida. En el judaísmo, la conciencia desdichada se presenta a sí misma como lo *inesencial*, y la esencia (Dios) como fuera de la vida. Cfr. Hegel, Georg y Wilhelm, Friedrich, *Phänomenologie des Geistes. B. Selbstbewusstsein: Freiheit des Selbstbewusstseins. Stoicismus. Skepticismus. Das unglückliche Bewusstsein*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999, pp. 150-173.

en la tierra; por eso, la vida jamás les pertenecerá, y su aislamiento se convertirá en su sepultura.

VII. TIEMPO Y CONCIENCIA MORAL

La conciencia de muerte surge con el pueblo judío y a costa de la vida misma. Se puede ver en esta actitud una exacerbación de la idea compartida por pueblos y culturas sobre la muerte como el paradigma de todos los cambios,²⁴² esto es: el de convertirse en espíritu.²⁴³ La venerable comparación²⁴⁴ del filosofar con la muerte es el mejor indicio de que la vida en espíritu es superior a la vida en un cuerpo:

...y la ocupación de los filósofos estriba precisamente en eso mismo, en el desligamiento y separación del alma y del cuerpo... los que filosofan en el recto sentido de la palabra se ejercitan en el morir, y son los hombres a quienes resulta menos temeroso el estar muertos.²⁴⁵

Sin embargo, la muerte no es recibida con alegría por la mayoría de los pueblos,²⁴⁶ y las doctrinas²⁴⁷ que ven en la muerte el ideal de purificación tampoco valoran la vida. Es necesario que la concepción del tiempo y la vida, formada a partir de una concien-

²⁴² Eliade, Mircea, *Ocultismo, brujería...*, cit., p. 59.

²⁴³ *Idem*.

²⁴⁴ Platón, *Fedón*, 67c.

²⁴⁵ *Idem*. Compárese con el enfrentamiento que plantea san Pablo en la Carta a los Gálatas: “Porque la carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu, y el espíritu tendencias contrarias a las de la carne, pues uno y otra se oponen de manera que no hagáis lo que queréis”. San Pablo, Carta a los Gálatas 5, 17 y 18.

²⁴⁶ Para la mayoría de los pueblos la muerte es un acontecimiento que empaña los ánimos de los hombres, sea que se acepte la muerte como un infortunio, sea que se acepte una vida espiritual superior a la terrestre. Cfr. Becker, Ernest, *La negación de la muerte*, Barcelona, Kairos, 2003, pp. 41 y ss.

²⁴⁷ Por ejemplo, el gnosticismo que entiende la muerte como una liberación de la energía divina apresada en la materia. Cfr. Leisegang, Hans, *Die Gnosis*, cit., pp. 9-60.

cia de muerte, se transforme en una actitud positiva para valorar el tiempo. Es necesario que el tiempo se erija como la condición del perfeccionamiento del hombre. Es necesario que la conciencia se aleje del tiempo circular y asuma el tiempo lineal para dar cabida a la idea del progreso.

Si tanto el judaísmo como el cristianísimo son religiones orientadas por el tiempo²⁴⁸ (es decir, la historia es sagrada), es necesario que el tiempo del hombre pueda formar parte de la historia sagrada. Y esto es exactamente lo que promete la redención del Cristo. A partir de él será posible distinguir dos actitudes frente al tiempo: una que posibilite la redención y otra la condena definitiva. La tarea filosófica de Aurelio Agustín fue desarrollar teóricamente esta idea.

VIII. AURELIO AGUSTÍN Y LA FILOSOFÍA DEL TIEMPO

En el libro XII, capítulo XXVI, de su obra *La ciudad de Dios*, san Agustín²⁴⁹ afirma que el origen de las ciudades está en el momento en que fue creado el primer hombre; ahí se decidió quiénes se salvarían y quiénes se condenarían, quiénes seguirían la voluntad divina y quiénes se apartarían de ella. La pauta de conducta para los hombres está dada por los ángeles que antes de la creación del hombre se habían dividido en obedientes y soberbios. Y en el libro XIV, capítulo XXVIII, explica en qué consisten los dos tipos de ciudades: la *Ciudad Terrena* es el producto del amor a sí mismo hasta llegar al desprecio de Dios; la *Ciudad Celestial* es el resultado del amor a Dios hasta el desprecio de uno mismo. La primera es gobernada por la ambición de dominio de los príncipes; la segunda es gobernada con el amor caritativo de los superiores hacia sus dóciles súbditos.²⁵⁰ La primera vive según la ley el hombre, que es

²⁴⁸ Eliade, Mircea, *Ocultismo, brujería...*, cit., p. 46.

²⁴⁹ Agustín, Aurelio, *La ciudad de Dios*, Madrid, Editorial BAC, 1988.

²⁵⁰ San Agustín se refiere con esto al concepto de justicia platónica, según la cual cada quien ocupa su lugar en la ciudad o República según sus capacidades

la ley del cuerpo o del “espíritu terrestre” que niega a Dios. La segunda vive según la ley de Dios, que es la ley del alma o del “espíritu celeste”. Ambas ciudades se desarrollan en el tiempo, durante la vida de unos y otros hombres.

A partir de esto también se distinguen dos tipos de humanidad:²⁵¹ los que viven según el hombre y los que viven según Dios. El ejemplo del primer tipo de humanidad es Caín,²⁵² el hijo de la ciudad de los hombres. El ejemplo del segundo tipo de humanidad es Abel,²⁵³ el hijo de la ciudad celestial. Esto recordará lo arriba mencionado con respecto a la *conciencia desdichada*: Abel, el pastor, peregrino en la tierra que busca incansablemente su hogar divino; mientras Caín, el agricultor, hijo de la tierra y de la ciudad terrestre.

Esta diferencia la establece Agustín a partir de lo dicho por el apóstol Pablo: “Mas no es lo espiritual lo que primero aparece, sino lo animal; luego, lo espiritual. El primer hombre, salido de la tierra, es terrestre; el segundo viene del cielo”.²⁵⁴

Lo que quiere decir —según san Agustín— que todo el mundo nace de estirpe condenada²⁵⁵ para pasar luego, si continúa su perfección, a ser de estirpe divina. “...nació primero el ciudadano de este mundo, y después el peregrino en el mundo...”²⁵⁶

Todo el mundo nace condenado, porque es hijo de la tierra, de sus placeres, del amor a sí mismo. Con el tiempo puede desprenderse del gobierno de la carne y del egoísmo natural, para devenir hijo de la luz, del cielo. Lo que quiere decir que todos (tanto los que se salven como los que se condenen) conocerán

naturales. Cfr. Gómez-Robledo, Antonio, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 543 y ss.

²⁵¹ Agustín, Aurelio, *La ciudad de Dios*, libro XV, cap. I, Madrid, Editorial BAC, 1988.

²⁵² Sobre Caín, cfr. Agustín, Aurelio, *La ciudad de Dios*, cit.

²⁵³ *Ibidem*, libro XV, cap. XVIII.

²⁵⁴ San Pablo, Primera Epístola a los Corintios, 15, 46-48.

²⁵⁵ Es decir, lo que equivaldría al “Pecado original”.

²⁵⁶ Agustín, Aurelio, *La ciudad de Dios*, cit., p. 141.

forzosamente el pecado,²⁵⁷ y los arrepentidos pedirán perdón y alcanzarán la gracia de la salvación.

Es necesario enfatizar la importancia del tiempo para la toma de conciencia del pecado,²⁵⁸ del arrepentimiento, del perdón y la salvación; o sea, la conciencia de ser temporal despertará la conciencia de legalidad. La obra donde desarrolla esto san Agustín es primordialmente en las *Confesiones*, libro XI, capítulo XIV.²⁵⁹ Esta parte quiero analizarla con detalle, reproduciendo la argumentación del obispo de Hipona.

IX. TIEMPO VERSUS ETERNIDAD

San Agustín afirma que no hubo tiempo en que no hubiera nada, porque el primer instante de tiempo es a la vez el de la creación. Esto quiere decir que el tiempo tiene comienzo, y por tanto que no es infinito, como tampoco lo es el mundo o universo que son finitos y temporales.²⁶⁰ Otra consecuencia interesante, y que tendrá vigencia a lo largo de toda la Edad Media, es que el tiempo no es coeterno con Dios. La razón es que sólo Dios es eterno y, por eso, permanece; mientras que el tiempo no puede permanecer, porque entonces no sería tiempo: la esencia del tiempo es el pasar, no el permanecer.²⁶¹

El que la esencia del tiempo sea el pasar y no permanecer²⁶² significa para Agustín que tiene un principio y un fin. Hay que recordar que desde la teleología “fin” no sólo refiere al término,

²⁵⁷ Nacen con el pecado (es decir, pecado original), porque nacen dirigiendo sus acciones a partir del amor egoísta.

²⁵⁸ Conciencia del pecado equivale a conciencia de la muerte; por eso, quien acepta su condición pecaminosa se encuentra con la desdichada de ser un ser para la muerte.

²⁵⁹ Agustín, Aurelio, *Confesiones*, Madrid, Editorial BAC, 1988.

²⁶⁰ Esta doctrina prevalecerá hasta la llegada del averroísmo latino en la Alta Edad Media.

²⁶¹ Agustín, Aurelio, *La ciudad de Dios*, cit.

²⁶² Lo que representa no ser coeterno con Dios y oponerse a Dios.

sino a la vez a su finalidad. Y finalidad es sentido: descubrir la finalidad del tiempo significa conocer su sentido.

X. ¿QUÉ ES EL TIEMPO?

Agustín anota la siguiente paradoja: el tiempo es lo más familiar a los hombres; sin embargo, ¿quién puede decir lo que es el tiempo? A la pregunta: ¿qué es el tiempo? Responde: “Si nadie me pregunta lo sé, pero si quiero explicarlo no lo sé”.²⁶³

Lo que sí sabe san Agustín es que, si nada hubiera pasado, no habría tiempo pasado; si nada hubiera por suceder, no habría tiempo futuro, y si nada existiera no habría tiempo presente. Pero ¿qué es el pasado y el futuro? El pasado no es, porque fue; y el futuro no es, porque será. Y en cuanto al presente, si permaneciera y fuera siempre tiempo presente, entonces no sería tiempo alguno, sino eternidad. La eternidad es un presente indeleble, sin futuro ni pasado.

Parece, en el mejor de los casos, que lo único que es o existe es el tiempo presente. Pero san Agustín ve un problema en el caso del tiempo presente, a saber: que si la razón del presente es el que pase o transcurra y se convierta en pasado, y el pasado no es, entonces la razón del ser del presente (y del tiempo) es precisamente dejar de ser, o devenir no-ser. La paradoja consiste en que la razón del ser del presente es la de dejar de ser. ¿Cómo es posible que el ser del tiempo presente consista, paradójicamente, en dejar de ser?

XI. LA EXPERIENCIA DEL TIEMPO EN EL LENGUAJE COMÚN

En el capítulo XV continúa Agustín analizando la experiencia del tiempo, y constata que la gente acostumbra decir que hay (o hubo) un tiempo largo (o corto) sea pasado, presente o futuro. Y pregunta: ¿cómo puede ser largo o corto el tiempo que no es, ya

²⁶³ *Idem.*

sea que fue o será? ¿Tiene sentido hablar de un tiempo pasado largo? ¿No sería mejor decir que ese tiempo fue largo cuando fue, o sea, cuando existió como presente? ¿Por qué puede el alma medir las duraciones si lo único que tiene sentido medir es lo existente presente?²⁶⁴

Nuevamente, con respecto al tiempo presente, Agustín establece la siguiente perplejidad: cien años presentes son un tiempo largo, pero ¿tiene sentido decir que cien años son presentes? Del presente sólo se puede decir que un *instante* de tiempo es presente. Entonces, de ese centenar de años todos serán pasados o futuros según se tome el principio o el fin de ese tiempo para referirse a él. San Agustín concluye provisoriamente que el tiempo es el instante presente, indivisible en partes más pequeñas.

A renglón seguido, san Agustín anota lo siguiente: un instante de tiempo presente no es tiempo alguno, porque la razón del tiempo es tender hacia el no ser del pasado o fluir. Esto quiere decir que el instante presente no es tiempo si no se le considera en su devenir de futuro a pasado. Pero el instante presente, en su devenir, resulta inasible, “vuela” de futuro a pasado y no puede decirse nunca que sea largo o siquiera que podamos indicar la experiencia del tiempo presente. Por tanto, parece que es menester concluir que ni el instante presente existe.

XII. LA MEDIDA DEL TIEMPO

Habiendo asentado esto, san Agustín recomienza su disquisición²⁶⁵ sobre el tiempo partiendo de las expresiones del lenguaje común: se comparan los intervalos de tiempo y se dice que unos son más largos y otros más cortos. ¿Cómo puede atreverse alguien a medir lo que no existe? Y si esto no fuera suficiente, Agustín toma el problema de las profecías bíblicas: ¿dónde estaban las cosas que predijeron los profetas si por ser futuras no existían aún? O de

²⁶⁴ Agustín, Aurelio, *Confesiones*, cit.

²⁶⁵ *Ibidem*, cap. XVI.

otra forma: ¿cómo son posibles las predicciones de cosas que no existen?²⁶⁶ Parece, de momento, que el futuro debe existir para que una profecía sea posible. Pero, contradictoriamente, si existen las cosas futuras, objeto de las profecías, entonces *allá*, donde existen, no son futuras, sino presentes.²⁶⁷ Por tanto, profetizar no puede consistir en ver las cosas futuras.

Hablar del tiempo lleva inexorablemente al tema de la historia, respecto al cual propondrá san Agustín un problema repetido innumerables veces en la posteridad,²⁶⁸ a saber: los que narran las cosas pasadas no narran cosas verdaderas, porque son cosas inexistentes.²⁶⁹ Sin embargo, y pese a sus legatarios, Agustín no descalificará el estudio de la historia, sino sólo le servirá esta anotación para comenzar a resolver el problema del tiempo.

San Agustín dice que si algo se afirma con verdad de las cosas pasadas no es porque se recupere el pasado,²⁷⁰ sino que la memoria, por medio del lenguaje,²⁷¹ puede evocar lo sucedido con fidelidad. Esta afirmación es crucial, porque de aquí hay que anotar que la memoria aparece como responsable de la noción del pasado, y que sólo es posible recordar gracias al lenguaje. San Agustín concluye que el pasado existe actualmente en la memoria de los hombres.²⁷² En el caso del futuro ocurre lo mismo: premeditamos las acciones futuras en el presente. Lo que significa que en el discurso sobre nuestras expectativas existe el futuro. Por

²⁶⁶ *Idem*.

²⁶⁷ San Agustín no negará la posibilidad de profetizar. Para él, cuando alguien profetiza algo no lo hace porque “ve lo que no existe”, sino en virtud de sus causas presentes. Quienes tienen el “don de la profecía” tienen la sensibilidad de anticipar los acontecimientos futuros en vista de sus causas presentes.

²⁶⁸ Descartes, René, *Discurso del método*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975, pp. 29-34.

²⁶⁹ El concepto de “verdad” utilizado por san Agustín es el de correspondencia (esto es, de la palabra o pensamiento con la realidad existente).

²⁷⁰ En el sentido de volver a existir (tiempo circular).

²⁷¹ También para san Agustín la concepción del tiempo va de la mano del desarrollo del lenguaje.

²⁷² Agustín, Aurelio, *Confesiones*, cit.

tanto, futuro y pasado son formas de la conciencia humana: sólo existen en la medida en que el hombre habla de ellos.

Si bien nadie tendría inconveniente en aceptar esta conclusión sobre el tiempo pasado y futuro, tal vez sí excluiría al tiempo presente; esto es, afirmaría que el presente existe independientemente de mi estado de conciencia. San Agustín responde nuevamente diciendo que el presente se determina por relación a un futuro y a un pasado, y, por tanto, su consistencia es la misma: ser una forma de la conciencia humana, a saber: el discurso sobre aquello que ocupa mi atención. Por tanto, el tiempo tiene únicamente existencia en la experiencia del hombre, o, de otro modo, es una forma de la conciencia humana.

XIII. TIEMPO Y ESPACIO

Podemos preguntarnos si el tiempo se reduce a una experiencia subjetiva para Agustín, esto es: asumiendo que el tiempo sea una dimensión de la conciencia humana, sería necesario desasirlo del vínculo al espacio o —en el caso de san Agustín— del movimiento de los cuerpos. Pero si el movimiento sólo es posible en el tiempo, y la medida del tiempo se da gracias al movimiento,²⁷³ podría afirmarse que el tiempo es el movimiento de los cuerpos y, por tanto, algo objetivo.²⁷⁴ Agustín refuta esta opinión diciendo que si podemos medir el tiempo de reposo de un objeto, entonces el tiempo no es el movimiento ni está vinculado necesariamente al espacio. Agustín no niega que el movimiento sirva para medir el tiempo, solamente niega que esto signifique siempre la mutua condicionalidad de ambos.²⁷⁵

Sin embargo, prevalece la duda; porque el problema que se plantea es el de la subjetividad del tiempo frente a su medi-

²⁷³ Por ejemplo, un año es la traslación de la Tierra alrededor del Sol, y un día, la rotación completa de la Tierra sobre su propio eje.

²⁷⁴ En el mejor de los casos la medida del movimiento.

²⁷⁵ Agustín, Aurelio, *Confesiones*, cit.

ción objetiva y su referencia a un espacio objetivo. Por eso, vale reiterar la pregunta: ¿cómo es posible la medida del tiempo si éste es una forma de la conciencia humana?²⁷⁶ A esto podemos agregar que si el presente es un instante evanescente, y el pasado y el futuro no existen, la medida del tiempo se realiza excluyendo a los presentes, a los pasados y a los futuros que no son o no pueden ser medidos.²⁷⁷ Entonces, ¿qué se mide cuando se mide el tiempo?

San Agustín responde que la medida del tiempo tiene lugar en la memoria; por tanto, el tiempo se mide no en cuanto existe en sí mismo, sino en cuanto existe y está presente a la conciencia. Esto quiere decir que el presente es el estado de atención de la conciencia, el pasado, la memoria y el futuro las expectativas que guarda la conciencia; es decir, *medimos* formas de la conciencia humana.

San Agustín lo dice así explícitamente: “...ésta (el alma) es la que mido cuando mido los tiempos”.²⁷⁸

Y concluye: “Luego; o ésta (el alma) es el tiempo, o yo no mido el tiempo”.²⁷⁹

Lo que se mide, y se llama tiempo, son los estados de conciencia producidos por objetos o cualquier otro tipo de experiencia. De esta manera, la memoria es lo que llamamos pasado, la atención es lo que llamamos presente y las expectativas es lo que llamamos futuro. Claro que puede preguntársele a san Agustín qué sucede cuando fijamos la atención en el pasado. Pareciera entonces que presente y pasado son uno y el mismo tiempo. Tal vez san Agustín no negaría esto, y, por el contrario, este hecho explicaría la nostalgia de algunos hombres, o sea, la vida permanente en el pasado.

²⁷⁶ *Ibidem*, cap. XXVII.

²⁷⁷ El presente como instante indivisible no tiene medida, por definición.

²⁷⁸ Agustín, Aurelio, *La ciudad de Dios*, cit.

²⁷⁹ *Idem*.

XIV. LA EXPERIENCIA DEL TIEMPO

Una vez determinado que el tiempo es una forma de la conciencia humana, Agustín inquiriere por la experiencia del tiempo: ¿cómo se experimenta el paso del tiempo? De otra forma: si en la conciencia²⁸⁰ existe el presente, pasado y futuro, ¿cómo es que el alma consume el tiempo o traslada el futuro al pretérito?²⁸¹ Esta pregunta tiene que ver con el orden del transcurrir del tiempo, que siempre es de futuro a pasado: ¿es el orden del transcurrir del tiempo el mismo que el orden de transcurrir de los estados de conciencia? No necesariamente. La respuesta completa de san Agustín dice que, aunque el futuro no es, no obstante, existen las expectativas: lo que llamamos futuro es la expectación sobre lo que sucederá. Igualmente, el pasado no es, pero no hay quien niegue la existencia de la memoria: lo que llamamos pasado es memoria. Y el presente, aunque instante evanescente que desaparece permanentemente, no hay quien niegue que la atención perdura largo tiempo: lo que llamamos presente es la atención fija y constante en un objeto. De esta forma es como tiene sentido decir *pasado largo o corto*: el *pasado largo* es una memoria puntillosa o larga, el *futuro largo* consiste en una expectación intensa o larga, el *presente largo* es la atención concienzuda o larga que sostenemos al considerar algo.

Con esto queda claro nuevamente que el paso del tiempo es el paso de un estado de conciencia a otro. Pero si creemos que el tiempo fluye siempre con un orden, ¿quién garantiza que los estados de conciencia fluyen siempre en el orden del tiempo? Ese es el problema capital de reducir el tiempo a meras formas de conciencia, porque san Agustín no explica cómo es que algún evento se presenta a la conciencia primero como expectativa y no como memoria. Si el estado de conciencia antecede al tiempo (es decir, el tiempo es un resultado del estado de conciencia), y no al revés, entonces, no hay explicación de por qué a veces esperamos algo y después lo rememoramos.

²⁸⁰ “Alma” como diría Agustín.

²⁸¹ Agustín, Aurelio, *Confesiones*, cit.

Parece que el orden del tiempo no puede explicarse cabalmente al reducir el tiempo a una forma de la conciencia humana.

XV. TIEMPO Y SUBJETIVIDAD

Otra pregunta importante es cómo se comparte el tiempo y cómo es que no se reduce a una forma individual de la conciencia personal.²⁸² San Agustín responde que el tiempo se comparte, porque todos comparten una y la misma conciencia. Y esta respuesta sirve también para explicar el orden del tiempo y de los estados de conciencia.

Primero: ¿por qué cree san Agustín que todos los hombres comparten una misma conciencia, si el obispo de Hipona no está pensando en condiciones *a priori* puras de todo conocimiento humano? La respuesta es, por demás, sorprendente: compartir una misma conciencia significa para Agustín participar de la misma condición pecaminosa.

XVI. EL TIEMPO Y LA CONCIENCIA DEL PECADO

El hombre eligió pecar, y al hacerlo optó por la muerte. A partir de este ser para la muerte, el hombre desarrolló una concepción del tiempo fincada en el rechazo a la ley. La ley divina es eterna, por eso quien rechaza la ley vive con una conciencia inmersa en la temporalidad, o en el interés por lo inmediato evanescente, preocupado por dotar de sentido a la existencia desde el bienestar egoísta y corporal. En esto consiste tanto la condición pecaminosa del hombre como que el pecado sea original a la naturaleza humana. Desde ese entonces, las urgencias del momento determinarán el presente, fabricarán las expectativas de su satisfacción futura y acopiarán recuerdos de placeres fugitivos.

Todos los hombres, al participar del pecado original, comparten la conciencia de temporalidad. Esta conciencia los ata tanto

²⁸² *Ibidem*, § 38.

a sí mismos como al instante de sus necesidades perentorias. Sin embargo, el hombre llega a tener conciencia de Dios, porque descubre dentro de sí un deseo infinito de felicidad y verdad que no se satisface con este o aquel placer, con esta o aquella media verdad, sino sólo con la felicidad eterna y la verdad universal. La realización de esta felicidad encuentra un óbice en el cuerpo finito, caduco, temporal, que demanda placer instantáneo y pasajero, escindiéndolo en un ahora, antes y después, porque el *cuerpo* (o la corporeidad) representa aquello que no quiere saber más que lo que depara el instante presente.

De esta forma, la vida del hombre asemeja el tormento de Sísifo, que una y otra vez sacia apetitos-insaciables todo con objeto de no saciarlos nunca hasta morir de una vez y para siempre. Al confrontar su realidad, el hombre experimenta la náusea de su existencia. Superar el *cuerpo* (o corporeidad) significa, primeramente, tomar conciencia de la temporalidad, no sólo del presente, sino de la dimensión tripartita pasado, presente, futuro. Esto significa reconocerse o *confesarse* (en palabras de Foucault: verbalizar el malestar), enfrentarlo en su amplia envergadura. Segundo: al descubrir el hombre su temporalidad, descubre su ser para la muerte, y, por tanto, su fatuidad. Tercero: cuando se descubre la temporalidad como muerte y se descubre su monotonía y fatuidad, comienza el deseo de eternidad y perdón.²⁸³ Cuarto: el perdón es un acto de la gracia, porque Dios es infinito, y el hombre finito y la distancia entre ambos, inconmensurable. No obstante, el hombre debe hacerse digno de la gracia, y para esto debe darle sentido a su vida desde la infinitud (desde Dios). Esto es imposible sin penitencia, porque pecar es tergiversar el orden natural de las cosas; el orden natural es ley que ordena darle importancia al espíritu (universal) sobre el cuerpo (egoísta y particular), y el pecado sobrepone los intereses del cuerpo sobre los del espíritu. Por eso, quien vive en el pecado, vive saciando al cuerpo y atrapado

²⁸³ Gracias a que el hombre es una imagen de Dios, de lo contrario no sería fácil para san Agustín explicar por qué el hombre descubre dentro de sí el anhelo de eternidad.

en la temporalidad. La penitencia significará la renuncia al cuerpo, la renuncia a valorar mi ego sobre el espíritu divino.

XVII. TIEMPO Y HUMANITAS

Con la visión agustiniana del tiempo,²⁸⁴ el hombre descubrió que su quehacer estaba sometido a un progreso dirigido a un fin único. Esto supuso dos cosas: por una parte, aceptar la singularidad y relevancia de cada una de las diferentes culturas e integrarlas en una humanidad, y, por otra, dotar de linealidad y necesidad a la historia.

Sin lugar a dudas, la idea principal que dio origen a una cultura universal fue la de humanidad o unidad de todos los hombres (v. *supra*). Esta idea nació en el estoicismo y fecundó el seno de la religión cristiana doscientos años después de la muerte de Jesucristo, y fue desarrollada de manera sin igual en la historia de Occidente por san Agustín. Nunca nadie antes, ni los griegos ni los romanos,²⁸⁵ habían llegado a concebir la idea de la humanidad como un todo, como un solo ente, *que progresa a lo largo del tiempo hacia un fin común*. Ésta es una idea exclusiva del Occidente cristiano.

San Agustín interpretó la creación divina de Adán como la creación no de un solo hombre, sino de la raza humana entera. Y la creación de Eva, a partir de una costilla del hombre, no como un signo de sometimiento o sumisión de la mujer al hombre, sino como la creación de algo distinto a partir de lo mismo.²⁸⁶ Enton-

²⁸⁴ Para el presente escrito sea únicamente de considerar que 1) la idea de la humanidad y 2) la idea de finalidad de la historia universal, junto con la necesidad del devenir temporal bajo un plan divino presente, desde el origen del hombre.

²⁸⁵ El estoicismo, del cual no me ocupare ahora, afirmó algo parecido al unir a todos los hombres bajo el imperio de una sola ley, a saber: la de la naturaleza. Sin embargo, no llegó a tener grandes consecuencias, por no exigir correspondientemente una conducta moral hacia el prójimo. Cfr. Leisegang, Hans, *Die Gnosis*, cit., pp. 9-60; Eliade, Mircea, *Ocultismo, brujería...*, cit., p. 46.

²⁸⁶ Agustín, Aurelio, "Comentario al Génesis", *Replica a los maniqueos*, Madrid, BAC, 1988, t. XVIII.

ces, el origen común unía e igualaba a todos los hombres, y las diferencias entre ellos (de razas, hábitos y lenguajes) serían una simple variante de lo mismo que, sin embargo, no destruía la unidad primigenia.

La concepción del tiempo lineal y la teleología de la historia se sumaron para dar fuerza al surgimiento del ideal de *humanitas*. Ahora explicaré cómo estas ideas contribuyeron a la formación de una cultura universal; esto es, a concebir la humanidad como un todo.

Como es sabido, la cultura cristiana se nutre de dos venas: la judía y la griega. De los judíos heredaron la concepción de ciclos en la historia, que desembocan en un milenio de prosperidad y abundancia general,²⁸⁷ y también la fe en una edad de oro perdida (el paraíso perdido), que no daba lugar a pesimismo, sino a la promesa en recuperarla en un futuro. De los griegos²⁸⁸ heredaron los cristianos una teoría causal que proponía la finalidad²⁸⁹ como una razón necesaria para explicar cualquier cosa (sea un objeto, una conducta moral o un evento histórico) y, además, la teoría del acto y la potencia que daba razón del cambio como una realización de potencialidades.

Las ideas judías entraron a formar parte del contenido doctrinario cristiano, y las ideas griegas fueron asumidas para la racionalización o justificación de la doctrina misma.²⁹⁰ El acervo judío tuvo prioridad sobre el helénico y, debido a ello, el cristianismo se entiende no como una cultura estática, sino en proceso permanente de desarrollo. Por esto, el tiempo y la historia ad-

²⁸⁷ Levítico 25, 2-22; Deuteronomio 15, 1-10; Éxodo 21, 2-6; Daniel, 9-10. Y también, Bull, Malcolm (comp.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000. En especial el cap. VIII, pp. 233-253.

²⁸⁸ Hablamos, en este caso, de la influencia de Aristóteles, quien no obstante que sus libros no fueron recuperados sino hasta la Alta Edad Media, tuvo una influencia en el pensamiento cristiano desde muy temprano; por ejemplo, a través de Boecio en su versión de la *Isagoge* del neoplatónico Porfirio o Diádoco Proclo en el *Liber de causis*.

²⁸⁹ Aristóteles, *Metafísica*, cit.

²⁹⁰ Hadot, Pierre, *¿Qué es filosofía antigua?*, cit., pp. 257-268.

quieren un sentido primordial, porque dentro de él todo suceso pasado tiene relevancia al dirigirse a un solo fin, a saber: la revelación y la redención. Cualquier cultura, por remota en el espacio o tiempo que fuera, se entendía como *potencia* frente al *acto*; como la realización de un proceso que culminaría en la revelación, y más tarde en la redención general. Y gracias a este fin único sería posible explicar el devenir histórico en su conjunto, sin excluir a pueblo alguno.²⁹¹

Evidentemente, estas ideas se introdujeron lentamente en el ideario cristiano hasta llegar a su despliegue en san Agustín. Dos ejemplos de sus precursores dignos de mencionar son Clemente de Alejandría y Eusebio de Cesárea. A partir de estos dos encontramos una aceptación de los valores profanos grecorromanos por los padres cristianos en la visión cristiana del mundo.

Clemente de Alejandría nació y estudió en Atenas, donde adquirió una profusa educación, que comprendió estudios en filosofía, literatura e historia. Él es considerado el primer cristiano erudito²⁹² que concibió la sabiduría como herramienta para adoctrinar a los paganos y guiar en su fe a los creyentes. A él se debe la frase *credo ut intelligam*. En el año 170 Clemente se convirtió al cristianismo, y fue, desde entonces, el principal defensor de la *verdad revelada* de su época. Esto lo obligó a comparar las visiones paganas con la cristiana, evaluando los logros de unas y otra. Clemente se planteó el problema de explicar cómo los hombres sin conocimiento de la *Buena Nueva* habían podido tener acceso a la verdad y obtener logros considerables en la ciencia, las artes o la política. Como cristiano, Clemente afirma la verdad del mensaje

²⁹¹ El pensamiento del sacerdote católico Teilhard de Chardin continúa esta tradición iniciada por Aurelio Agustín con su filosofía del progreso, que es una mezcla entre teorías científicas y pensamiento agustino. Según Teilhard de Chardin, la historia de todo el cosmos es la historia de la evolución tendiente a la aparición y luego perfeccionamiento del hombre. *Cfr.* Teilhard de Chardin, *El fenómeno del hombre*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, 334 pp.

²⁹² Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*, t. II, Barcelona, Ariel, 1978, p. 37.

de Jesucristo y descarta que debido al cristianismo se haya anquilado a la cultura clásica.

Por otro lado, su educación y origen griego le impiden simplemente descalificar a todas las culturas precedentes a la religión cristiana. Por eso, realiza el ejercicio intelectual de aclarar la continuidad entre verdad filosófica y verdad revelada, o sea, entre la cultura pagana y la naciente cultura cristiana. Esto tuvo como consecuencia el rescate y conservación de toda la cultura clásica, como también la apertura a otras formas de pensar que definirían de la cristiana.²⁹³ La conclusión de Clemente fue que existe un ascenso progresivo en el desarrollo del conocimiento que se inició en la cultura pagana, pero que se continuó y mejoró con la venida del cristianismo.²⁹⁴ De esta manera, Clemente legó al pensamiento occidental la idea de avance o progreso en el tiempo, lo que implicaba ya una concepción lineal del tiempo y un pasado común para todos los pueblos.

Las reflexiones de Clemente permitieron a Eusebio de Cesárea escribir una historia general de la Iglesia cristiana²⁹⁵ y hablar, por vez primera, sobre el papel del Imperio romano en la *providencia divina*.²⁹⁶ Con esto se introdujo en el pensamiento occidental la noción de *necesidad y fin* en el acontecer de los sucesos de la historia. Eusebio, que sirvió al emperador Constantino y estuvo encargado de las políticas de Estado para la nueva Iglesia,²⁹⁷ tuvo muy

²⁹³ No se niega que los pensadores cristianos adoptaron de las culturas paganas únicamente aquello que no estaba en flagrante contradicción con el mensaje evangélico, como sería el caso de las llamadas *artes liberales*. Pero otras concepciones religiosas y valores fueron rechazados, como el politeísmo, el culto al emperador como dios o vicario divino, la poligamia, la eugenesia, la eutanasia, etcétera.

²⁹⁴ Gilson, Etienne, *La filosofía...*, cit., p. 45.

²⁹⁵ Aproximadamente en 312.

²⁹⁶ La epístola de san Pablo a los Romanos, 8,28 y ss. y la epístola a los Efesios, 1,4 y ss., son la base para el desarrollo de la doctrina sobre la providencia divina. Cfr. Scholl, Norbert, *Providentia. Untersuchungen zur Vorsehungslehre bei Plotin und Augustin*, Freiburg, De Gruyter, 1960.

²⁹⁷ Heinrich Kraft la introducción a la edición de la obra *Kirchen Geschichte* de Eusebios von Ceasarea, Darmstadt, WBG Verlag, 1997, pp. 64 y 65.

clara la idea de que existe un plan en la historia, donde el emperador sería la fuerza de la misma y responsable de la consolidación y difusión del cristianismo a todos los confines del Imperio.²⁹⁸

Sumando estas ideas, resultaba que el cristianismo estaba predestinado a ser una cultura universal, lo que permitiría abarcar a todas las otras culturas no cristianas dentro de una misma vertiente. Pero sin la fusión teórica que hizo san Agustín, estas ideas hubieran permanecido deshilvanadas en el pensamiento cristiano, y no representarían más que curiosas ocurrencias intelectuales. Por eso, se ha dicho que Agustín es responsable del desarrollo de la conciencia histórica de Occidente,²⁹⁹ esto es: de la concepción universal,³⁰⁰ necesaria³⁰¹ y lineal del tiempo,³⁰² así como de la explicación de todos los sucesos a partir de una finalidad común a todos ellos, a saber: nacimiento, muerte y resurrección del Cristo.³⁰³ Esto permitió el surgimiento de una *humanitas* o cultura universal, porque —como se dijo— permitió agrupar o incluir en un fin común a todos los pueblos y culturas del pasado como si se tratara del desenvolvimiento de algo único.³⁰⁴

Evidentemente, existieron historiadores³⁰⁵ antes que san Agustín, pero todos ellos consideraban la historia como una sucesión más o menos ordenada de eventos, pero sin plan o finalidad

²⁹⁸ *Ibidem*, pp. 20 y ss.

²⁹⁹ Turner, R., *Las grandes culturas...*, cit., p. 1107.

³⁰⁰ Es decir, el tiempo es uno y el mismo para todos los hombres.

³⁰¹ Esto es, todo suceso está inscrito en el plan divino.

³⁰² Es decir, todo suceso es único e irrepetible.

³⁰³ Finalidad que abre la posibilidad de una ciencia de la historia, en sentido aristotélico.

³⁰⁴ Unidad de la humanidad en el tiempo.

³⁰⁵ El historiador Pierre Chaunu, *Historia y decadencia*, Barcelona, Garnica, 1983, libro I, cap. I, *Las dos concepciones del tiempo*, afirma que la historia es de hechura griega, porque está vinculada a la memoria reflexiva. Lo que quiere decir, que los hombres no tienen una conducta guiada por instintos, sino por cultura. En la época de Polibio, “historia” significaba saber especializado: conocimiento del saber del pasado. Por lo tanto, en el interior del saber, que es cultura (es decir, en el interior de los procedimientos que permiten mejorar la vida), hay una memoria que apuntala nuestra vida.

alguna,³⁰⁶ lo que les impidió, en cierta medida, relacionar causalmente los distintos sucesos y ofrecer una *explicación* completa de la historia de todos los pueblos. Esta visión del decurso histórico, con un origen y fin común, implicó también que san Agustín defendiera explícitamente la *linealidad* del tiempo y atacara a aquellos que consideraban que la historia es cíclica y que los eventos vuelven una y otra vez a repetirse.³⁰⁷ La razón teológica de su rechazo reside en el valor de la encarnación y sacrificio divino; éste posee —dice Agustín— un valor universal y único, y, por tanto, no tiene por qué repetirse ni una vez más.³⁰⁸ Con la finalidad y linealidad del tiempo recibe la historia su necesidad: existe un plan de la historia, conferido por la providencia divina,³⁰⁹ que explica y dota de sentido a cada suceso o cultura del tiempo.³¹⁰

A algunos parecerá chocante que se proponga al cristianismo como el origen de una cultura universal cuando ha dado lugar a persecuciones inquisitoriales y campañas misioneras que terminaron afirmando la ciega superioridad de la cultura occidental. Pero piénsese, por un lado, que la fe religiosa fue indispensable en un principio para albergar la pretensión en una *humanitas* o cultura universal, porque la fe religiosa supone un deseo de superar los límites individuales y un anhelo de trascendencia universal. Y, por otro lado, el cristianismo, entendiéndose como la *verdad revelada en la historia*, tenía que erigirse como *universal*³¹¹ e *incluyente*,³¹² o sea, como fin de la historia de todos los hombres.

³⁰⁶ Por ejemplo, para Herodoto (485-425 a. de J. C.), que es ya un historiador en forma, la historia está ahí para que las acciones de los hombres no se olviden con el tiempo. Herodoto, *Historias*, México, UNAM, 1984, t. I, p. 1.

³⁰⁷ San Agustín dedica el libro XII de su obra *La ciudad de Dios* a la exposición y refutación de la circularidad de la historia.

³⁰⁸ Aurelio, Agustín, *La ciudad de Dios*, cit.

³⁰⁹ Gilson, Etienne, *La filosofía...*, cit.

³¹⁰ Dux, Günter, *Die Zeit in der Geschichte*, cit.

³¹¹ En sentido helénico, “verdad” significaba “válido para todo hombre”.

³¹² En sentido religioso hebreo, “verdad *revelada*” significaba “al alcance del hombre medio”, y no sólo de filósofos e intelectuales.

San Agustín asentó la unidad de la humanidad, por lo cual siempre se intentaría en el futuro darles *sentido cristiano* a las culturas de otros pueblos, o sea, encontrarles su lugar dentro de la *providencia divina*, dentro del plan de la historia.³¹³ Esto permitió dos cosas positivas: que los pensadores europeos se interesaran y asimilaran las culturas de otros pueblos³¹⁴ y que lograran sustraerse a la heterogeneidad incomprensible de las muchas culturas y pasaran a la homogeneidad ordenadora de éstas. Pero, en contraposición a esto, siempre iban a sostener su superioridad por el simple hecho de ser los salvaguardas del mensaje evangélico.

Recapitulando: la evolución de la conciencia del tiempo, que transcurre del sentido de duración a la concepción circular hasta arribar a la vectorial o lineal, muestra que el hombre se forma una idea de sí gracias a ella: descubre el valor del individuo frente a la especie, diferencia su vida exterior de la interior (en forma de necesidades biológicas y espirituales), establece sus límites vitales y asume su ser para la muerte.

XVIII. TIEMPO DE TRABAJO Y TIEMPO LIBRE

San Agustín concibió el tiempo como unilineal, acumulativo y progresivo, pero a partir de los siglos XII y XIII se produjo lo que podría llamarse una revolución en la concepción del tiempo, de la forma de medirlo, de su importancia para la vida y de su naturaleza misma.³¹⁵ Jacques Le Goff³¹⁶ ha estudiado la revolu-

³¹³ La filosofía de la historia de G. W. F. Hegel..., *cit.*

³¹⁴ Tal vez este sea un punto de diferencia con relación a otros pueblos conquistadores, a saber: que los europeos cristianos sometían a otros pueblos y asimilaban intencionalmente los mejor de sus culturas. Ni los vándalos ni los vikingos ni los mongoles o aztecas tuvieron, en virtud de su cultura excluyente, la preocupación o interés de asimilar valores de la cultura vencida.

³¹⁵ Whitrow, Gerald, *Die Erfindung der Zeit*, ts. II y III, Hamburg, Junius Verlag, 1991, pp. 41-269.

³¹⁶ Le Goff, Jacques, *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, caps. III y IV, Barcelona, Gedisa, 1987, pp. 107-112.

ción en la concepción del tiempo (de la medieval a la moderna), y ha afirmado que para realizarla fue necesario quitarle al tiempo su carácter puramente religioso, con el fin de que sirviera a las actividades mundanas de la nueva clase naciente: la burguesía. Sin una nueva concepción del tiempo era imposible regular las formas de inversión de capital, de calcular el interés bancario, los plazos de un préstamo, la secuencia de los distintos contratos comerciales y las etapas de los litigios judiciales. También Ernst Kantorowicz,³¹⁷ en su libro *Los dos cuerpos del rey*, afirma que la nueva concepción del tiempo fue definitiva para el desarrollo de una nueva cultura laica. Según Kantorowicz, esta reforma del tiempo tuvo su origen en los comentarios de Averroés a la obra de Aristóteles, donde afirmó que el tiempo era eterno.

Recordemos que san Agustín había desechado para la cristiandad esta posibilidad como absurda. Para él, no había una sucesión infinita de tiempo, porque si la temporalidad se opone a la eternidad, y si lo eterno es aquello sin límites, entonces, lo temporal tiene que tener límites y no puede durar para siempre. Por eso, en el siglo XIII, cuando se difundieron con más fuerza las ideas de Averroés en Occidente, la Iglesia de Roma advirtió que si se desechaba la idea del tiempo finito habría que aceptar la naturaleza cuasi divina del hombre, sin un principio y un fin, el sinsentido de la muerte, al no haber resurrección de los muertos, juicio final y salvación eterna, y, por tanto, el sinsentido de la historia, que perdería de esta forma su finalidad.³¹⁸

Al contradecir la nueva concepción del tiempo la visión religiosa del mundo, se tenían que desligar la una de la otra, trayendo consecuencias epistemológicas de gravedad, como la *partición de la verdad*. Quien marcó el inicio de esta vertiente de la *doble verdad*³¹⁹

³¹⁷ Kantorowicz, Ernst, *Los dos cuerpos del rey*, cap. II, Madrid, Akal, 1998, pp. 57 y ss.

³¹⁸ Steenberghen, Fernand van, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*. Schöningh Paderborn, Wien, München, 1977, pp. 228 y ss.

³¹⁹ Le Goff, Jacques, *Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt am Main, Ullstein, 1999, p. 123.

fue también un pensador medieval: Siger de Brabante. Si la concepción del tiempo se oponía al dogma, entonces, o bien se abandonaba definitivamente la visión religiosa o bien se afirmaba una *doble verdad*: la verdad divina y la verdad del tiempo o de la historia.³²⁰ De esta forma, se escindía el discurso religioso del discurso sobre la naturaleza, y las verdades de Dios tendrían sólo validez para el creyente, mientras que las verdades del mundo tendrían ahora validez universal. Otra consecuencia más es el derrumbe del modelo aristotélico de explicación científica al perder toda relevancia la causa final para construir la explicación del mundo.³²¹ Pero, como dice Le Goff,³²² haciendo a un lado las dificultades teológicas y filosóficas, esta nueva concepción del tiempo pudo ser adoptada preferiblemente para la vida secular y la administración pública, porque permitía una independencia con respecto a la interpretación religiosa del mundo, de la justificación moral de la conducta, de la definición del sentido de la vida. Si las celebraciones religiosas conferían su ritmo al curso del tiempo, impedían el cierre de un contrato comercial o el pago puntual de los intereses o la recolección de impuestos o la usura³²³ misma.

A partir de esta nueva visión del tiempo (independiente de la religión) se determinaron plazos regulares para el pago de impuestos, usufructo de préstamos o litigio de conflictos judiciales. Este tiempo ya no estaría subordinado al sentido religioso del mundo, sino gozaría de una independencia ontológica y semántica.

Para el tema del presente texto, hay una consecuencia más debida a la reforma del tiempo, a saber: a la par de la *fragmentación*

³²⁰ Es decir, no sólo una verdad *acerca* de las circunstancias concretas espacio-temporales, sino también una verdad “relativa” o temporal.

³²¹ Sería finalmente en el siglo XVIII, con el escocés David Hume, cuando la teoría causal recibiría su crítica acérrima.

³²² Le Goff, Jacques, *Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt am Main, Ullstein, 1999.

³²³ *Idem*.

del tiempo (pero no en horas, minutos, segundos, sino en tiempo religioso y tiempo secular) se fragmentaría la ley: ley divina versus ley secular. La unificación del tiempo permitió a san Agustín justificar la unidad de los hombres bajo una sola ley, una sola historia y una sola finalidad del devenir. Y la escisión del tiempo (divino/profano) daría lugar a una escisión de la ley según los intereses mundanos: ley civil/ley divina. La importancia del aquí y ahora (*hic et nunc*) no iba a remitir necesariamente a la eternidad, sino al interés particular, lo que daría lugar a que cada cosa tuviera su tiempo y a que cada tiempo tuviera su valor. Por consiguiente, también cada pueblo tendría su tiempo, su capital histórico, su ritmo de desarrollo, su valor específico dentro de la cultura humana. Lo que permitiría distinguirse y afirmarse unos independientemente de los otros, dando lugar a la división de la cristiandad en naciones.³²⁴

Pero, como se sabe, el nacimiento de las naciones y del espíritu nacionalista supuso la consolidación del valor del individuo.³²⁵ Éste se debió principalmente a la crisis de confianza en las instituciones eclesiásticas y feudales. Por eso nació dudando de todo, hasta de su propia existencia, que sólo reencontraría en el interior de sí mismo, aislado en su pensamiento.³²⁶ Esta crisis de confianza hizo colocar a René Descartes³²⁷ un velo de sospecha sobre todo conocimiento adquirido en el pasado, como condición para encontrar un principio de certidumbre, que terminaría erigiendo al sujeto como criterio de verdad, o sea, a sus ideas *claras*

³²⁴ Como Jean Bodin (1529-1596) que en su obra *Seis libros de la República* comunicó a la posteridad sus ideas sobre la soberanía de las naciones al afirmar que el poder político no sólo se encuentra en el príncipe o soberano, sino además en el Estado, entendido como una extensión territorial, un conjunto de leyes y las costumbres de sus habitantes. Véase Bocchi, Gianluca y Ceruti, Mauro, *El sentido de la historia. La historia como encadenamiento de historias*, cap. II, Madrid, Debate, 1994, pp. 122 y ss.

³²⁵ Kemmerling, Andreas, *Idee des Ich. Studien zu Descartes Philosophie*, cap. III, Die Ich-Idee, Frankfurt am Main, Suhrkam, 1996, pp. 122 y ss.

³²⁶ Descartes, René, *Discurso del método*, cit.

³²⁷ *Idem*.

y *distintas*. Y Erasmo de Róterdam, en su *Elogio a la locura*,³²⁸ continuaría con este espíritu *individualista* al encomiar al hombre que se ha liberado de las convenciones institucionales y ganado una certeza personal acerca de sus creencias y opiniones, aunque corra el riesgo de ser tildado de necio. Porque Erasmo, no obstante su recio catolicismo, criticó a la Iglesia y prefirió una fe más personal que institucional. Para él, el verdadero cristianismo se encuentra en el individuo y sus convicciones, antes que en la Iglesia institucionalizada o en las demostraciones públicas de devoción.

Esta desconfianza en la herencia del pasado, en sus instituciones políticas y religiosas, hizo que el Renacimiento perdiera la visión histórica del hombre y de su unidad producto del pasado compartido.³²⁹ En el Renacimiento no se tiene respeto por los logros del pensamiento medieval, y se cree en un renacer de la cultura griega y romana antes que en una continuación de las ideas y concepciones medievales,³³⁰ lo que, de alguna manera, dio lugar a una concepción cíclica de la historia, porque para ellos, por cada avance que acusara el hombre se incurriría en un retroceso, sin que tuviera lugar un progreso efectivo. Esto lo expresa Maquiavelo³³¹ claramente en su libro sobre la virtud y fortuna: no es el plan racional de la historia lo que hace que tengan lugar ciertos sucesos, sino una especie de *fortuna* inexplicable, que contraviene la virtud o la acción intencional hacia el bien. Para Maquiavelo,

³²⁸ Erasmo, Desiderio, *Das Lob der Torheit (esto es, elogio a la estupidez)*, Bd. II., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, 147 pp.

³²⁹ Cuando se niega el pasado se pierde la conciencia histórica.

³³⁰ Gerl, Hanna-Barbara, *Einführung in der Philosophie der Renaissance*, caps. I y II, Darmstadt, WBG Verlag, 1995, pp. 1-39.

³³¹ Maquiavelo, *La mandrágora*, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 69 y 70 [Aquí expone Maquiavelo nociones como hado, destino, fortuna o providencia, que han sido herramientas recurrentes para caracterizar el flujo incontrolable de la historia humana. Por ejemplo: "(Lucrecia:) Ya que tu astucia, la estupidez de mi marido, la simpleza de mi madre, y la avaricia de mi confesor me han llevado a hacer algo que por mí misma nunca habría hecho, quiero creer que sea celeste disposición el que así haya sido, y que no soy quién para rehusar lo que el cielo quiere que acepte"]].

que era un historiador consumado, siempre tendrían lugar los mismos escollos a lo largo del tiempo, sin avance alguno, constataando una falta de progreso, un retroceso debido a la tendencia natural del hombre al mal.³³²

Ciertamente, Marcillo Ficino,³³³ por ejemplo, reconoce los avances del pasado, como antes lo hiciera san Agustín; pero mientras el último lo englobaba en una visión histórica de progreso acumulativo con referencia a su pasado inmediato, Marcillo Ficino únicamente testimonia esos logros de sus antecesores, sin conectarlos con los de su propia época. Esta desilusión en las instituciones llevó al espíritu renacentista a truncar la fe en el progreso³³⁴ y a darle mayor importancia a las circunstancias particulares de cada individuo y a la ley, nacida del contrato social, que posibilitaría su vida dentro de esas condiciones particulares.

XIX. *TRIPALIUM VERSUS GAUDIUM*

A partir de esta valoración del individuo y de la ley secular se ha podido hasta nuestros días dividir la actividad del hombre en dos grandes esferas: la esfera del trabajo, de la necesidad, del esfuerzo, del ahorro y de la parquedad, y la esfera del descanso, del ocio, del disfrute y del esparcimiento. En la primera, la actitud predominante es la disciplina, el orden y sentido colectivo y la necesidad de supervivencia. En la otra, predomina la actitud espontánea, personal, pasajera y placentera. A esta segunda esfera se denomina “esfera del tiempo libre”.³³⁵

³³² Esta visión, tal vez estaba inspirada por las guerras italianas del *Quattrocento*. También por los principios contrarios que rigen para el florentino la existencia humana, a saber: fortuna y virtud, destino y voluntad, expuestos en *La mandrágora*, pieza teatral que le granjeó no pocos éxitos a Maquiavelo en vida.

³³³ Gerl, Hanna-Barbara, *Einführung in der Philosophie...*, cit., pp. 55-62.

³³⁴ Fe en el progreso que no retornaría hasta el Siglo de las Luces. Cfr. Nisbet, Robert, *Historia de la idea del progreso*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 241 y ss.

³³⁵ La cultura hebrea concibió al trabajo como un castigo divino. Yahvé dijo al hombre: “Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol prohi-

La Revolución Industrial del siglo XIX instaaura el trabajo como la razón rectora de la vida del hombre. Lo que significa que el trabajo es el responsable principal del vínculo social, de la realización personal (*Beruf ist Berufung*, según Lutero) y de la identidad personal del hombre. Pero debido a la mecanización, a la automatización y a la globalización de los procesos de producción, el trabajo ha ido transformándose, al igual que su significado para el hombre. Se creyó que la Revolución Industrial traería una liberación del hombre de las tareas laborales más duras; se creyó que dotaría al hombre de tiempo libre. Y ciertamente así sucedió; sin embargo, la importancia que antaño poseía el trabajo la tendría ahora el tiempo libre (o lo fue ganando el tiempo libre), no obstante que tiempo libre y trabajo se oponen contradictoriamente. Esto es: más allá de la diaria subsistencia material que proporciona el trabajo, las funciones del trabajo no pueden ser sustituidas por las del tiempo libre ¿Qué pasa entonces cuando el trabajo cede su lugar al tiempo libre? ¿Por qué el trabajo ha ido perdiendo significado para el hombre contemporáneo? ¿Por qué el tiempo libre ha ido cobrando para sí ese significado? ¿Qué relación guarda esto con la cultura visual y la nueva forma de hacer política?

Si el trabajo ha tenido siempre un sentido social (además de personal), y en contraposición a él el tiempo libre es una forma individual de organizar y darle sentido a la vida, ¿qué pasa con los vínculos y compromisos sociales si el tiempo libre sólo tiene sentido individual? ¿Cómo se realiza una persona en su tiempo libre si no hay un reconocimiento social de esas actividades, sólo de interés personal? ¿Cómo se identifican y estratifican los individuos en una sociedad de tiempo libre? ¿Qué relevancia cobra el instante (nueva concepción del tiempo) para la sociedad del consumo, la experiencia placentera y la recompensa inmediata?

bido, maldito sea el suelo por tu causa: con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida. Espinas y abrojos te producirá, y comerás la hierba del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo volverás” (Génesis, 3).

Tres nociones son fundamentales para responder estas preguntas: 1) construcción social, 2) ética del trabajo, 3) estética del consumo. En una sociedad de trabajadores, la construcción social se dio desde una ética laboral, y actualmente, en una sociedad de tiempo libre, la construcción social se lleva a cabo desde una estética del consumo. Ética y estética son dos formas distintas de normar la vida del hombre y determinar las relaciones humanas y sociales. Pero también no hay que olvidar que gran parte de la transformación de trabajo y tiempo libre se debió (y se debe) a la relación del hombre con la técnica. Por eso, es importante indagar nuevamente la relación del hombre con la técnica, pero ahora para saber cómo se ha dado la transformación del trabajo y el tiempo libre.

El *Diccionario de psicología*³³⁶ define al tiempo libre como el tiempo libre de obligaciones y deberes, libre para la elección y organización personal. Algunas investigaciones sobre tiempo libre³³⁷ van más lejos; no ven al tiempo libre como contrario al tiempo de trabajo, sino lo ven como la humanización del trabajo³³⁸ y como el mejoramiento íntegro de la calidad de vida. Para ellos, las experiencias del tiempo libre son necesarias para complementar las experiencias del trabajo, porque repercuten positivamente en él y en la vida entera.

En mi opinión, no hay actualmente en nuestro país una simbiosis entre trabajo y tiempo libre, sino antes bien, el segundo ha cobrado un valor principal en la vida y relegado al trabajo a un puesto baladí. Para entender esto, es decir, el sentido del tiempo libre en la actualidad, será necesario primeramente analizar his-

³³⁶ El concepto “Freizeit”, *Psychologisches Wörterbuch*, München, DTV, 2000.

³³⁷ Un ejemplo de esto serían los libros de Horst W. Opaschowski, *Psychologie der Freizeit*, Leske Budrich, Hamburg, 1990 o de Ehlert, Trude, *Zeitkonzeption, Zeiterfahrung, Zeitmessung*, Schöningh 1997 o de R. Wendorf, *Im Netz der Zeit*, Stuttgart, 1989, etcétera.

³³⁸ Humanización del trabajo o, aun mejor, condiciones humanas de trabajo, son aquellas que permiten el desarrollo integral de la persona. Lo que significa que debe haber un equilibrio entre tiempo de labor y tiempo de esparcimiento.

tóricamente cómo surgió y evolucionó el significado del trabajo y, segundo, el del tiempo libre, más su diferencia con la noción de tiempo en la actualidad.

XX. TIEMPO LIBRE Y DESEMPLEO

A primera vista puede verse que el tiempo libre no puede ser lo mismo que el desempleo, que el tiempo sin empleo social productivo,³³⁹ porque ése es tiempo sin sentido alguno (ya sea individual o colectivo), sin la posibilidad de ser libre o personalmente estructurado, tiempo desestructurado y, por eso mismo, *tiempo sin tiempo*,³⁴⁰ sin medida alguna o que imponga un ritmo a la vida. Pareciera entonces que el tiempo libre sólo tiene sentido frente al tiempo de trabajo. Y, ciertamente, desde el comienzo de la era industrial, el trabajo ha servido para estructurar el tiempo de vida, para diferenciar el tiempo de estudio o preparación para el trabajo del tiempo productivo o de actividad laboral, y también para diferenciar ambas etapas de la vida del tiempo merecido de descanso o alegría permanente: jubilación.³⁴¹ Por eso, sin el trabajo, el tiempo libre pierde su sentido de tiempo para el descanso y recuperación y se convierte en tiempo de tedio e indolencia, sin plan o estructura.

Pero ¿no será que actualmente las cosas se han invertido? ¿No parece antes bien que hoy día el trabajo tiene sentido desde nuestras actividades de tiempo libre? ¿No se considera un buen trabajo aquel que nos permite realizar la actividad predilecta del tiempo libre, independientemente de su costo y riesgo? ¿Y no

³³⁹ Es claro que también en el tiempo de desempleo el hombre puede organizar su tiempo en actividades sociales que den sentido al tiempo libre. Es de preguntarse si esas actividades no se le pueden llamar también trabajo, no obstante que no se reciba remuneración por ellas o que no exista ningún tipo de contrato social u obligación de fuera.

³⁴⁰ Rinderspacher, J. P., *Gesellschaft ohne Zeit*, Frankfurt-Nueva York, Campus, 1985.

³⁴¹ La palabra “jubilación”, que designa al tiempo sin trabajo, pero de descanso merecido por haber trabajado toda la vida, tiene la misma raíz latina que júbilo (*iubilatio*, *iubilationis*) que significa alegría.

calificamos la vida como interesante o aburrida según las actividades de tiempo libre y no más según el trabajo?

Debido a esto, pienso que nuevamente³⁴² el tiempo de trabajo y el tiempo libre coexisten en mutua confrontación. Por *confrontación del tiempo de trabajo y del tiempo libre* se entenderá aquí la tensión que hay entre las demandas sociales y los intereses particulares. El tiempo no sólo se estructura desde el capricho o las necesidades personales, sino también desde las necesidades sociales, y por eso no sólo uno está autorizado a disponer de su tiempo, sino también la sociedad tiene derecho a disponer de él. El tiempo socialmente estructurado será, sobre todo, el tiempo dedicado al trabajo, a desempeñar una labor de interés y utilidad social. Y el tiempo libre será aquel que se estructure individualmente, sin reparar en los intereses de la sociedad, sino sólo en los personales, y por eso reporta antes que nada un beneficio particular.³⁴³ Entonces, el sentido del tiempo deviene tanto de la estructuración social como individual; además, el tiempo no es el mismo para todos: puede haber una diferencia de persona a persona y de sociedad a sociedad. Por eso se ha entendido de tantas maneras distintas en la historia el tiempo de trabajo y el tiempo libre.

XXI. DEL TIEMPO LIBRE A LA CULTURA DEL INSTANTE

En esta revisión rápida de la historia del trabajo y tiempo libre consideraré exclusivamente episodios de la historia occidental, dejando de lado la reflexión sobre el tiempo libre en otras culturas.

³⁴² La oposición entre trabajo y ocio (lo que hoy *mutatis mutandis* sería tiempo libre) se planteó claramente en la Grecia antigua.

³⁴³ El interés social e individual muchas veces coinciden. Incluso, es difícil de distinguir aquello que tiene sólo un interés social o sólo un interés individual. Esta dificultad surge del hecho de que individuo y sociedad se implican mutuamente. Pero como la diferencia individuo-sociedad no es sólo teórica, sino además real; entonces, puede afirmarse que hay intereses individuales y otros específicamente sociales.

XXII. ANTIGÜEDAD

En razón del tema de este trabajo, puede tomarse el ocio de los antiguos griegos y romanos³⁴⁴ como el precursor del tiempo libre actual. El tiempo de ocio surge cuando griegos y romanos (cada cual en su época de esplendor, época de Pericles y de la *pax romana*) sometieron a otras tierras y pueblos, y de esta manera pudieron esclavizar a los hombres para que realizaran los trabajos penosos y pesados mientras ellos se entregaban al ocio y al esparcimiento.

Huelga decir que sólo los nobles podían disfrutar de él, porque eran los únicos que podían costearse la compra y manutención de esclavos. El empleo de esclavos, como criados, campesinos, pastores, artesanos, albañiles, carpinteros, y en otras actividades necesarias para la subsistencia diaria, prohió el desprecio por esas labores entre los nobles o patricios.³⁴⁵ Con el tiempo, la situación normal de vida para el noble fue el ocio, mientras que el trabajo calificó a las clases inferiores. El lenguaje guardó testimonio de esta situación: la palabra griega *skolé* significa ocio, y su negación, *askolé*, significa trabajo. En latín, ocio es *otium*, y tiene al trabajo físico contrapuesto a ella a través de la negación *ne*. En efecto, *negocio* significa literalmente la negación del ocio. Analizando la palabra “ocio” en griego se entiende para qué debía ser empleado provechosamente el tiempo: de la palabra *skolé* se deriva la palabra *escuela*, y así como ahora ir a la escuela es emplear el tiempo en educarse, de la misma manera el ocio servía a los ricos de tiempo de formación, reflexión y contemplación. Ocio era todo, menos inactividad, sino más bien condición de posibilidad de reflexión, que en su variante más pragmática fue interpretado por los antiguos romanos como

³⁴⁴ Parte del objeto de este ensayo es mostrar las divergencias entre el ocio de la antigüedad y el tiempo libre de la actualidad. Para profundizar en este tema consultar el libro de Josef Pieper, *Musse und Kult*, el ensayo más lúcido sobre el trabajo y el ocio en la antigüedad griega, sin lugar a dudas.

³⁴⁵ Aristóteles, *Política*, cit., 1337b.

ejercicio político: hacer política significaba la reflexión y ejercicio de una teoría pública o de interés público.³⁴⁶

Un reflejo de esta concepción del trabajo la ofrecen las religiones griega y romana.³⁴⁷ Los griegos tienen una religión más apegada al espíritu épico que al laboral. Los dioses griegos son completamente antropomorfos, lo que significa que su vida conjunta todos los placeres y pasiones de la tierra y de la vida mortal. Estos placeres son, por antonomasia, contrarios al trabajo, a sus penas y esfuerzos. Por eso, el héroe griego, que imita con sus acciones a los dioses, no puede preciarse de trabajar: iguala a los dioses alejándose de la necesidad del trabajo. Aunque, como se ha hecho notar, es necesario distinguir entre la religión de los nobles o patricios y la religión del pueblo en la antigua Grecia.³⁴⁸ En la religión de los nobles, el trabajo es algo execrable, mientras que para el pueblo no es así: Heracles, el héroe popular, entra en el Olimpo gracias a su esfuerzo realizado en los doce trabajos impuestos. La diferencia entre la religión de los nobles y la del pueblo la representa la diferencia entre poesía y mítica, respectivamente.³⁴⁹

Mientras que los ricos y poderosos encuentran reflejada su sensibilidad religiosa en los grandes poemas épicos (Homero), el pueblo da forma a su religión a través de los distintos mitos. En la poesía se representa a los dioses arrogantes, siempre ociosos, ocupados en resolver los problemas causados por sus propias pasiones, indiferentes a las penas de los hombres. En la mítica popular predomina la solidaridad entre dioses y hombres, incluso compiten unos contra otros y se tienen respeto y envidia mutua-

³⁴⁶ *Ibidem*, lib. IV.

³⁴⁷ La religión romana antigua tiene, como se sabe, sus raíces en la griega. Por eso, lo que se diga de la segunda vale *mutatis mutandis* para la primera.

³⁴⁸ *Lexikon der Antike*, Stuttgart, Reklam, 1996, p. 548.

³⁴⁹ Finley, M. I., *El mundo de Odiseo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, donde el autor sostiene la tesis de que los poemas homéricos describen una sociedad aristocrática, en la que sólo tienen derecho de acción los reyes, los jefes de clan y los guerreros, o sea, gente que sólo tiene un interés en la riqueza, destreza en el combate y el honor; gente que rendía culto a dioses demasiado humanos, demasiado parecidos a ellos.

mente. En la mítica, los dioses son más humanos, mientras que en la épica resultan simplemente elitistas. Debido a esto, el panteón griego es tan variado (por no decir caótico), y los dioses desempeñan tantas labores diferentes; por ejemplo, Palas Ateneas, diosa guerrera, protectora de las artes y de las artesanías que, sin embargo, no pudiendo igualar el arte de los tejidos de *Aracné* la convierte en araña.

Otros casos son aún más reveladores de la mentalidad griega antigua, porque se trata de dioses temidos y envidiados por su trabajo y compromiso con los hombres, y también por eso castigados por otros dioses. Por mencionar dos: Esculapio (Asclepios), dios de los médicos, que no contento con curar a los enfermos resucitaba a los hombres y desafiaba con esto el poder divino de Zeus y el predominio del Hades sobre los muertos. Y el famoso Prometeo, que arrebató a los hombres de su miserable existencia dándoles el fuego de la ciencia e iniciando con esto la primera civilización humana. Trabajo y compromiso social parecen ser tanto causa de escándalo como de elevación personal entre uno y otro grupo de dioses, reflejando de alguna manera la situación que prevalecía entre patricios y plebeyos. Un caso más es el de Vulcano, recluso en las profundidades de la Tierra, trabajando por feo y deforme, y, por lo mismo, excluido de la mesa en el Olimpo (los dioses griegos suelen trabajar cuando son feos o cuando por alguna falta son expulsados del Olimpo).

Por el lado de la filosofía, el trabajo no corre mejor suerte, sino encuentra la justificación racional a su desprecio. Ciertamente, Sócrates opinaba que el conocimiento, entendido como virtud ética, tiene siempre de suyo una repercusión práctica en la conducta diaria,³⁵⁰ lo que implica que el hombre sabio es el hombre que realiza el bien, y el ignorante, el que actúa mal.³⁵¹ En este caso, pareciera que acción y contemplación están íntimamente unidas. No obstante, si reflexión y sabiduría son la fuente de las

³⁵⁰ Platón, *Menón*, o de la virtud, Madrid, Aguilar, 1977, 89a.

³⁵¹ Pieper, Josef, “El ocio y la vida intelectual”, *Lo académico, el funcionario y el sofista*, cap. II, Madrid, Rialp, 1998, pp. 171 y ss.

acciones buenas, entonces se entiende que para Sócrates el hombre de reflexión tiene una primacía sobre el hombre que realiza una labor puramente física (o práctica, como diríamos hoy). La reflexión precede a la acción, como guía y como justificación: el que hace bien las cosas sabe —según Sócrates— necesariamente por qué.

Por otro lado, Platón, discípulo de Sócrates, hace énfasis en el desprecio al trabajo. El objeto del hombre en su vida es la contemplación, y aquel que logre deshacerse del cuerpo (dominándolo a través de la razón) mirará sin dificultad y esfuerzo las ideas eternas.³⁵² Esto es el sentido de *catarsis*: contemplación por purificación de lo material y corporal.³⁵³ Cuando se enfrenta y contrapone el cuerpo al espíritu, como lo hace Platón, se diferencia también entre funciones o tareas físicas y espirituales, y como las espirituales son las propias del hombre y los dioses, entonces pierde validez la actividad física frente a la espiritual.³⁵⁴ El problema del trabajo es comentado por Platón en su obra sobre la República, en donde el trabajo es entendido sólo como aquello necesario para la subsistencia física del hombre. Allí mismo distribuye Platón las actividades según las habilidades de cada cual (esto se deriva del concepto de justicia platónico: a cada cual lo suyo), y la actividad suprema, la de gobernar, le corresponde al hombre de reflexión por excelencia: el filósofo.³⁵⁵

El tercer gran filósofo de la Grecia antigua, Aristóteles,³⁵⁶ define la actividad divina como pura reflexión de sí mismo, y la erige como paradigma de actividad *sine qua non*; porque es reflexión que no tiene aparejado el esfuerzo o la pena que depara en el hombre los problemas para pensar acertadamente.³⁵⁷ El trabajo, que pareciera ser la actividad por la cual el hombre se emancipa

³⁵² Platón, *Fedro, o de la belleza*, Madrid, Aguilar, 1977, 246a.

³⁵³ *Ibidem*, 276e.

³⁵⁴ Platón, *Alcibiades, o de la naturaleza del hombre*, Madrid, Aguilar, 1977, 134a.

³⁵⁵ Platón, *República, o de la justicia*, Madrid, Aguilar, 1977, 544a y ss.

³⁵⁶ Aristóteles, *Metafísica, cii*.

³⁵⁷ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, Madrid, Aguilar, 1977, 1174a.

de la materia, por cuanto la domina y subordina a sus intereses, representa en realidad para Aristóteles nuestra prisión en la naturaleza. La explicación reside en que cualquier actividad que aleje al hombre de la contemplación lo envilece, porque lo distrae de su actividad propia según su diferencia específica (es decir, ser racional). La forma de vida que enaltece al hombre es la de la contemplación, y en esto reside también la virtud ética suprema.³⁵⁸

De esta postura filosófica griega surge el antagonismo entre acción y contemplación, trabajo espiritual y trabajo físico, antagonismo que mitigará la doctrina cristiana a lo largo de su historia gracias a la regla monacal promulgada por san Benito de Nursia³⁵⁹ en siglo VI: *ora et labora*. De esta manera, la vida bienaventurada en la tierra será producto de la unión del trabajo y la oración.

XXIII. EDAD MEDIA

Para hablar del sentido del trabajo y descanso en la Edad Media hay que recordar que en aquel entonces no existía una división entre lo sagrado y lo profano. El hombre dotaba de sentido a su vida a partir de una visión religiosa del mundo, especialmente la que profesaba el cristianismo.

Primero; hay que destacar la íntima relación entre religión, trabajo y descanso.³⁶⁰ Segundo: para entender esta relación es necesario hablar del auténtico sentido de la fiesta.³⁶¹ El sentido de la fiesta estaba dado con relación al trabajo y al culto religioso. Las únicas interrupciones de las labores se justificaban por la celebración de los ritos sagrados. Celebrar una fiesta (religiosa por

³⁵⁸ *Ibidem*, capítulo X.

³⁵⁹ Faust, Ulrich, “Benediktiner”, en Dinzelbacher, Peter y Lester, Hogg, James (comps.), *Kulturgeschichte der christlichen Orden*, Stuttgart, Kröner Verlag, 1997, pp. 67-116.

³⁶⁰ Descanso nuevamente entendido como el precursor de nuestro tiempo libre.

³⁶¹ Pieper, Josef, *Una teoría de la fiesta*, cap. I, Madrid, Rialp, 1974, pp. 11 y ss.

autonomasia) era recordar o ratificar el sentido profundo de la vida; esto es, la relación del individuo con el todo (natural, social y divino), su conformidad y armonía con el universo.

De esta manera, los babilonios distinguían los días *fastos* de los *ne-fastos*,³⁶² los días de trabajo (actividad humana) de los de fiesta y descanso. Entre ellos figuraba el *Shabbatum*, de donde se derivó el *Sabat*, y que los judíos dotarían de un valor religioso y moral, incluyendo la caridad y la bondad hacia los animales de trabajo.³⁶³

Gracias a la fiesta, coincidían religión y trabajo a través de la unión en el todo y el sacrificio u ofrenda.³⁶⁴ Por un lado, el trabajo representaba el esfuerzo diario necesario para ganarse la vida; esfuerzo empeñado en labor conjunta. Por otro lado, la religión expresaba la necesidad de vivir trascendiendo la individualidad (entendida como el aquí y ahora, *hic et nunc*), allegándose la compañía del prójimo a través del vínculo con lo absoluto. La fiesta sagrada manifestaba la importancia de la vida compartida dentro de la religión y el trabajo, porque ambos obligaban a reconocer la incapacidad natural del hombre para subsistir individual o solitariamente; ambos establecían el vínculo con lo otro, con Dios o nuestro prójimo. Y si bien ambos proveían de conciencia de límites, sólo la fiesta sagrada proporcionaba la conciencia de la trascendencia, porque era el tiempo dedicado a la contemplación (reflexión) de lo creado o realizado en el esfuerzo compartido, en la labor conjunta. Su símbolo, la ofrenda, unía el sentido profano y el religioso, el del trabajo y su fruto.

Las primeras fiestas judías, de origen cananeo, fueron fiestas agrícolas sin fecha determinada y vinculadas al término de un ciclo de trabajo. Si bien se asociaron más tarde a hechos históricos, como la salida del cautiverio egipcio (1220 a.

³⁶² McCall, H., "Mesopotamische Mythen", *Mythen der Alter Kulturen*, Stuttgart, Reclam, 1987.

³⁶³ Rendtorff, R., *Israels Glaube in der Geschichte*, München, Beck, 1989.

³⁶⁴ Ciertamente, hay una diferencia entre sacrificio y ofrenda, a saber: aquella que corresponde a la establecida por René Girard (*El chivo expiatorio*) y Marcel Maus (*El don*), respectivamente. Aquí esta diferencia no tiene relevancia.

C.),³⁶⁵ siempre conservaron su relación con el trabajo: la fiesta de los ázimos³⁶⁶ coincidía con la recolección de la cebada; el Pentecostés³⁶⁷ (“cincuenta días después de la anterior”) coincidía con la recolección del trigo; la fiesta de los tabernáculos,³⁶⁸ con la vendimia, etcétera.

La esencia del día feriado (o día de fiesta) consiste en el sometimiento voluntario del tiempo profano (del aquí y ahora) a la contemplación divina. Lo que significa renuncia al yo y sus mezquinas necesidades para optar por algo otro superior: tiempo de contemplación, tiempo empleado en algo no utilitario (o de valor pragmático), pero esencial para el destino humano. Tiempo para la transformación espiritual del trabajador en contemplación.

De esta idea nace la regla de san Benito de Nursia *ora et labora*,³⁶⁹ para imponer la unión inexorable de trabajo y contemplación, para sustraer momentos y espacios a la necesidad humana, para encontrar otra finalidad que el puro provecho material: tiempo y espacio (fiestas y templos) más allá del hombre, con otra finalidad que su satisfacción individual, material, por tanto, dedicado al culto divino. Un punto culminante de toda festividad es la presentación de las ofrendas; punto de convergencia del fruto laboral y la devoción espiritual. Las ofrendas religiosas significan inmolar el trabajo y sustento humano a Dios. Todas las sociedades evalúan los productos del trabajo frente a Dios, mostrando con esto que no sólo sirven al hombre, a sus necesidades básicas, sino también a su vínculo espiritual con lo divino. La ofrenda religiosa representa el sacrificio de lo útil a lo contemplativo,³⁷⁰ con

³⁶⁵ La Pascua, relacionada con el cambio de pastos para el ganado, y, por eso, desde el principio, una fiesta relacionada con la migración permanente del pueblo judío. Véase *Reklams Bibelllexikon*, Stuttgart, 1992.

³⁶⁶ *Reklams Bibelllexikon*, cit., pp. 145-147.

³⁶⁷ *Idem*.

³⁶⁸ *Idem*.

³⁶⁹ Faust, Ulrich, “Benediktiner”, cit., pp. 67-116.

³⁷⁰ En este sentido, el pan y el vino (símbolo del sustento básico del hombre) son consagrados por el cristianismo para convertirse en la razón de la alianza o comunión del hombre con Dios.

el fin de santificar la pena y el esfuerzo del trabajo, de dotarlo de una dimensión superior a la corporal, de sentido trascendente, de relación con lo sagrado.

Todo trabajo implica necesariamente esfuerzo y pena,³⁷¹ indispensable para el espíritu religioso del hombre, porque gracias al trabajo gana el hombre conciencia de su insuficiencia para crear cuanto hay: naturaleza, fuente de vida, de sustento y contemplación. El esfuerzo y pena del trabajo tienen una dimensión religiosa que acerca al hombre a Dios, cuando a través de él conoce sus límites y carencias, a la vez que la necesidad de incluir al prójimo en su vida y supervivencia. Lo que en última instancia constituye la esencia de toda religión: reconocer que la vida no es un logro individual, sino que proviene de otro.

Hoy día puede surgir la duda sobre si desaparecerá la dimensión religiosa del trabajo cuando el esfuerzo y la pena del trabajo lo absorba la técnica. Curiosamente, la crítica más acérrima contra la religión nace en la era industrial; cuando el hombre desarrolla la ciencia y la técnica para simplificar el esfuerzo en el trabajo.³⁷² Entonces, pareciera que, a mayor seguridad sobre la supervivencia, menor pena y esfuerzo en el trabajo, y a menor pena y esfuerzo en el trabajo, mayor conciencia de poderío. Pareciera también que esta conciencia de poderío anula la noción de límites, conciencia de muerte y necesidad de Dios. Cuando el hombre se siente ilimitado y poderoso gracias al desarrollo de la técnica, no sólo no necesita más de Dios, sino que prácticamente no necesita más de nadie.³⁷³

El resultado actual de la pérdida del sentido religioso de la vida en el trabajo es la *mitificación del trabajo*, o sea, la transformación del trabajo en objeto de culto: no más vinculado con la religión, sino erigido en religión. Y, evidentemente, anular el es-

³⁷¹ Génesis, 3, 17-20.

³⁷² Lehner, F. y Schmid, J., *Technik, Arbeit, Betrib, Gesellschaft*, Oplade, Leske+Budrich, 1992.

³⁷³ Dessauer, F., *Streit um die Technik*, Frankfurt am Main, Josef Knecht, 1956.

fuerzo laboral aumenta la idea de poder vía desarrollo tecnológico. ¿Qué ocurre cuando el trabajo deviene objeto de culto y no preparación para el culto?³⁷⁴ Ocurre que el trabajo demanda para sí el rango de idea directriz, rectora de la vida humana tanto en lo individual como en lo social y político. Cuando el trabajo ocupa el lugar de lo sagrado, la exigencia vital es la de un rendimiento cada vez mayor en la actividad laboral. Ciertamente, la entrega total al trabajo ha tenido un carácter religioso, especie de nueva ley para las relaciones humanas, clave del cielo fraternal.³⁷⁵ En cierta forma, esto no es nuevo: nada une más que el esfuerzo común para un mismo afán.³⁷⁶ Y en la religión, el trabajo no ha tenido tampoco otro sentido: la comunidad entre los hombres surge por una misma vocación: la de servir a Dios. Esta tarea es el sentido último de la fraternidad religiosa. Pero cuando el trabajo deviene religión, entonces deviene “idolatría”: se suplanta el objeto primigenio de culto religioso (es decir, Dios) por algo distinto que pretende desempeñar su papel.

En este sentido religioso de idolatría, se usurpa el lugar de lo absoluto para amar al trabajo *sub specie divinum* y al prójimo sólo en la medida de su rendimiento laboral.³⁷⁷

XXIV. MODERNISMO E ILUSTRACIÓN

En el modernismo, y principalmente en la Ilustración, surge la idea generalizada de que cada cual posee un derecho a ser respetado o considerado individualmente, es decir, considerado en sus derechos subjetivos. A primera vista, esto puede no producir asombro alguno, pero revela la cristalización del concepto de per-

³⁷⁴ Leñero Perez, J., *El tema del trabajo en las religiones*, Madrid, Aguilar, 1959, p. 17.

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 25.

³⁷⁶ Ortega y Gasset diría que la unidad entre los hombres la da cualquier tarea en común. Véase Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid, Revista de Occidente, 1930.

³⁷⁷ Leñero Pérez, J., *El tema del trabajo...*, *cit.*

sona, característica del modernismo.³⁷⁸ Precisamente por esta razón se puede afirmar que a partir de ahora sí comienza a gestarse la noción de tiempo libre contemporánea, porque el mismo concepto de tiempo libre presupone el de persona, capaz de hacer uso del tiempo según su propio arbitrio. Al concepto liberal de persona subyacen dos postulados metafísicos: la libertad y el derecho natural inalienable de cada ser humano.³⁷⁹ Como se verá, estos dos postulados conducen a una visión contradictoria del hombre desde la perspectiva de la Ilustración.

XXV. LAS PARADOJAS DE LA LIBERTAD

Las paradojas de nuestro régimen derivan de los ideales de la Revolución francesa, que estableció tres valores básicos: *égalité, liberté y fraternité*. Los dos primeros se implican mutuamente, y el tercero es su catalizador. Todo hombre tiene el derecho a ser libre, porque todos los hombres son iguales por naturaleza.³⁸⁰ Y la naturaleza se rige por leyes estrictas que tanto valen para este como para aquel otro. De esta manera, la igualdad y el derecho a la libertad se encuentran fundamentados, para la Ilustración, en la legalidad mecánica y uniforme con que es regida la naturaleza toda.³⁸¹ Si los

³⁷⁸ Esta sería la idea de, por ejemplo, Georg Simmel expuesta en su ensayo “Das Individuum und die Freiheit”.

³⁷⁹ La noción de persona se fermenta en el modernismo e Ilustración, aunque el filósofo alemán Theo Kobusch haya demostrado que el proceso comienza en y gracias a la alta Edad Media. *Cfr.* Kobusch, Theo, *Die Entdeckung der Person*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.

³⁸⁰ Cassirer, Ernst, “El mito del Estado”, *El renacimiento del estoicismo y las teorías del ius-naturalismo del Estado*, cap. XIII, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, pp. 193-208. A manera de ejemplo, tomemos el siguiente párrafo de la Declaración de Derechos del Buen Pueblo de Virginia 1776 de los norteamericanos: “Nosotros consideramos que todos los hombres han sido creados iguales, que el creador a dotado a todos de derechos inalienables, dentro de los cuales está el derecho a la vida, el derecho a la libertad y a la felicidad”.

³⁸¹ La ley de la sociedad es, evidentemente, ley jurídica; pero si tiene sustento natural, entonces emparenta con la ley científica. *Cfr.* Kearney, Hugh, *Orígenes*

derechos inalienables de los hombres son producto de la legalidad natural, no habrá lugar para el hombre histórico, producto de su propio devenir. Antes que historia, el hombre es para los ilustrados naturaleza. Y si el hombre, en el decurso del tiempo, se ha opuesto a la naturaleza, es porque —se dice— la sociedad y la cultura lo han pervertido.³⁸² Por eso hay que cambiar las perversas estructuras sociales para que la condición humana de nuevo florezca por sí sola.³⁸³ En este tenor, Johann Gottfried Herder afirmaba que el hombre es ciertamente impío, pero la naturaleza humana pura: la consigna era humanizar al hombre por las artes y las ciencias.³⁸⁴ Entonces, regresar al hombre primitivo de Rousseau significaba guiarse por un imperativo de comportamiento que compeliere a los hombres a dejarse conducir por su naturaleza universal.³⁸⁵

Sin embargo, surge la siguiente pregunta: si el fundamento de la libertad es la igualdad entre los hombres, debido a una única naturaleza humana universalmente compartida, ¿cómo se puede aspirar al mismo tiempo a la individualidad y particularidad? Porque si el derecho a la libertad es el derecho a la expresión de una voluntad individual, ¿cómo puede aquello que hace posible la individualidad (es decir, la expresión libre de la voluntad) fundarse y conservar la igualdad universal? La respuesta presupuso un nuevo orden social, donde fuera posible

de la ciencia moderna, 1500-1700, caps. V y VI, “El mundo como máquina”, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1970, pp. 141-149 y 187-196.

³⁸² Para Rousseau, el origen de la propiedad privada marca el comienzo de la sociedad civil y a la vez el origen de la desigualdad entre los hombres. Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre la desigualdad*, p. 207.

³⁸³ Volver a la naturaleza, u hombre primitivo, no es volver a la selva a “vivir entre los osos y alimentarse de bellotas”. El sentido no es físico, sino metafísico; esto es, volver a vivir desde la condición natural del hombre que no conoce desigualdad porque ésta es universal e igual para todos. Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre la desigualdad*, p. 245.

³⁸⁴ Herder, Johann, *Gottfried, Briefe zu Beförderung der Humanität. Deutsche*, Frankfurt am Main, Klassiker, 1999.

³⁸⁵ Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio*, cap. IV, México, UNAM, 1980, pp. 173 y 215.

la igualdad y el derecho a la libertad, dejando a su libre curso la naturaleza humana universal, sin intervención reguladora del Estado. Sobre este supuesto pudo afirmarse sin temor alguno el *laissez faire*.

Pero, frente a las flagrantes diferencias humanas, el peligro en el ejercicio de la libertad residía en que ésta conduciría a lo contrario de aquello que la posibilitó, a saber: a la desigualdad. ¿Quién podía asegurar que el más dotado no sometería al imbecil, o el fuerte al débil, o los osados a los pusilánimes, etcétera? La respuesta se hallaba en el tercer principio asentado por la Revolución francesa: la fraternidad. Por la fraternidad se aseguraba la renuncia voluntaria al sometimiento del más débil, con el fin de que los hombres pudieran finalmente coexistir como iguales, ejerciendo los mismos derechos. Esto implicaba una jerarquía de valores donde la fraternidad estuviera a la base de la igualdad, y no lo contrario: la igualdad posibilitando la fraternidad. Consecuentemente, los hombres serían iguales gracias al ejercicio de la fraternidad y no por compartir una misma naturaleza. La igualdad, que pretendía fundamentar el derecho a la libertad, terminaría cediendo su lugar a la fraternidad y tolerando la diferencia y desigualdad producto del ejercicio de la libertad.

¿Qué consecuencias acarreó esto? Por lo menos dos: primero, si toda libertad promueve desigualdad, entonces el derecho a la libertad no puede fundarse en la igualdad natural. Y, segundo, si se desea preservar la igualdad, entonces el *tiempo libre* (como ejercicio de la libertad) devendría una amenaza al interés común (a la igualdad y fraternidad). Paralelamente, es necesario considerar que los valores de la Revolución francesa acompañaron a los principios de la economía capitalista.³⁸⁶ La libre competencia encontró su fundamento en la igualdad y derecho a libertad de todos los hombres:³⁸⁷ por ejemplo, la división del trabajo se ex-

³⁸⁶ Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Manifiesto del Partido Comunista. Burgueses y proletarios*, Moscú, Progreso, 1971, pp. 19-39.

³⁸⁷ Stuart Mill, John, *On Liberty*, Taylor and Francis, 1999, cap. III.

plicó como ejercicio del derecho a la libertad, entendida como derecho a desarrollo individual.³⁸⁸

En una sociedad humanizada por el ejercicio de los valores libertad e individualidad, el problema sería hacer converger los intereses particulares en una armonía global, general, común; en crear una voluntad colectiva o concertar un contrato social. La ética utilitarista capitalista de Jeremías Bentham, y sobre todo de John Stuart Mill, afirmarían que el mayor bien moral era aquel que servía al mayor número de personas. Desde esta perspectiva, se deduce que el ejercicio de la libertad sólo se justifica en aras del bien común,³⁸⁹ y segundo, que ninguna expresión individual puede contravenir el orden público.³⁹⁰ De tal forma que *tiempo libre* no representará el tiempo de libertad para el desarrollo individual, sino únicamente el tiempo libre de trabajo asalariado. Este nuevo concepto de *libertad individual*, característico de la sociedad capitalista, fue denunciado por Karl Marx en *El capital* como una estrategia para la explotación laboral.³⁹¹

No se olvide que la concepción de persona y libertad individual de la Ilustración se dirigió, principalmente, en contra de cualquier sistema absolutista, liberando a los hombres de los privilegios políticos de una clase. Sin embargo, los privilegios no desaparecieron, sino que se extendieron y se convirtieron en

³⁸⁸ Stuart Mill, John, *Principios de economía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 804-814 (lib. V, “Sobre la influencia del gobierno”; cap. XI, “De los fundamentos y límites del principio del *laissez-faire* o no intervención”).

³⁸⁹ Lo que contradice la visión de hombre libre del mismo J. S. Mill, así como el mismo sentido de libertad acuñado en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. El artículo cuarto de esta Declaración, del 26 de agosto de 1789, dice: “La libertad consiste en poder hacer todo aquello que no perjudique a otro: por eso, el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre no tiene otros límites que los de garantizar a los demás miembros de la sociedad el goce de estos mismos derechos. Tales límites sólo pueden ser determinados por la ley”.

³⁹⁰ Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, cap. I, pp. 7 y 18.

³⁹¹ Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Ersten Band: Ware und Geld*, Berlin, Teil V, Digitale Bibliothek, 1999, pp. 750 y ss.

privilegios comerciales, en anquilosadas estructuras gremiales y deberes serviles de la población campesina e industrial. La *libre* competencia descubrió la desigualdad de oportunidades, mientras que la división del trabajo redujo a los hombres a sus diferencias más profundas, justificando la opresión y explotación de unos por otros.

La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, y su generalización posterior a todos los hombres, abarcó también a la disposición y distribución del tiempo: el derecho a la libertad individual se entendió como derecho al tiempo libre. Jean-Jacques Rousseau lo expresó así:

Decís que conocéis lo que vale el tiempo, y no lo queréis perder, y no echáis de ver que más se pierde usándole mal que no empleándole, y que más lejos está de la sabiduría un niño mal instruido que uno que no lo está nada. Os asustáis al ver que pierde sus primeros años sin hacer nada. ¿Cómo? ¿No es nada el ser feliz? ¿No es nada que pueda saltar, correr y jugar todo el día? Jamás en su vida estará más ocupado. Platón, en su República, que tan austera se considera, educa a los niños en fiestas, juegos, cánticos y pasatiempos; cuando les ha enseñado a divertirse bien, parece que ya lo tiene todo terminado; y Séneca, hablando de la antigua juventud romana, dice que siempre estaba en pie, y que jamás les enseñaba nada que no pudieran permanecer en pie. Cuando la juventud llegaba a la edad viril, ¿perdía algo con esa actitud, con esa aparente ociosidad? ¿Qué diríais de uno que por aprovechar toda la vida no quisiera dormir? Seguro que diríais que carece de sensatez, que no goza del tiempo que se le ofrece, y que por evitar el sueño se da prisa para alcanzar la muerte. Debéis pensar que aquí sucede lo mismo, y que la infancia es el sueño de la razón.³⁹²

Tiempo libre es tiempo para ser feliz; para hacer uso de la libertad y alcanzar la felicidad personal. Con esto se dio un paso decisivo para deslindar lo sagrado de lo profano; el tiempo que no estaba ocupado por las obligaciones laborales dejó de incluir-

³⁹² Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio*, cit., pp. 115 y 116.

se en el tiempo de las obligaciones religiosas. Si en la Edad Media el tiempo de descanso era inmolado a Dios, en el modernismo e Ilustración el tiempo libre fue ofrecido completamente al individuo. Pero lo que quedaba a finales del siglo XIX del valor *libertad* era simplemente una gana de diferenciarse uno de los demás a través de la moda y el consumo, situación que llegó a extremos ridículos, como ya en la Florencia renacentista, donde nació propiamente la moda del vestido, cuando cada cual buscó destacar su individualidad a través de la forma distinta de llevar la vestimenta.³⁹³

XXVI. TIEMPO LIBRE EN LA ERA DE LA INDUSTRIALIZACIÓN

La época de la industrialización es la época de la ética del trabajo y del tiempo libre. En esta época surge por vez primera la expresión *tiempo libre* como tal, y no del ámbito de la filosofía o de la política, como podría pensarse, sino de la pedagogía. Fueron Friedrich Fröbel y Johann Heinrich Pestalozzi los primeros que reflexionaron sobre la necesidad de organizar el tiempo libre de los niños.³⁹⁴ Por tiempo libre se referían simplemente a las horas libres de obligaciones escolares y que debían ser utilizadas —según ellos— en el aprendizaje de la doctrina cristiana. Aunque con esto escasamente puede pensarse en una revolución en la concepción del tiempo libre, sí puede apreciarse el interés por no dejarlo a la deriva o al arbitrio individual. Todo tiempo tiene sentido social productivo, y

³⁹³ Simmel, Georg, *Das Individuum und die Freiheit*, Berlín, Klaus Wagenbach Verlag, 1986, p. 271.

³⁹⁴ Fröbel, por ejemplo, distinguió los distintos procesos cognitivos del infante e introdujo el concepto de “trabajo libre”, que tenía al juego como herramienta pedagógica. Los párvulos aprenderían jugando de mejor manera que a través de la imposición autoritaria de padres o tutores. Las actividades diseñadas en su “jardín de la niñez” (*Kindergarten*) incluían el cantar, bailar, jugar y la jardinería. Todas serían actividades de autodirección y autoformación. Cfr. Fröbel, Friedrich y Wilhelm, August, *Menschenziehung*, disponible en: <http://www.froebelverein-keilhau.de/downloads/diemenschenziehung.pdf>.

por eso tiene que ser encauzado al bienestar general. La época industrial se caracteriza por reglamentar no sólo el tiempo de labor, sino también el de ocio.

La industrialización de la producción conllevó una revolución social en la forma de laborar y entender el tiempo libre, porque significó ante todo la producción mecanizada de los bienes de consumo; esto es, un nuevo ritmo de trabajo al compás de la técnica maquinaria, una jornada de dieciocho horas que absorbía la vida entera del trabajador y, sobre todo, una división o especialización del trabajo, que hacía perder de vista el sentido del proceso de producción. La revolución se efectuó del taller a la fábrica, de la manufactura familiar a la producción en masa, del ejercicio de un oficio al cumplimiento de un proceso fragmentado en la producción global. Desaparecen lentamente los tejedores, los herreros, los tintoreros, y surge el nuevo ente social: el obrero, sin importar la producción a la que se dedique. El desempleo —hasta entonces prácticamente desconocido— crea una nueva forma de pobreza caracterizada por la mendicidad. Las fábricas pueblan rápidamente las ciudades con nuevos barrios exclusivos de los obreros, tipo *guetos*.³⁹⁵ Y, sobre todo, surge la justificación teórica de las formas de producción; esto es, nace la ideología.³⁹⁶

³⁹⁵ Hobsbawm, Eric John, *La era del capitalismo*, Madrid, Guadarrama, 1977, pp. 58-90 (parte III, cap. 12, “Ciudad, industria y clase obrera”). Y sobre la urbanización del siglo XIX, y la formación de guetos o barrios exclusivos de trabajadores, se pueden consultar los estudios de Ferdinand Tönnies acerca de la diferencia entre comunidad y sociedad (*Gemeinschaft und Gesellschaft*), que corresponde a la diferencia entre sociedades tradicionales y modernas o entre sociedades tradicionales y sociedades capitalistas o comerciales.

³⁹⁶ Me refiero a “ideología” en el sentido marxista de la palabra. Para Marx, “ideología” puede tener dos sentidos: primero, el de falsa conciencia, o sea, ideología como producto de una clase que quiere imponer su visión del mundo como universalmente válida, no obstante que sólo representa sus intereses particulares, y segundo, la correspondencia y mutua dependencia entre las ideas morales, religiosas, políticas, etcétera, y las relaciones de producción en un contexto histórico, político, social determinado. Cfr. Marx, K., *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Berlín, Dietz Verlag, 1965, y *Die deutsche Ideologie*, MEGA, 1965.

Según Max Weber,³⁹⁷ la ética protestante inspiró el espíritu del capitalismo. Bajo el principio *el trabajo santifica*,³⁹⁸ se obligó a los vagabundos a tomar una actividad laboral, así como a familias enteras a trabajar en las fábricas hasta dieciocho horas diarias. El origen de esta actitud está en la Reforma protestante: para Martín Lutero, oficio era destino divino. Dios había conferido una vocación a cada quien a través de la cual cumpliría su misión personal en este mundo.³⁹⁹ La división del trabajo correspondía con las dotes particulares y, sobre todo, a la voluntad de servir a Dios y al prójimo. Claro que, según esta idea, todo trabajo sería igualmente valioso, y cualquier inconformidad frente al oficio asignado representaría una afrenta a Dios mismo.

De poco, o muy poco, pueden servir estas ideas para impulsar el capitalismo. Por eso, Weber se refiere principalmente al protestantismo calvinista y a las sectas puritanas (cuáqueros, bautistas, menonitas, hugonotes, etcétera). Calvino radicalizó la visión luterana de la religión y de las tareas laborales. Primero: para Calvino juega un papel primordial el orden terreno preestablecido por Dios; pero, además, lo importante es que la tierra es el lugar donde tiene que ser erigido el reino de Dios. Esto sucederá por el hombre y por el ejercicio de su trabajo. El trabajo es condición de posibilidad para que el mundo sea, en sentido religioso, habitable. Sólo por el trabajo se erige el reino de Dios en la tierra. Segundo: todos los hombres están predestinados por Dios a salvarse o condenarse, sin importar sus actos. Igual si uno lle-

³⁹⁷ Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Mohn, Gütersloher Verlaghaus, 1991, p. 66.

³⁹⁸ En su trabajo *Arbeiter und Intellektueller*, Joseph Dietzgen afirma lo siguiente: “Trabajo es el Mesías salvador en este tiempo. En el mejoramiento del trabajo se encuentra la riqueza que ningún otro Salvador puede ofrecer”. Dietzgen, Joseph, “Arbeiter Intellektueller”, en Pannekoek, Anton y Dietzgen, Joseph, *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit: eine abermalige Kritik der reinen und praktischen Vernunft*, Berlin, Deutschen Akademie der Wissenschaft der DDR, 1955.

³⁹⁹ Kuchenbrod, Matthias, *Unternehmerethos und Asketischer Protestantismus-Max Weber*, disponible en: <http://www.uni-bamberg.de/~ba5sgl/lehre/ws9596/kuck/webtit2.htm>.

va una vida ascética o lujuriosa, la decisión sobre el destino final ya ha sido tomada. Si ante esta situación determinista los fieles calvinistas no se decidieron mejor por el desenfreno, es algo que Weber explica apelando al espíritu religioso que predominaba en esa época, y que era la fuente principal de sentido para la vida entera. Por lo mismo, la preocupación principal del hombre era indagar su destino final.⁴⁰⁰ Pero ¿cómo puede uno indagar con certeza si está incluido entre los elegidos a salvarse o a condenarse al fuego eterno? El conocimiento escatológico es privilegio de la omnisciencia divina; el hombre sólo puede tener una certeza aproximada cumpliendo sus obligaciones religiosas, dentro de las que se encuentran el cumplimiento vocacional entendido como ejercicio laboral. El éxito o fracaso en el cumplimiento de los deberes laborales ofrecería indicios acerca de la sentencia a salvarse o maldecirse. Como el trabajo produce riqueza, el hombre de éxito acumulará más riqueza que el fracasado. Entonces, el empeño en el trabajo y la riqueza resultante mostrarán al hombre salvo y temeroso de Dios. Y algo más: la riqueza no iba a servir para el derroche en una vida de molicie y comodidad, sino simplemente como muestra del apego al deber y la salvación.

A primera vista resultan obvias las ventajas para el desarrollo capitalista que tienen los calvinistas frente a los luteranos: si la realización vocacional para Lutero residía en el simple ejercicio de una profesión u oficio, para Calvino no bastaba con trabajar, sino con alcanzar el éxito en forma de riqueza material. Si la actitud luterana demandaba mansa entrega a las circunstancias heredadas (es decir, ejercer el oficio de los padres), Calvino exigía la superación permanente. Y otra ventaja más importante: el trabajo en sí no era tenido por valioso, sino sólo unido a la riqueza resultante. Riqueza no derrochada, sino siempre acumulada para, a partir de ella, producir más. Los calvinistas ejercían su oficio con espíritu religioso y detentaban la riqueza como un

⁴⁰⁰ Guttandin, Friedhelm, *Einführung in die "Protestantische Ethik" Max Webers*, Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 1998, pp. 138 y ss.

símbolo del favor divino.⁴⁰¹ Así, la actividad remunerada obtenía un valor religioso y social superior al de cualquier otra, e impondría de aquí en adelante una distinción entre actividades útiles (o remuneradas) y actividades irrelevantes (o no remuneradas).⁴⁰²

Según Weber, la actividad laboral capitalista no simplemente traza al *homo oeconomicus*, que busca optimizar sus utilidades personales sino, además, un nuevo *ethos*, que encuentra en el quehacer económico satisfacción moral y sentido religioso a la vida. Por tanto, este *homo oeconomicus* no se deja dilucidar desde el instinto de avaricia o rapiña, si bien Weber llamó a este nuevo *ethos* “filosofía del avaro”.⁴⁰³ Y aunque ciertamente siempre han existido avaros y codiciosos, nunca antes habían contado con una justificación moral de su conducta.

Haciendo a un lado las objeciones que se le han presentado a Max Weber,⁴⁰⁴ hay que reconocer que este es un buen comienzo del desarrollo de una economía capitalista o, mejor aún, de la formación de un espíritu capitalista. Pero lo más importante para el presente tema es la relevancia moral que obtiene el trabajo y su transferencia a la concepción del tiempo libre: los calvinistas negaron cualquier relación sana con las cosas mundanas y prohibieron el gozo de cualquier otra actividad, como música, bebida, sexo, etcétera.

Por otro lado, el siglo de la industrialización es también el de los grandes inventos técnicos. Anteriormente, el tiempo natural del hombre estaba regido por el movimiento de la Tierra alrede-

⁴⁰¹ La “doctrina” del destino manifiesto de los norteamericanos tiene aquí sus raíces.

⁴⁰² A partir de esta idea, la diversión, el juego, y también el trabajo doméstico, perderán valor en la ética protestante.

⁴⁰³ Véase especialmente “Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie”, Bd. I., en Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen, 1988, p. 348.

⁴⁰⁴ Guttandin, Friedhelm, *Einführung in die „Protestantische Ethik“ Max Webers*, Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 1998, pp. 175-180. Y *cfr.* Lehmann, Hartmut, *Max Webers Protestantische Ethik: Beiträge aus der Sicht eines Historikers*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1996, pp. 20 y ss.

dor del sol, del día y de la noche, del ir y venir de la marea, del crecimiento de los frutos del campo, del frío y calor de los meses del año, etcétera. La oscuridad reducía sustancialmente la actividad del hombre como hoy día no es posible imaginar. Trabajar a la luz de una vela o del fuego de la chimenea era prácticamente imposible. Además, los veladores de la ciudad cerraban sus puertas al comienzo de la noche debido a los peligros de la oscuridad, quedando los hombres reducidos a sus cuatro paredes. Pero a partir del siglo XIX se inicia la lenta emancipación del ritmo de la naturaleza gracias a la técnica. En 1850 comienza a introducirse el alumbrado en las calles de las grandes ciudades. Gas y electricidad equipan a principios del siglo XIX las casas de los pudientes en forma de luz artificial y calefacción, prolongando la comodidad de sus días. También a partir del siglo XIX se multiplica la presencia de relojes en las iglesias, en los muros oficiales y en las bolsas del chaleco o del pantalón. El tamaño y precisión en la medida del tiempo de los nuevos relojes determinó que el tiempo fuera equivalente al tiempo mecánicamente medido. De esta forma, el tiempo podía fragmentarse, dividirse y organizarse más fácilmente.

Esto cambió necesariamente la percepción del tiempo.⁴⁰⁵ Las jornadas de trabajo no tuvieron que ser reducidas a la duración de la luz del día, sino pudieron ser establecidas por contrato. Y por contrato pudo ser también determinado el tiempo libre. Todo impedimento para cumplir puntualmente con la jornada de trabajo debía ser eliminado: si en el pasado el lugar de trabajo era el taller familiar o el campo tras la puerta, en las ciudades era necesario el transporte público para que la puntualidad en el trabajo fuera posible. Además del transporte público para ahorrar tiempo, fueron transformados usos y costumbres, que entorpecían la producción: la duración de la comida o la pausa para dormir la siesta, las tertulias de sobremesa o el paseo en compañía de los colegas, las visitas al templo o la asistencia

⁴⁰⁵ Elias, Norbet, *Über die Zeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984, pp. 51 y ss.

a niños y los enfermos, todo tenía que ser nuevamente definido. Una nueva concepción del tiempo exigía un nuevo control de la conducta o de la moral pública. Al final del siglo XIX existían en las fábricas tres turnos de trabajo; una jornada podía durar entre doce y catorce horas, y sólo se concedían dos horas de descanso durante la misma.

Ciertamente, este era el destino de la clase obrera; por otra parte, empresarios y comerciantes gozaban de nueve horas de trabajo en promedio y de disfrutar de tiempo libre. Tal vez por ello, alrededor de 1865 los diccionarios consignaron la palabra en sus páginas; a finales del siglo XIX fue un término usado en el mundo de la economía, y a principios del siglo XX es parte del caló popular. Los avances tecnológicos ayudaron a instituir por vez primera una vida nocturna, cuya justificación en tiempos de una estricta moral laboral era la formación cultural de los trasnochados: ballet, teatro, conciertos eran las posibles opciones. *Ocio para la cultura*; el mismo epígrafe de la antigüedad clásica. Pero ya a principios del siglo XVIII habían abierto las primeras *casas de café* (que hicieron famosas a ciudades como Viena y Francia), y que posteriormente, con el invento de la luz artificial, se convirtieron en clubes nocturnos con *Variété*. Esto despertó la conciencia de estructurar el tiempo de forma distinta, para que diera lugar a la otra vida, a la verdadera vida, a la vida nocturna. Noche y tiempo libre son desde entonces una pareja indisoluble y peligrosa, que esconden y descubren a la vez un espacio hurtado a la censura social.

El camino no fue fácil: la jornada de trabajo ascendía en promedio a 84 horas a la semana, es decir, catorce horas al día (de lunes a sábado); y aunque las primeras demandas laborales exigían jornadas de ocho horas diarias,⁴⁰⁶ los argumentos en su contra no se referían a problemas con la producción, sino a los

⁴⁰⁶ En México, la Constitución Política de 1917, en el artículo 123, estableció la jornada máxima de ocho horas, la indemnización por despido injustificado, el derecho de asociación y huelga de los obreros y la creación de normas en materia de previsión y seguridad social, disponible en: <http://www.stps.gob.mx/index2.htm>.

peligros de la holganza. Por eso, los sindicatos argumentaron que el tiempo de ocio sería usado en educación y recuperación de las fuerzas necesarias para continuar trabajando. Así fue como fundaron corporaciones sociales, culturales y deportivas para la organización del tiempo libre de los obreros. Al lado de las fábricas se construyeron campos deportivos o salones para los eventos sociales, dejando de esta manera claro que el tiempo libre existía sólo en función del trabajo.

Con esto se puede ver que reducir simplemente las horas de trabajo no garantizaba la existencia de un tiempo libre; antes bien, se corría el riesgo de convertirlo en *restos de tiempo*, sin estructura y sin posibilidad de empleo alguno. Las modificaciones debían ser no sólo cuantitativas, sino además cualitativas. Esto quiere decir que el tiempo libre precisa de tolerancia para el ejercicio de la libertad individual (en esto reside su gran diferencia frente al trabajo), y que la absoluta tolerancia nunca ha existido.

XXVII. DE LA ÉTICA DEL TRABAJO A LA ESTÉTICA DEL CONSUMO

En los siglos XIX y XX se continúa entendiendo el trabajo más allá del medio para asegurar la subsistencia: es la forma en que el hombre se define a sí mismo y al mundo.⁴⁰⁷ Las actividades laborales crean un acervo de múltiples experiencias, que le ayudan al hombre a desarrollar esquemas de valores,⁴⁰⁸ que a su vez determinan sus relaciones y su entendimiento de sí, de los demás y de su entorno natural. Por eso, en principio, el desarrollo del tiempo libre se dio en contraposición al trabajo. A continuación, expondré en cuatro puntos la forma en que se da actualmente esta contraposición:

⁴⁰⁷ Sea de mencionar a este respecto el estudio clásico de Friedrich Engels, *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, como ejemplo de ensayo que considera que el hombre es el producto de su trabajo.

⁴⁰⁸ Evidentemente, los valores se aprenden a lo largo de toda la vida; pero el trabajo es la experiencia más importante para definir y desarrollarlos.

- 1) El trabajo, entendido como obligación y responsabilidad impuesta por la sociedad, se vive como algo ajeno a los intereses personales⁴⁰⁹ (no obstante que satisface los intereses de la supervivencia personal), como una exigencia a renunciar a uno mismo por la imposición de una tarea de interés colectivo. En contraposición a esto, el tiempo libre será el tiempo dedicado exclusivamente a uno mismo; libre de obligaciones colectivas y libre para la organización personal.⁴¹⁰
- 2) El trabajo, entendido como la medida del rendimiento personal en la sociedad, se convierte en una actividad normativa de la vida a través de la cual se cumple con una obligación por la cual se obtiene integración y reconocimiento social. De tal modo que el rendimiento laboral unido al reconocimiento social decide lo que el individuo hace correcta o incorrectamente.⁴¹¹ En contraposición a esto, el tiempo libre será el tiempo libre-de enjuiciamiento social, el tiempo libre de normatividad, juicio o sanción.⁴¹²

⁴⁰⁹ A la pregunta: ¿Por qué trabaja usted? La mayoría de los mexicanos responden “para alimentar a la familia”, en segundo término, para tener dinero, y hasta el tercer lugar se esgrime como razón el satisfacer aspiraciones. Alducín, E., *Los valores de los mexicanos: México: entre la tradición y la modernidad*, México, Fomento Cultural Banamex, 1989, vol. I, pp. 242 y 243.

⁴¹⁰ La mayoría de los mexicanos piensan que debe haber un equilibrio entre la obligación y la diversión, para que las obligaciones no sofoquen a las diversiones. Pero ciertamente, para la mayoría hay que cumplir primero con la obligación para luego gozar de la diversión. Véase Alducín, E., *Los valores de los mexicanos. En busca de una esencia*, México, Fomento Cultural Banamex, 1993, vol. II, p. 130.

⁴¹¹ La característica principal de un buen trabajador para los mexicanos es la responsabilidad, aunque la motivación para trabajar sea la familia y no el progreso de la nación. Véase Alducín, E., *Los valores de los mexicanos...*, cit., p. 248.

⁴¹² Quedar fuera del juicio o sanción social no significa para el mexicano ejercer su voluntad individual. El mexicano es un ente gregario. Por eso, “al margen del juicio social” es quedar recluso en la vida familiar. El principal objetivo personal del mexicano es llevar una buena vida familiar. Véase Alducín, E., *Los valores de los mexicanos...*, cit., p. 42.

- 3) El trabajo, entendido como una actividad mediadora (entre la vida civilizada y el entorno natural),⁴¹³ determina a la vez la relación con la naturaleza.⁴¹⁴ En contraposición, el tiempo libre será el tiempo dedicado a re-definir las relaciones con el entorno, a retornar a lo natural. Esto, entendido de dos maneras: como el intento de volver a un estado primitivo de embrutecimiento o nula exigencia mental (sean drogas, televisión, consumo o Internet) o como el intento de volver a un estado a-culturizado, libre de las habituales convenciones sociales que permita una cultura alternativa.⁴¹⁵
- 4) Por último, el trabajo es aún una razón importante de la estructuración social, en la medida en que las relaciones sociales giran en torno a las relaciones de producción y son las responsables de la especialización y reconocimiento personal. De esta manera, los valores sociales y personales se estructuran a partir de la forma de producción. Sin embargo, actualmente es necesario preguntarse cómo se

⁴¹³ Hay una diferencia importante que se ha hecho con relación a la integración social a través del trabajo en el caso de México: en la Colonia, la estratificación social, y así mismo la división del trabajo, tenía como base las distintas castas, y sólo a partir de la industrialización del país (siglo XIX) se dividen los mexicanos en clases sociales. Véase González Hermosillo, F., “Estructura y movimientos sociales (1821-1880)”, en Cardoso, Ciro (coord.), *México en el siglo XIX*, México, Nueva Imagen, 1992, p. 230.

⁴¹⁴ El mexicano prefiere trabajar cooperando que compitiendo, lo que haría pensar que en el trabajo la socialización es más importante que el rendimiento individual. Aunque ciertamente existe una discrepancia cuando los mexicanos califican a un buen trabajador frente a un buen compañero de trabajo. En los años ochenta, se consideraba que por encima del valor “trabajar bien” se encontraba el valor “socializar bien”. Pero en los noventa se invirtieron las preferencias. Véase Alducín, E., *Los valores de los mexicanos...*, cit., p. 257. Y del mismo autor véase Alducín, E., *Los valores de los mexicanos...*, cit., p. 130.

⁴¹⁵ En este punto la escolaridad de los mexicanos juega un papel muy importante. Entre mayor es la escolaridad, mayor también el interés de definir las relaciones fuera de los usos o tradiciones. Véase Alducín, E., *Los valores de los mexicanos...*, cit., p. 120.

conceptúa y se modifica la idea del tiempo libre según las nuevas formas de consumo.⁴¹⁶

Si bien prevalece la opinión sobre el trabajo como razón del progreso, tanto de la sociedad como del individuo, se acepta también en nuestros días que puede convertirse en la razón de su estancamiento y destrucción. Haber llegado a entender al trabajo como sinónimo de progreso es el corolario de la trayectoria histórica occidental, que asume una idea lineal del tiempo, de ninguna manera universalmente válida.⁴¹⁷ El cambio de valores, producto de la renuncia a la ética del trabajo,⁴¹⁸ tiene su origen en el abandono de la actividad laboral como única promotora del desarrollo social e individual. Si hoy se opta por una *sociedad de tiempo libre*, es porque se considera al consumo como palanca del progreso.⁴¹⁹

Es necesario explicar detenidamente cómo se ha sustituido una sociedad de productores por otra de consumidores para entender cómo se han invertido los valores sociales a propósito del trabajo y del tiempo libre. Para ello, se describirá primero la manera como el trabajo llegó a ser un valor central en las sociedades de productores a partir del siglo XIX hasta mediados del siglo XX. Aquí seguiré el análisis que Zygmunt Bauman ha propuesto sobre el tema del trabajo, el consumo y la pobreza.⁴²⁰

⁴¹⁶ Actualmente se prefiere un trabajo por cuenta propia, e inmediatamente después uno en la iniciativa privada. Véase Alducin, E., *Los valores de los mexicanos...*, cit., p. 67.

⁴¹⁷ Nisbet, Robert, *Historia de la idea del progreso*, Barcelona, Gedisa, 1980, segunda parte, pp. 241-487.

⁴¹⁸ Esto es una postura que tiene al trabajo como punto de partida para valorar la acción del hombre. Un buen ejemplo de esta “ética del trabajo” se encuentra vertida en la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII, cuando la Iglesia católica toma una postura abierta frente a la llamada “cuestión social”, disponible en: <http://198.62.75.1/www1/overkott/rerum.htm>.

⁴¹⁹ Bauman, Zygmunt, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Madrid, Gedisa, 1998, pp. 43-62.

⁴²⁰ Zygmunt Bauman y Ulrich Beck son los dos grandes críticos de la posmodernidad. En este ensayo me decido por seguir las ideas del primero. Cfr. Bauman, Zygmunt, *Trabajo, consumismo...*, cit.

Primero, hay que decir que a partir de la Revolución Industrial se concibió el proceso de producción de riqueza como la transformación industrial de las materias primas en productos vendibles y utilizables, concomitantemente a la transformación de los hombres en mano de obra disciplinada. El Estado, sometido a la lógica de producción industrial, favoreció el crecimiento de capital a través de la creación de empleos y de una mano de obra dócil y calificada, con ayuda de la educación técnica y moral.⁴²¹ Para ello fue necesario construir escuelas y una moral pública o ética del trabajo.

En el siglo XIX, el trabajo ocupaba una posición central en el orden individual, social y, claro está, económico. Teniendo esto en cuenta, la ética del trabajo⁴²² fue primordial desde esa fecha hasta finales del XX para la conformación de la sociedad moderna, o sea, para conformar un compromiso moral entre capital y trabajo. Esto significaba para la vida cotidiana que, a partir de la Revolución Industrial, trabajar sería la única forma de devenir “persona decente”, sin que la cuna, el parentesco o incluso la riqueza fueran determinantes.

En México, la Acción Católica jugó un papel muy importante para hacer frente a la llamada *cuestión social* o *cuestión obrera* (es decir, los problemas sociales y laborales producto de la transformación industrial en la producción). El historiador Bernardo Barranco dice que “...la Iglesia católica *acuarteló* en la Acción Católica Mexicana a una masa de fieles, bajo una severa conducción

⁴²¹ Por esta razón fue fundada en 1919 la OTI. Uno de sus estatutos expresa claramente las razones de un Estado benefactor o social que cuide de los trabajadores: “La tercera motivación fue de tipo económico. Cualquier industria o país que adoptara medidas de reforma social se encontraría en situación de desventaja frente a sus competidores, debido a las inevitables consecuencias de tales medidas sobre los costos de producción. El Preámbulo señala que si cualquier nación no adoptare un régimen de trabajo realmente humano, esta omisión constituiría un obstáculo para otras naciones que deseen mejorar la suerte de los trabajadores en sus propios países”, disponible en: <http://www.oit.org/public/spanish/about/history.htm>.

⁴²² *Ibidem*, p. 17.

disciplinaria y doctrinal...”.⁴²³ A partir de ésta surgieron la Liga de la Decencia y la Unión de Padres de Familia, con objeto de “...promover una ética basada en los valores cristianos”.⁴²⁴ Esto comprendía también el trabajo como “...el vehículo natural para acceder a la propiedad, formar el patrimonio familiar y asegurar el futuro de la propia descendencia”.⁴²⁵ Además de esto, trabajar significaba laborar permanentemente, subordinarse a una autoridad o capataz,⁴²⁶ aceptar la disciplina laboral para ordenar dentro de ella la vida entera y recibir un sueldo necesario para la supervivencia. A la luz de este criterio, estar sin trabajo significaba, además de improductividad social, la violación de una regla.⁴²⁷ De esta forma, la decencia o dignidad de vida podía ser probada de manera *objetiva*.

Desde la ética del trabajo, el ejercicio laboral no sólo aseguraba el sustento diario de cualquier trabajador, sino también su aceptación dentro de la sociedad, aunque, claro está, el tipo de trabajo iba a determinar el lugar en la sociedad. A la pregunta “¿quién es usted?”, se respondía dando el nombre de la fábrica y el cargo que dentro de ella se ocupaba. En una sociedad donde el orden era condición del progreso, su capacidad para dividir y clasificar según el tipo de trabajo constituía el factor decisivo para identificar a sus habitantes. El trabajo (el tipo de trabajo) definía quiénes eran los pares, quiénes los superiores, quiénes

⁴²³ Barranco, Bernardo, “Posiciones políticas en la historia de la Acción Católica Mexicana”, en Blancarte, Roberto (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 40.

⁴²⁴ *Idem*.

⁴²⁵ *Laborem Exercens*, núm. 14. Y en el número 3 dice que “...el trabajo humano es una clave, quizá la clave esencial, de toda la cuestión social...”.

⁴²⁶ “En efecto, como Dios ha creado a los hombres sociales por naturaleza y ninguna sociedad puede conservarse sin un jefe supremo que mueva a todos y cada uno con un mismo impulso eficaz, encaminado al bien común, resulta necesaria en toda sociedad humana una autoridad que la dirija; autoridad, que como la misma sociedad, surge y deriva de la naturaleza, y, por tanto del mismo Dios, que es su autor”, encíclica *Pacem in Terris*, 1963, núm. 46.

⁴²⁷ *Ibidem*, p. 18.

los inferiores, exigiendo un trato deferente para cada cual, tipo de vida a que se podía aspirar, barrio que se podía habitar, vestido que se podía portar, vehículo en que se podía transportar, medicina que podía requerir, el tipo de itinerario que iba a regir el ritmo de vida, el esquema familiar y las actividades de descanso o esparcimiento.⁴²⁸ Pero más importante aún era que el trabajo definía el alcance de las normas, porque para cada tipo de obligaciones, un tipo determinado de derechos.⁴²⁹ Una vez identificado el tipo de trabajo, todo encontraba su orden y lugar. En síntesis, el trabajo era el principal punto de referencia para conocer e identificar a una persona.⁴³⁰ No es una exageración decir que el orden social se mantenía gracias al trabajo. Según Roger Sue, en 1850 el 70% de las horas de vigilia estaban dedicadas al trabajo; entonces, el trabajo era el ámbito de interacción social más importante, el ámbito donde se formaba la personalidad social de cada hombre.

XXVIII. LA ÉTICA DEL TRABAJO

Pero veamos más detenidamente qué fue la ética del trabajo. La ética del trabajo hizo su aparición a principios de la era industrial, al servicio de políticos, empresarios, predicadores y educadores,

⁴²⁸ No obstante que desde las primeras redacciones de la Constitución mexicana se incorporó el ideario de la Declaración de los Derechos Humanos, que abolía las castas, la división de la sociedad mexicana (y la división del trabajo) no correspondió al ingreso, o al tipo de trabajo, o de habilidades, sino a la condición racial (indio, mestizo, criollo). Véase Iturriaga, J. E., *La estructura social y cultural de México*, México, Nacional Financiera-Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 24.

⁴²⁹ La diferencia entre la familia urbana, rural y campesina mexicanas es una muestra de lo dicho, por el tipo de actividad que realizaban y por la forma distinta de entender el trabajo. Véase Iturriaga, J. E., *La estructura social...*, cit., p. 12.

⁴³⁰ Entre las profesiones más respetadas para los mexicanos están la de sacerdote y maestro, "...pues cumplen funciones ideo-socializadoras". Véase Alducin, E., *Los valores de los mexicanos...*, cit., pp. 173 y ss.

para convencer a la masa de las bondades del trabajo asalariado, del ritmo de vida determinado por el capataz, el silbato de la fábrica o la banda de producción. Esta ética del trabajo asumía dos cosas: la existencia de ciertas necesidades mínimas y permanentes para la supervivencia del hombre (trabajo, comida, techo y vestido), y el conocimiento sobre la mejor forma de satisfacerlas (frugalidad del salario mínimo). También partía de otros dos supuestos: primero, que era posible vivir decentemente con muy poco (sin desear la riqueza del prójimo), y segundo, que la línea que delimitaba la vida digna de la indigna estaba claramente definida y correspondía a la misma que separaba el empleo del desempleo. Resumiendo, puede decirse que una ética del trabajo suponía una idea del hombre según la cual ser feliz implica trabajar: trabajar para ganarse el sustento y, también, trabajar para devenir por este medio útil para los demás. Por eso, al trabajo se le adjudicaba un valor doble: personal y social.

A esta prédica laboral se adhirieron un conjunto importante de organizaciones mexicanas a escala nacional, como la Confederación de Cámaras Nacionales de Comercio (Concanaco), fundada en 1917, o la Confederación de Cámaras Industriales (Concamin), fundada en 1918, y que después, en 1941, se le uniera la Cámara Nacional para la Industria de la Transformación (Canacintra). Todas ellas inspiradas en una ética del trabajo,⁴³¹ inscrita en el marco de la doctrina social de la Iglesia católica.

Pero una ética del trabajo, para ser efectiva, tenía que compeler a la gente a no conformarse con trabajar eventualmente, sino de hacer del trabajo el punto crítico de la vida (es decir, vivir para trabajar). Lo éticamente adecuado era pensar en el trabajo como aquello que le daba sentido a la vida. Por eso, no era decoroso descansar sino en vista a la recuperación de las fuerzas que permitieran seguir trabajando. Cualquier otra cosa sería holgazanería. Dicho de otro modo: el trabajo se convirtió en un valor

⁴³¹ Sánchez Navarro, J., “La ética del empresario”, en Blancarte, Roberto (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 184-229.

en sí mismo que ponderara el trabajo por el trabajo mismo, la producción por la producción misma y la riqueza por la riqueza misma.

Desde esta perspectiva, se discriminaba fácilmente a los ciudadanos buenos de los dañinos. Si se consideraba al trabajo como el *estado normal* del ser humano, entonces, no trabajar era anormal o antinatural e inmoral. Por consiguiente, la gente que cumple con sus obligaciones laborales tiene derecho a gozar de los beneficios de su trabajo (es decir, propiedad privada), y la gente que no lo hace, no tiene derecho a estos beneficios. La Unión Social de Empresarios Mexicanos (USEM), fundada en 1957, afirmaba en sus estatutos: “El trabajo es un medio para que el hombre se perfeccione íntegramente, contribuya al bien común de la sociedad y obtenga un salario digno”.⁴³²

La lógica calvinista estructuraba los juicios morales de toda ética del trabajo, incluso de aquella derivada de la encíclica *Rerum Novarum*. Sin embargo, como todo el mundo sabe, no basta una moral para cambiar el comportamiento de las personas. Por eso, vale preguntarse cómo se logró que la gente trabajara.

Los primeros estudiosos ingleses de la economía política, como Adam Smith, Jeremy Bentham, David Ricardo, John Stuart Mill, etcétera, consideraban que había que promover un nuevo orden social donde hubiera un sometimiento incondicional a una disciplina de vida, que se impusiera una rutina de trabajo regular y que existiera una asistencia y vigilancia para el pueblo por parte del Estado para garantizar el progreso de las naciones. Todos coincidían en que los trabajadores debían ser disciplinados y sometidos a la voluntad del patrón, porque no se creía que ellos estuvieran en condiciones de dirigir su propia vida. Se pensaba que morirían antes de realizar un esfuerzo, anteponiendo una diversión efímera a una vida ordenada, productiva y estable. Estos “impulsos viciosos” (juego, bebida, mujeres) debían ser combatidos, incluso al precio de hacer desaparecer las

⁴³² *Ibidem*, p. 205.

tradiciones y las costumbres que los fomentaban (es decir, los días feriados). John Stuart Mill,⁴³³ por ejemplo, se quejaba de que los obreros ingleses sólo brindarían un buen trabajo por una buena remuneración, rigiendo su labor por el principio costo-beneficio sin un compromiso real con su trabajo y con su empresa. Por eso pensaba que la ética del trabajo debía ser una ética de la disciplina que obligara al obrero a trabajar aun si él no viera el motivo y un fin último en su trabajo.

En México, los seguidores de Charles Darwin y Herbert Spencer pensaban que “...el indio mexicano era un ser biológico y culturalmente inferior, destinado a la extinción por el avance evolutivo de las otras especies...”.⁴³⁴ Con esta opinión sobre los de “calzón blanco” se justificaba cualquier tipo de explotación, como la ocurrida en las haciendas de Valle Nacional y Tochatlaco, o en los ingenios de Santa Clara y Santa Ana Tenango, donde se obligaba por la fuerza a trabajar a los peones, gratificando con doscientos pesos a quien presentara un peón “dispuesto” a firmar un contrato por un año. El trabajo era visto como la piedra angular del proceso civilizatorio. Y cuando se piensa que el trabajo educa, disciplina y emplea las fuerzas del pueblo en algo bueno y productivo, entonces el trabajo se convierte en la cuestión ética y social por antonomasia, y justifica la coacción del gobierno a trabajar.⁴³⁵

Paradójicamente, con la ética del trabajo se quería evitar que la lógica del mercado, que perseguía únicamente el beneficio económico, fuera adoptada por el obrero. El problema central que enfrentaba la ética del trabajo era el crear las normas que obligaran al obrero a volcar su esfuerzo en las tareas que otros le imponían, controlaban y beneficiaban, no obstante que éstas ca-

⁴³³ Mill, John Stuart, *Principios de economía política con algunas de sus aplicaciones a la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 118 y 810.

⁴³⁴ Krause, E., *Porfirio Díaz, místico de la autoridad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 200.

⁴³⁵ La vagancia y holgazanería estuvo (y está) prohibida en México, como en otros muchos países, si no como delito, sí como falta administrativa.

recieran de sentido para él mismo. Esta moral daría prioridad a lo que debe ser producido (desde el punto de vista del industrial), sobre lo que es necesario ser producido (desde el punto de vista de la necesidad humana).⁴³⁶ La resultante era *hacer lo debido* como opuesto a *hacer aquello que tiene sentido*. Si trabajar era una actividad significativa sólo para el patrón, que recibía la mayor parte de los beneficios laborales, y no para el obrero, que era objeto de explotación, la satisfacción de necesidades dejaría de orientar el esfuerzo productivo y, lo más importante, de ponerle sus límites a la jornada laboral. Es de entenderse que los primeros críticos de la ética laboral —como Paul Lafargue—⁴³⁷ proclamaran el derecho a la holgazanería como acción de protesta.

¿Cuáles iban a ser las medidas coercitivas necesarias para conseguir la conversión ética de los pueblos? Primero, era claro que sólo se aceptarían las nuevas normas de vida debido a una situación de pobreza desesperante y sin alternativas. La ética del trabajo tenía que reducir las opciones de vida lícita del obrero para que éste cumpliera adecuadamente con sus responsabilidades (no sólo laborales, sino además personales y sociales). Había que crear una *situación sin elección*.⁴³⁸ “Situación sin elección” significaba —según Bauman— vivir permanentemente trabajando sin otra opción de integración social. No es de asombrar que durante el desarrollo industrial de México entre 1856 y 1911 se haya prácticamente prohibido el sindicalismo obrero,⁴³⁹ y, pese a las

⁴³⁶ La conocida discrepancia entre “valor de uso” y “valor de cambio”.

⁴³⁷ Lafargue, Paul, *El derecho a la pereza*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1973. Este libro es un mentís a la obra de Louis Blanc, *El derecho al trabajo*, porque defiende la idea de que el trabajo es una imposición del sistema de producción capitalista y contrario a los intereses de la clase obrera. Por ello, el pensador franco-cubano propone reivindicar el “derecho a la pereza” como algo más acorde a la naturaleza humana y a los intereses del trabajador.

⁴³⁸ Bauman, Zygmunt, *Trabajo, consumismo...*, cit., pp. 33-38.

⁴³⁹ Ciertamente, hubo sociedades, fraternidades y uniones de obreros y artesanos tanto autónomas como vinculadas al Estado (o a la Iglesia católica) y conatos de movimientos laborales organizados, como el Círculo de Obreros de México (1872); pero la regla fue la represión de cualquier brote de descontento

250 huelgas que tuvieron lugar en los últimos diez años de la dictadura, la “*pax porfiriana*” significó el gobierno con mano dura contra los obreros y campesinos. ¿Y qué sucedía si no alcanzaba el trabajo o menguaba la capacidad del obrero? Porque estaban los inválidos, enfermos mentales, ancianos, que no resistían las condiciones de trabajo industrial. Para éstos se creó la asistencia social o, en palabras de Bauman, el *Estado benefactor*.⁴⁴⁰

En México, durante el porfiriato, se fundó el Hospital General de México (1905), el manicomio *La Castañeda* (1910), se impulsaron las Casas de Salud y se constituyeron conforme a la ley las sociedades de beneficencia.⁴⁴¹ Pero antes de otorgar asistencia social, primero había que discriminar a los verdaderos desgraciados de aquellos que sólo lo aparentaban. Y para disuadir a cualquier “parásito” de vivir a costa del Estado, se instauraron condiciones de vida tan indignas dentro de los hospicios, asilos, hospitales y manicomios, que sólo los verdaderos incapacitados para trabajar aceptaban vivir en ellos. Entonces, quien no quería trabajar, ciertamente no moría de hambre gracias a la asistencia social, pero tenía que soportar una vida tan dura como aquel que aceptaba su carga de trabajo en las fábricas.

Segundo, se juzgaba a la “vida en desempleo” como equivalente a “vida en indigencia”, donde indigencia refería a un estado de falta de plenitud social; esto es, quien vivía de la asistencia pública o social carecía de plenos derechos sociales. Cualquier tipo de vida sería moralmente aceptable con tal que estuviera sustentada en el salario del propio trabajo, y para aquellos que no pudieran trabajar se aplicaría el principio de *excluido del derecho* (es decir, la gente que no pudiera trabajar estaría valorada como

laboral, como lo demostraron Cananea (1906) y Río Blanco (1907). Cfr. Leal, Juan Felipe, *Del Estado liberal al Estado interventor en México*, México, Ediciones El Caballito, 1993, pp. 99 y ss.

⁴⁴⁰ Bauman, Zygmunt, *Trabajo, consumismo...*, cit., pp. 73 y ss.

⁴⁴¹ Barquín, Manuel, *Historia de la medicina*, México, Méndez Editores, 1995, p. 335; Laguarda, Pablo Lorenzo, *Historia de la beneficencia española en México*, México, Instituto de Historia, 1951, p. 292.

indigna de ser humano). La suerte de cualquier trabajador pobre sería preferible a la de cualquier desempleado que viviera a costa de la caridad o asistencia social. Pero aunque dentro de esta ética del trabajo estaban protegidos el viejo, el minusválido y el enfermo, no había tolerancia para el holgazán o el mendigo permanente, porque, según la lógica de la ética del trabajo, el enemigo principal era el desempleado (voluntario o no).

XXIX. ESTÉTICA DEL CONSUMO

La prédica por una ética del trabajo tenía en mente que las *riquezas de las naciones* estaban en el trabajo: a más trabajo, más producción y más riqueza. Además, se creía que el aumento de la riqueza vía el trabajo estaba en relación directa con la disminución de la pobreza. Actualmente ha cambiado la idea de progreso y prosperidad, como también la idea de riqueza y pobreza. El crecimiento económico y el aumento de empleados se encuentran enfrentados;⁴⁴² el avance tecnológico es entendido como sustitución de personal por un *software*, y la modernización empresarial significa reducción del personal. Correspondientemente, la productividad, así como la cotización de los valores de una empresa, aumentan siempre cuando hay despido de personal.

Dentro de este nuevo orden, es lógico que las políticas benéficas caigan en el olvido cuando no son necesarios los trabajadores para aumentar la producción y la riqueza, y es lógico que ante esta situación las prédicas de la ética del trabajo suenen huecas, porque no responden a la organización social y económica actual.⁴⁴³

Si ni la sociedad ni el Estado están obligados a solucionar el problema del desempleo y la pobreza, entonces la pobreza deviene un asunto personal con el que cada cual debe lidiar en particular, como si se tratara de un defecto o deficiencia personal. Tal

⁴⁴² Bauman, Zygmunt, *Trabajo, consumismo...*, cit., p. 102.

⁴⁴³ *Idem*.

vez esto último explique la insensibilidad generalizada hacia los pobres.⁴⁴⁴ Hay que recordar que, según el informe de la ONU, mil 300 millones de personas viven con un dólar diario, y que entre los criterios que se impusieron a los países de Europa occidental para ingresar a la unión monetaria no estaba el reducir el desempleo. El recorte presupuestal en México afecta principalmente los rubros de educación, asistencia social, investigación y cultura. Nuestro país es un buen ejemplo del desmantelamiento de lo que pudo haber sido el Estado benefactor.

XXX. POBRES Y MARGINADOS

Desde el inicio de la Revolución Industrial hasta nuestros días, ha habido una caracterización diferente de los pobres, correspondiendo muchas veces a la idea de progreso y sistema económico. Primeramente, puede mencionarse a la clase obrera, producto de la división del trabajo en la época industrial, cuando resolvía tareas indispensables para la producción. Aparejada a ella, pero nunca identifica con ella, apareció la clase baja, referida a un grupo de personas en el último escalafón de la sociedad, debido a su nivel económico, pero con la posibilidad de prosperar. Y, por último, la clase marginada, que denota a un grupo excluido de la sociedad y sin la posibilidad de modificar su situación.⁴⁴⁵ Esta clase la constituyen personas sin utilidad social y sin esperanza de redención. Un ejemplo de esto son los niños y jóvenes en situación de calle, los viejos desempleados, los enfermos mentales, los inmigrantes ilegales, los alcohólicos y los drogadictos, etcétera. Todos ellos tienen en común una existencia irrelevante para la sociedad.

Clase marginada es una construcción social que pretende reducir la sociedad a un tamaño más pequeño que la suma de sus partes, producto de una clasificación, y no de una elección voluntaria, que refiere a la cima en la escala axiológica de lo

⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 103.

⁴⁴⁵ *Idem*.

que no sirve, no puede ser utilizado, sino solamente tolerado o excluido.⁴⁴⁶

XXXI. ÉTICA DE LA MARGINACIÓN

Si alguien preguntara por qué la clase marginada no tiene esperanza de modificar su situación y ser integrada en la sociedad, se respondería: “porque la ética del trabajo ha sido sustituida por una *estética del consumo*”. Si bajo la primera los valores que determinaban la socialización estaban en función del trabajo, ahora los valores están en relación con el consumo, lo que significa que si antes era posible ser pobre y vivir dentro de los límites de la sociedad (no hay desempleo de por vida), ahora ser pobre significa estar marginado o excluido de la sociedad, porque el trabajo de suyo no garantiza el consumo. Pobre fue antes para la ética del trabajo un infortunado temporal, mientras *marginado* es hoy día para la *estética del consumo* un inútil permanente. Entonces, en nuestra sociedad de consumo, terminar con el desempleo no implica terminar con la marginación, porque no todo empleo garantiza un buen consumo.

Los marginados, en la medida en que son incapaces de por vida de disponer de un ingreso “digno”, no pueden ser resocializados mediante el consumo. De esta forma, se convierten en habitantes fuera de la influencia de la *estética normativa*,⁴⁴⁷ lo que equivale a decir que la idea del hombre cambia de una ética del trabajo a una *estética del consumo*: si la ética del trabajo consideraba que el hombre tenía un número fijo de necesidades, la *estética del consumo* considera que el hombre vive asediado por un número indeterminado de necesidades que lo llevan a consumir permanentemente. Y si para la ética del trabajo las necesidades eran satisfechas con un sueldo mínimo, para la *estética del consumo* la oferta siempre rebasa el ingreso del consumidor (aunque no su capacidad de crédito).⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 106.

⁴⁴⁷ *Ibidem*, p. 107.

⁴⁴⁸ *Ibidem*, p. 111.

En la sociedad de productores, la felicidad del hombre era alcanzable mediante cualquier trabajo, mientras que en la sociedad de consumidores la felicidad siempre permanece en un lejano horizonte. Porque si en la sociedad de trabajadores el freno a los deseos del hombre era el justo sueldo por trabajo realizado, dentro de la sociedad de consumo los deseos de consumir son ilimitados.

Este desasosegado panorama de la sociedad de consumo se refleja en la marginación de sus miembros:⁴⁴⁹ los pobres y conformistas son críticos potenciales de la sociedad de consumo y, por eso, detractores. Mientras que en la ética del trabajo los pobres eran objeto de pena y lástima, ahora, bajo la *estética del consumo*, lo son de recelo y desconfianza.⁴⁵⁰ El hombre que no trabaja no consume; por tanto, abusa de los beneficios del Estado, y debe ser execrado. Y si se le vincula por pobre con el delito, entonces, el efecto es desterrarlo de la moral, ¿en qué sentido? En el siguiente: toda moral crea un sentimiento de responsabilidad frente a los pobres, pero cuando la pobreza se convierte en delito, entonces el remordimiento es de inmediato anulado, ya que el culpable es de suyo culpable y merece castigo.⁴⁵¹ Entonces, la obligación moral cambia de rumbo y se centra en defender a los “decentes consumidores” de los pobres y culpables. La *estética del consumo* avala el desprecio a los pobres, en tanto que son innecesarios para la planta productiva e incapaces para el consumo. Desde su perspectiva, la solución a la pobreza reside no en una política social o de Estado, sino en los impulsos morales individuales o a la acción de las ONG.

Cuando los pobres desempleados no pueden encontrar trabajo, simplemente son excluidos de la sociedad, y se convierten en marginados. Y si antes se veía a la falta de empleo como una derrota social, ahora se ha convertido en una derrota personal.

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p. 116.

⁴⁵⁰ *Ibidem*, p. 119.

⁴⁵¹ *Ibidem*, p. 120.

XXXII. TIEMPO LIBRE Y SOCIEDAD DE CONSUMO

El consumo es la oportunidad de experimentar la vida, la oportunidad de explayar el potencial “creativo individual” a la manera como no lo permite el trabajo. Éste es el sentido del *pasatiempo*: ejercer el poder de consumo; el consumo como el principal *pasatiempo*.

Primero: en los años cincuenta y sesenta, el tiempo libre se vive de forma pasiva en México.⁴⁵² es tiempo de descanso, tiempo familiar, que cuesta poco, y que está sujeto a reglas sociales estrictas. Habría aún una especie de moral o ética del tiempo libre, que obliga a disfrutar del tiempo de una forma productiva aun después del trabajo. Esto equivaldría a visitar museos, ir a bibliotecas o conferencias, practicar deporte, pero, sobre todo, a ocuparse de la familia. En los años cincuenta y sesenta, el individuo sigue dependiendo de las normas sociales en el tiempo libre. Por eso no puede hablarse de tiempo libre, sino más bien de tiempo restante a las horas de trabajo. Parte de este tiempo restante se empleará en dormir, porque si bien la semana de cuarenta horas está garantizada constitucionalmente desde 1917, se trabaja regularmente seis días a la semana hasta los años setenta. Así como en el pasado fue la luz artificial el invento que transformó la idea del tiempo libre, en el siglo XX, la televisión ayudará a transformar el tiempo libre en tiempo de consumo.⁴⁵³ La televisión comercial es la primera en aparecer y en establecer el consumo como su forma de supervivencia.

Ciertamente, la televisión llegó a México en la década de 1950, pero no es sino hasta los años setenta cuando se comienza a dar el cambio social mediante el consumo. El tiempo libre debe convertirse *en toda una experiencia*, y nada mejor que el con-

⁴⁵² Con “pasivo” no me refiero a emplear el tiempo libre viendo la televisión, oyendo música o descansando en el sillón de la sala o dormitorio. Con “pasivo” me refiero a la falta de iniciativa personal a organizar el tiempo según intereses propios y fuera de la reglamentación social.

⁴⁵³ Como se ha visto a lo largo del texto, para Giovanni Sartori el televisor augura el cambio a *homo videns*, y aquí se propone el cambio a *homo consumer*.

sumo como sinónimo de vida: quien no consume y depreda no vive. Desde los años setenta aparecen las plazas comerciales, que quieren ofrecer lugares para socializar fuera del círculo familiar, para liar amoríos y enterarse de la actualidad. Los almacenes de todo tipo, provistos con grandes escaparates de piso a techo y de pared a pared, suprimen los límites entre el espacio de consumo y convivencia, transformando la convivencia en escaparate para ver y ser vistos, exhibición de “productos a la oferta” en cafés y restaurantes. Esta experiencia del consumo se opone y se sobrepone al trabajo cuando éste carece de su carácter vocacional, ya que en la sociedad de consumo el trabajo no es más la actividad deseada, sino simplemente la única que hay.

Desde los albores de la industrialización, cuando el trabajo perdió su característica artesanal, comenzó a ser dificultosa la identificación con la actividad laboral, y se pensó en el tiempo libre como la razón de existir. Actualmente se estudia y trabaja para asegurar la existencia, y el *pasatiempo* organiza el tiempo a la medida del interés personal.

En México, no fue sino hasta la década de los ochenta (del siglo XX) cuando se independiza radicalmente el tiempo libre del tiempo de trabajo, o sea, cuando el tiempo libre tiene una relevancia claramente mayor que el trabajo. Esto implica el descubrimiento de la faceta bifronte de la libertad: se es *libre de* (trabajo, obligaciones, etcétera) y *libre para* (el pasatiempo individual). La experiencia individual será, sobre todo, aquella que depara placer y diversión. Estas dos palabras estarán asociadas al hecho de *pasar el tiempo* sin conciencia de que el tiempo pasa, lo que necesariamente implica olvidarse de uno mismo. De aquí concluye el sociólogo mexicano Gabriel Careaga,⁴⁵⁴ que si el objetivo es perder conciencia de sí, entonces es obvio que el descanso depara al hombre de clase media angustia y temor, porque en el descanso puede encontrar la posibilidad remota de pensar quién es, qué quiere, y visualizar su *ser-para-la-muerte*. Riesgo permanente, so-

⁴⁵⁴ Careaga, Gabriel, *Mitos y fantasías de la clase media en México*, México, Cal y Arena, 2000, p. 187.

bre todo en soledad. La solución reside en reunirse sectariamente, ser aceptado sin cuestionamiento, erigiendo una especie de anonimato táctico, porque a falta de reflexión, la identidad de grupo se realizará a través de la mitificación de objetos que funcionan como símbolo de estatus y pertenencia. Cualquier joven clase media puede discutir durante horas sobre las ventajas y desventajas de este o aquel otro auto o de aplaudir o abuchear una jugada de fútbol.⁴⁵⁵

En esta mitificación de objetos y símbolos, la televisión y el cine juegan un papel destacado. Gracias a ellos se consolidan arquetipos de conducta que permiten reconocer una provocación amorosa, una expresión de alegría extrema o la frustración y de tristeza. Sentimientos estereotipados en las actuaciones *telenovelas* que forman un código de interpretación de la conducta social. El mexicano invierte más tiempo en ver la televisión que cualquier otro latinoamericano, y el televisor es el aparato más frecuente en sus hogares, antes que la radio, la licuadora o el refrigerador.⁴⁵⁶ A partir de esto crea su visión del mundo, determina temas comunes, une sus intereses y preocupaciones, obtiene su sentido de tiempo, sabe qué es actual y qué obsoleto, guía su conducta. La cultura televisiva es la cultura del tiempo libre, tiempo empleado no en recuperar las fuerzas de trabajo, sino el sinsentido de la vida; tiempo para olvidar qué hacer o cómo llenar el tiempo con algo.

Si en los años cincuenta y sesenta el tiempo libre se empleaba en México en estar con la familia, en la década de 1990 eso será visto como el cumplimiento de una obligación antes que como una diversión o entretenimiento, porque la familia se desvanece, y los amigos son estimados igual que las mascotas. En los noventa desaparece el tiempo para ir a las barricadas y pelear por el ejercicio de la libertad, afiliarse a un partido e interesarse por el curso político del país. Antes que nada, está dedicarse tiempo a uno

⁴⁵⁵ *Ibidem*, p. 188.

⁴⁵⁶ Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), disponible en: www.inegi.gob.mx.

mismo, y el “uno-mismo” es ante todo el cuerpo: intuitivamente la forma más común de rendir culto al cuerpo es por medio del deporte, y hablar de deporte en México es hablar de futbol.

Los expertos diferencian entre la forma activa y la forma pasiva de emplear el tiempo libre;⁴⁵⁷ pero con el futbol se diluye la línea divisoria: ver la televisión es una forma pasiva de emplear el tiempo, mientras que jugar este deporte es una forma activa. En la vivencia de ver y jugar un partido de futbol se confunden ambas cosas: ver y jugar es una y la misma para quien se identifica con los jugadores y los reconoce como la forma más profunda de existencia. Los altibajos de los jugadores y sus equipos tienen una correspondencia real en la vida del aficionado; primero, porque las proezas de su equipo se imitan puntualmente en el partido dominguero, y segundo, porque es el momento en que se exalta y expande la sensibilidad vital del individuo. En este sentido, el culto al deporte se convierte en la experiencia central en torno a la cual gira la vida,⁴⁵⁸ como antaño el trabajo.

Pareciera que actualmente se quiere suplantar al juego por el trabajo, olvidando con esto que la pareja trabajo/juego se contraponen ancestralmente: uno es obligatorio, mientras el otro es facultativo; uno sirve para la subsistencia, y el otro, para la intrascendencia; uno le da sentido al tiempo; el otro es pasatiempo que hace perder la conciencia del pasar del tiempo. El primero es, en suma, la actividad por la que el hombre es socialmente juzgado, y la segunda, la actividad por la que el hombre es individualmente recreado. Correspondientemente, se desea fundir el *homo faber* en el *homo ludens*, hacer desaparecer el ser social en el antojo individual.

Tal vez el pasatiempo que muestra con mayor fidelidad la preocupación por el yo-individual⁴⁵⁹ sea el Internet.⁴⁶⁰ El Internet

⁴⁵⁷ Zazueta, César y Barojas, Sandra, *Presupuesto de tiempo y uso del tiempo libre de los trabajadores urbanos del Distrito Federal*, México, CINET, 1981, p. 188.

⁴⁵⁸ Careaga, Gabriel, *Mitos y fantasías...*, cit., p. 194.

⁴⁵⁹ En contraposición al “yo-social”.

⁴⁶⁰ Ciertamente, no todos los jóvenes cuentan con Internet en México. Según el INEGI, únicamente el 46.3% de los hogares mexicanos tienen una computadora, de los cuales 44.4% poseen acceso a Internet.

es el hábitat natural de muchos millones, que lo utilizan como laboratorio social, donde experimentan con la construcción, deconstrucción y reconstrucción de su personalidad e identidad, sin optar definitivamente por ningún personaje o caracterización. Esta es precisamente la utopía de la vida posmoderna: ser uno y ninguno, cambiar o mudar de piel todos los días, renunciar al compromiso contraído frente a una identidad determinada. En la red se permite cualquier cosa: ser hombre y mujer a la vez, viejo y adolescente, tímido y arriesgado, reprimido y desvergonzado, ilustrado y salvaje, etcétera. Lo interesante es notar que estas múltiples representaciones no son mentiras, porque lo real y lo virtual no se deben fidelidad, no hay relación de correspondencia entre original y copia, auténtico y simulado. Más bien, el mundo *real* y el mundo *virtual* son universos paralelos que dan lugar a seres con identidades independientes.

Para ser cibernauta hay que convertirse en autor de uno mismo, crear en instantes una identidad diferente, experimentar la ilusión de vivir muchas vidas a través de un ejército de *yoes*.⁴⁶¹ Esto se propone como un escape a la monotonía de la rutina laboral, entendida como uniformidad y coherencia respecto a una obligación social. La nueva forma de diversión consiste en mudar la personalidad permanentemente.

Pero hablar del culto al cuerpo como el pasatiempo de los noventa estaría incompleto sin hablar de las adicciones. El uso de drogas para sobrellevar el tren de vida actual no parece sorprendente en un tiempo en el que es costumbre recetar a los niños calmantes, anfetaminas y drogas psicotrópicas al menor indicio de falta de concentración escolar u omisión en el respeto a los padres. La droga garantiza resultados instantáneos, menos caros y complicados que estudios psicosociales; exonera al individuo de la responsabilidad de buscar la solución a sus problemas en las causas, sino sólo en los síntomas; se obtiene una programación química del cuerpo a corto plazo y adecuada según la ocasión y

⁴⁶¹ Yehya, Naief, *El cuerpo transformado*, México, Paidós, 2001, pp. 73 y ss.

la tarea.⁴⁶² La integración social por medio de *tachas*, éxtasis, o la popular mariguana, dista mucho de tener el significado de protesta de los sesenta. Es más bien la forma de vencer el cerco *yoico* e improvisar una personalidad.

No existe acuerdo sobre si una conducta bulímica, anoréxica, la afición por la comida “light” o las dietas sin fin sean un tipo de adicción. La adicción se define comúnmente con relación a la ingesta de sustancias químicas y no con hábitos estereotipados.⁴⁶³ Desde la década de 1990, y sobre todo en este nuevo milenio, el culto al cuerpo ha llevado a un rechazo del cuerpo debido al excesivo culto a la estética del consumo. Por un lado, rechazo al “cuerpo real”, resultado de sus imperfecciones naturales, de su paulatino deterioro, de su imposición a la invariable representación de quienes somos, invariablemente descifrados por el estereotipo del “gordo”, el “chaparro, el “jorobado”. Por otro lado, el “cuerpo virtual” que nos creamos a imagen de nuestras pretensiones, que modificamos a voluntad gracias a la química y a la cirugía o al fetiche del deporte.

Ese cuerpo es idolatrado hoy como nunca antes, porque es el cuerpo maleable, programable como el cerebro de la computadora. Por eso, los modelos de ropa se han convertido en protagonista de la cultura popular;⁴⁶⁴ seres que trascienden sus limitaciones biológicas y físicas, intemporales, capaces de escapar a su momento histórico, porque imponen un paradigma de belleza que se repite indefinidamente hasta estandarizar el aspecto de todos los jóvenes. Y debido a esto, las modelos no son, al fin y al cabo, ni ésta ni aquella, sino todas y ninguna; son, entonces, intercambiables e independientes de su corporeidad física, son símbolos etéreos de una corporeidad más allá del cuerpo. Las modelos son cuerpos creados artificialmente, modelados según deseos e intereses variables, el ideal posmoderno de ser humano.

⁴⁶² *Ibidem*, p. 67.

⁴⁶³ Citado en “Suplemento mensual «Universitarios»”, *Reforma*, México, mayo de 2002, p. 22.

⁴⁶⁴ *Ibidem*, pp. 163 y ss.

Curiosamente, el deseo de superar el lastre corporal ha tenido la consecuencia de erotizar los monitores, los teclados, los programas computacionales y toda la red,⁴⁶⁵ consiguiendo un nuevo tipo de cópula entre especies (hombre y máquina). Pareciera que la intención es anular al cuerpo y a la carne, pero queriendo rescatar los deseos y placeres del cuerpo y la carne. Las relaciones sexuales con máquinas (la nueva forma de sexualidad) son atractivas para millones de jóvenes entusiastas de la tecnología en este nuevo milenio, porque prometen una sexualidad desprovista de compromisos y temores a infecciones humanas, plagada con toda clase de fantasías vergonzosas, pero libres de remordimientos, sin irregularidades o sorpresas inesperadas y, por tanto, con resultados garantizados, que ocultan cualquier impresión de un onanismo primitivo. El joven de hoy experimenta el mundo *en pantalla*; desde el monitor de su televisión o computadora.⁴⁶⁶

Comparando la noción actual de tiempo libre con sus predecesoras tanto en la antigüedad clásica como en la Edad Media y en la edad moderna, puede concluirse que si el ocio era tiempo para la reflexión, actualmente es más bien tiempo de enajenación; y si después se empleó el tiempo de descanso laboral en reconocer la importancia del vínculo con el todo o divinidad, en la actualidad sólo es la afirmación de la individualidad. Y, por último, si en la Ilustración se entendió el tiempo libre como la oportunidad de hacer uso de la libertad, hoy día significa obedecer al dictado de la sociedad de consumo.

A partir de todo esto, puede preguntarse si son aún vigentes los conceptos fundamentales de las teorías del pasado, así como sus métodos de investigación, o si más bien tienen que ser reemplazados en un proceso que supone deconstrucción y restauración, lo que significa que la crisis de legitimación del capitalismo en la sociedad posindustrial implica la crisis de las perspectivas de estudio. Otra pregunta refiere a la crisis de fe en la convivencia social después de las atrocidades cometidas durante la Gran Guerra:

⁴⁶⁵ *Ibidem*, pp. 62 y ss. y 171.

⁴⁶⁶ Turkle, Sherry, *Vida en pantalla*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 225 y ss.

¿hasta dónde seguirá expandiéndose esta crisis sin atacar a la solidaridad social? Porque la sociología enseña que el *cemento espiritual* de toda sociedad es un sistema de creencias y valores vividos *críticamente*, lo que precisamente transforma un agregado de individuos en una comunidad moral, con un mismo sentir y latir de corazón. Incluso la sociedad democrática, cuyo funcionamiento precisa de la aceptación razonada y del respeto consciente de las reglas, no puede prescindir de un núcleo ideológico inconsciente que legitime instituciones y garantice que los cambios sociales no serán rupturas terminantes. Debido a esto, y como menciona Luciano Pellicani, lo que caracteriza a la sociedad posindustrial no es la crisis de valores, sino la eterna permanencia en esta crisis, lo que conduce a una inevitable contradicción: al aceptar la crítica permanente (incluso al núcleo central de valores) aparece la imposibilidad de transformación y permanencia de la sociedad.

Gianni Vattimo advirtió acerca del desencanto del mundo actual, porque el hilo conductor de la ética, de la política y de la filosofía se ha perdido y dejado de tener la coherencia que tenía en los siglos XVIII y XIX, donde, en contraposición con estas crisis permanentes que resquebrajan la fe de la sociedad, se creía en las artes y en la ciencia como condición de posibilidad del control de la naturaleza, así como de la comprensión del mundo y del individuo, del progreso moral, de la justicia y de la felicidad. Si ése es el camino, ¿qué cosa puede mantener la unidad de las partes sociales? No lo será el Estado autoritario, porque eso significaría volver atrás, al Estado previo a la Gran Guerra. Entonces, ¿será la aceptación universal de los derechos humanos?