

LA CIUDAD SIN HORAS

(CONTRIBUCIÓN A LA FENOMENOLOGÍA DE LA DESHUMANIZACIÓN)

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Miguel Herrero de Miñón*

I

TRAS LAS HUELLAS DE ORTEGA

Ortega definió con rotunda precisión lo que deshumanización significa: la huida de la experiencia vivida por el hombre. Y expuso como ese “asco por lo humano” que caracteriza la sensibilidad de nuestro tiempo, se reflejaba en el arte. Esto es, la huida, mediante estilización, inversión o desmesura de la figura y talla humanas que sigue siendo, como en toda huida ocurre, el punto de referencia del que huir. Un apartamiento de lo humano que, lógicamente, provoca en la sensibilidad del hombre medio el correspondiente rechazo hacia la representación inhumana de lo humano. ¿A quien no horroriza, a primera vista, cualquiera que sea su ulterior elaboración, los ojos superpuestos o los senos cóncavos de una imagen femenina diseccionada por un pincel, por genial que éste sea?

Pero, como el propio autor se cuidó de subrayar, “La deshumanización del arte”¹ no solo era la clave para interpretar la estética moderna o, tal vez, la que Ortega hubiera considerado postmoderna², sino la propia postmodernidad, puesto que en el arte y las ideas es donde primero afloran esos grandes movimientos del espíritu característicos de cada época. Son, dice, “los leves rizos que deja en la quieta piel del estanque el soplo primerizo. El pensamiento es lo más fluido que

* Sesión del día 28 de octubre de 2008.

¹ *OOCC* (ed. 2007), III, p. 847 y ss. (edición original de 1925).

² *OOCC*, II, p. 165.

hay en el hombre; por eso se deja empujar fácilmente por las más ligeras variaciones de la sensibilidad vital”³.

Sabido es que el propio Ortega puso de manifiesto la deshumanización que caracterizaba ya en su momento la música y las artes plásticas. Y respecto de la de las ciencias humanas, señaló como paradigma de la época, “las teologías sin Dios y las psicologías sin alma” que tanto habían de escandalizar a sus inquisidores. Y lo cierto es que las ciencias de la cultura que progresan bajo la égida científico naturalista, tratan de eliminar la subjetividad. Ello es especialmente evidente en las ciencias que se construyen sobre una interpretación parcial del modelo lingüístico, desde la Antropología Estructural a la Teoría Pura del Derecho, hasta el punto de decirse que se trata de un Neokantismo sin sujeto trascendental⁴.

Pero el soplo primerizo que, según la metáfora orteguiana, ciencias y estética denunciaban, se ha convertido en vendaval y agitado, no ya la superficie del estanque, sino sus profundidades abisales. Por ello, la deshumanización se hace palpable, más allá del sujeto, representado en el arte o impensado por las ciencias humanas, en el hombre de carne y hueso que se pasea por nuestras calles. Señalarlo es el objeto del presente ensayo mostrando cómo la deshumanización afecta a la realidad inmediata de nuestra vida cotidiana: la ciudad. Explicitar su deshumanización servirá para tomar conciencia de ejemplo de ella.

La ciudad es, hoy por hoy, el rasgo característico de la humanidad, tanto cualitativa como cuantitativamente. Nuestra civilización es, con pasmosa fidelidad a su etimología, una civilización ciudadana. Y la ciudad del presente, como resultado de un largo proceso histórico, tiende a eliminar lo que constituye las condiciones trascendentales de toda humanidad, el espacio y el tiempo.

Es claro que la verticalización de la ciudad en el rascacielos o, lo que es lo mismo, la nueva horizontalidad de los adosados como epígono corrupto de la Ciudad Jardín; la ciudad difusa carente de centro de la que hablan los urbanistas contemporáneos; la celeridad vertiginosa de las comunicaciones, que separa la visión del movimiento; la sectorialización y consiguiente dislocación del espacio urbano, propios de la “ciudad funcional”, la propugnada por la Carta de Atenas de 1933, trasforman radicalmente la espacialidad del hombre concreto que vive en la ciudad; hoy día, la mayoría de los hombres. Porque ni el gigantismo del rascacielos, ni el vértigo de la información, ni la multiplicación de los biotopos de un mismo sujeto, responden a la talla humana y es la humanidad, no menos que la naturaleza como pensaba Galileo, la que siente horror ante los gigantes. Pero dejando

³ OOCC, III, p. 570.

⁴La expresión es de Paul Ricoeur. La de Ortega se encuentra en un artículo publicado en 1910 y que no he conseguido localizar en sus OOCC.

para otra ocasión el análisis de la deshumanización del espacio, fijaré ahora mi atención en la deshumanización del tiempo ciudadano. Explicitar el sentido radical de esta experiencia vital, que como en tantas otras ocasiones sólo revela la historiografía, es fenomenología, a tenor del último Husserl

II LA CIUDAD SIN HORAS

La ciudad, toda ciudad, es un recinto separado de su entorno. El tiempo y el espacio de su dintorno no es el de la bravía naturaleza que la circunda. En cualquier latitud, por lo tanto, ha habido espacio y tiempo urbanos. Así, entre otras, en la ciudad antigua cerrada sobre sí misma y dominadora y explotadora del agro circundante, o la ciudad islámica, posada de caravanas pautada por las llamadas del mohecín a la oración frente al silente desierto, y tantas otras de que da cuenta la antropología⁵. Pero la ciudad de cuya temporalidad voy a ocuparme es la ciudad occidental, cuyo modelo no pende del de la ciudad antigua, sino, como señalara nuestro ilustre compañero Luis Diez del Corral⁶, de la “Europa campesina” gestada en la Edad Media. Su difusión planetaria, lo que el propio Diez del Corral denominó “la expropiación de la ciudad campesina”, la convierte ahora en la única forma de ciudad relevante para tomar conciencia de ejemplo del fenómeno deshumanizador. Una deshumanización que desborda la ciudad, carente ya de recinto y que, si no llega a urbanizar todo el espacio, lo trasforma de campo en “solar”.

Nuestro compañero el Pfr. Iglesias de Ussel⁷ dedicó su discurso de ingreso en esta Casa a la función social del tiempo y señaló su paulatina racionalización. Yo quiero mostrar ahora cómo esa racionalización, porque se basa en la privatización radical del tiempo, lo deshumaniza. Cuanto más individual es el tiempo y aparentemente más está a disposición del hombre, más erosiona su humanidad. Permítaseme para ello esquematizar bajo tres rúbricas lo que ha configurado históricamente el actual tiempo urbano: la mecanización que lo vacía; la individualización de su medición que lo privatiza; su globalización que lo homogeneiza. Tres rúbricas que responden, simultáneamente, a otras tantas mentalidades sociales y a otras técnicas de medición del tiempo, estudiadas hasta la saciedad en obras sobradamente conocidas sobre la historia de relojes y calendarios⁸.

⁵ Cf. James y Mills (eds.), *The qualities of time: Anthropological approaches*, Oxford (Berg) 2005.

⁶ *OOCC*, Madrid (CEC), 1998, I, p. 749.

⁷ *La dimensión social del tiempo*, Madrid (RACMyP), 2006.

⁸ De la inmensa bibliografía al respecto, baste mencionar para la documentación Ward, *Handbook of the collections illustrating time measurement*. Londres (HMSO) 1936-1937 y el más reciente artículo de síntesis de David S. Landes “Clocks and the Wealth of Nations” en *Daealus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Spring, 2003, p. 20 ss y las referencias allí señaladas.

A) *La mecanización*. El genial Huizinga dio a su imagen del Otoño de la Edad Media una pincelada acústica. “Había un sonido —dice— que dominaba una y otra vez el rumor de la vida cotidiana y que, por cotidiano y por múltiple que fuese, no era nunca confuso y lo elevaba todo pasajeramente a una esfera de orden y armonía: las campanas. Las campanas eran en la vida diaria como unos buenos espíritus monitorios, que anunciaban con su voz familiar, ya el duelo, ya la alegría, ya el reposo, ya la agitación; que ya convocaban, ya exhortaban. Se las conocía por sus nombres, se sabía lo que significaba el tocarlas y el repicarlas. Y, a pesar de los excesivos repiques, nadie era nunca sordo a su voz”. Recordando una aldea badiense de fines del siglo XIX Heidegger dirá algo parecido⁹. En un barrio antiguo y hasta hoy milagrosamente conservado, como es el de esta Real Academia, todavía puede disfrutarse de semejante sinfonía campanil y reconocer el tañido solemne de la Almudena, el grave de San Miguel, el desacompasado de San Nicolás o el humilde de las Carboneras y ligarlo al eco de las campanas, para siempre silenciadas por el avance del “progreso” de El Salvador, Santa María o San Miguel de los Octoes¹⁰.

Pero semejante melodía no era sino el fruto de la tupida red de campanarios tejido a lo largo y ancho de la Europa campesina que ha visto despoblarse las ciudades de la Antigüedad, y ruralizarse la vida, al menos desde el siglo IV y durante toda la Alta Edad Media. Una ruralización que si acompasa el tiempo a los ritmos naturales, los transforma en ritos culturales a fuer de culturales.

La campana es, desde sus orígenes, ya documentados en el siglo V, un instrumento eclesiástico o, mejor todavía, clerical¹¹. Es de la mano de los clérigos como el tiempo humano sustituye al mero tiempo cósmico del ciclo astral y estacional, el que cantan Hesíodo y Virgilio.

En efecto, en la Antigüedad son el día y la noche, las horas de luz y de tiniebla los elementos fundamentales para marcar la hora. A mediados del siglo IV a C. en medio del Ágora ateniense se instaló una gran clepsidra que dividía en doce horas la noche y en otras doce el día, de manera que las horas diurnas invernales eran más cortas que las horas nocturnas y, a la inversa, durante el verano, hasta el punto de que, según relata el autor de la pseudo-aristotélica *Constitución de Atenas* (67), las divisiones horarias diurnas del día más corto del año eran la medida para las horas judiciales de todos los días del año. Algo importante, dada la relevancia de la medida temporal de las intervenciones forenses como revelan, entre

⁹ *El Otoño de la Edad Media* (1932), trad. esp. Madrid (Alianza Editorial), p. 14. Cf. Heidegger “Vom Geheimnis des Glukenturms” en *Denkerjah rungen*, Frankfurt/m (V. Kostermann), 1983, p. 63 y ss.

¹⁰ Nuestro compañero González de Cardedal ha opuesto a la antítesis tónica de campanas y yunques una versión integradora en dos luminosos textos “La escuela y la espadaña”, recogido en *La palabra y la paz*, 1975-2000, Madrid (PPC) 200, p. 133 y ss. y “La Campana y la Cátedra”, recogido en *Al ritmo del diario vivir*, Madrid, 2007, p. 167 y ss.

¹¹ Cf. Samson, *Zur Geschichte und Symbolik der Glocken*, Leipzig, 1897.

otros, los testimonios de Demóstenes (v.gr.: *Contra Beotus*, II, 38. Cf. *Contra Aphobus*, 1, 2 y 4, 9) o Lisias (*Contra Erasthostenes*, 1). Y después, en Roma, hasta época bien tardía, el día y la noche, divididos en doce horas, necesariamente de diferente duración, eran medidos por las voces de un pregonero. Se trata de un tiempo eminentemente público, pero pautado por la naturaleza —las horas de luz—¹². Un tiempo cuya “publicidad” se manifiesta en el culto religioso, publicidad diurna del culto que entra en crisis cuando la Ciudad cede ante la progresiva individualización, en Grecia tanto como en Roma, dato a tener cuenta más adelante¹³.

Los clérigos cristianos cambian la situación. En el cristianismo antiguo la noche sigue inspirando desconfianza. Todavía está cerca la restauración augústea y su repudio de los ritos nocturnos de las religiones místicas. Los himnos de Aurelio Prudencio (*Cathemerinon*, I y II), en el siglo IV, no se diferencian en este punto del criterio de Hesíodo (*Theog.*, 336 y ss.). Las denominadas “*orationes legitimae*” son la matutina y la vespertina. Pero una tradición judaica potenciada por tres factores: el recuerdo de la Resurrección *in medio noctis*, especialmente solemnizada en la iglesia jerosolimitana; la, en ocasiones, forzada vela ante el sepulcro de los mártires —vigilias cementeriales; y las frecuentes vigilias estacionales— convierte a la noche durante la que se prolonga el “ágape” eucarístico en el momento ideal para la oración pública. De los “*coniurationes coetusque fraudis occultae*”, denostadas por Livio (39,14,4) se pasa, ya en el siglo II, a las “*vocationes coetus antelucani*”, elogiadas por Tertuliano (*Ad uxorem*, II,4)¹⁴. La noche, inhábil para los antiguos, es ahora tiempo de oración comunitaria. Frente a los “*ocultorum et nocturnorum antistes sacrorum*”, o los “*clamoribus nocturnis atoniti*” cuya condenación pone Tito Livio en boca del Cónsul Postumio¹⁵, el Salmista había dicho “Me levanto a media noche para darte gracias por tus justos juicios” (Ps, 119, 62) y, al correr de los siglos, la noche se quebrará e iluminará con el canto de maitines¹⁶. Es la liturgia la que publica el tiempo nocturno, frente a la privatización de los lugares públicos por los denostados cultos extranjeros que había combatido, sin mucho éxito, el *Senatus Consultus de Bacchanalibus* (186 a C).

¹² Cf. Danielle S. Allen “The Flux of time in Ancient Greece”. *Daedalus. Journal of American Academy of Arts and Sciences*, Spring 2003. pp. 70-71 y la bibliografía allí mencionada. Cf. E. Dosi y F. Scnell, *Spacio e Tempo*, Roma (Quasar), 1992, 65 y ss.

¹³ Las síntesis de Gernet y Boulanger. *Le génie grec dans la religion*, Albin Michel, 1969, en especial p. 332 y ss., y de Grenier. *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art*. Albin Michel, p. 153 y ss., muestran que la decadencia de la Ciudad y el progreso del individualismo se refleja en la privatización, domesticidad y nocturnidad de los tiempos cultuales.

¹⁴ Cf. Mueller “Nocturni coetus in 494 BC”. en Konrad Augusto. *Augurio. Rerum humanarum et divinarum commentationes in honorem Jerzy Lindkerki*, Stuttgart, 2003, p. 77 y ss.

¹⁵ Liv. 39, 8, 3 y ss. y 39, 15, 9 respectivamente. Cf. J.J. Caerols. “Sacrificuli ac uates ceperant hominum mentes (Liv 25,1,8). Religión, Miedo y Política en Roma” en G. Urso (ed.), *Terror et Pavor. Vilolenza, intimidazione, clandestinità nel mondo antico*. Acti del Congvegno Internazionale Cividale del Friuli. 22-24 settembre 2005. p. 89 y ss. En análogo sentido los textos de Dionisio de Halicarnaso, *Antiquitates Romanae*, 2.19. 1-2.

¹⁶ Cf. Righetti, *Historia de la Liturgia*. Madrid (BAC), 1955, p. 1078 y ss.

En las ciudades heredadas de la Antigüedad, porque su decadencia las ha puesto en manos de los respectivos obispos “defensores *civitatum*”, la Catedral ha sustituido al foro y son los clérigos quienes utilizan las viejas torres paganas, ornamentales o defensivas, para colocar las campanas, “signa”, como en un principio se llaman, del nuevo culto. Y otro tanto ocurre en los campos, que ya no sólo abastecen sino que priman socialmente sobre la ciudad, a través del fenómeno monástico y de lo que a éste acompaña: de la nueva reurbanización presidida por las torres de iglesias y conventos, fruto de la repoblación en tierra de conquista y del desmonte en tierra pacificada.

En la Edad Media, esas campanas marcaron, al hilo de las horas canónicas, un tiempo que es de Dios. ¿Qué supone esto? Por un lado, que el tiempo está fuera del comercio de los hombres. El tiempo no se puede comprar ni vender. Porque ello supondría, dice un franciscano de comienzos del siglo XIV, “vender lo que no le pertenece”¹⁷. Pero, de otra, Dios aparece aquí como hipóstasis de la humanidad, por no decir del Universo todo. El usurero, dice Guillaume d’Auxerre (pese a ser su pensamiento hartamente liberal en la materia), “actúa contra la ley universal porque vende el tiempo que es común a todas las criaturas... vende lo que pertenece a todas las criaturas”¹⁸. El tiempo de Dios es también, así, un tiempo eminentemente público.

Por eso, si la sociedad feudal, al decir de Marc Bloch¹⁹, no valoró el tiempo, supo darle contenido. El tiempo que pautan las campanas del Medievo es un tiempo lleno. Cada toque marca su hora, cada hora tiene su afán, se de culto o de cultivo. La regla de Benito de Nursia insiste en ello y la misma lógica se encuentra en las primeras ordenanzas sobre actividades seculares, por ejemplo, las reguladoras de los oficios²⁰. La comunidad, gremial o ciudadana, hace un uso colectivo del tiempo. Los versos de Dante sobre la campana de Badia, recuerda Le Goff, —“Fiorenza, dentro della cerca antica/Ond’ella toglie ancora e terza e nona,/Si estava in pace, sobria e pudica” (*Del Paradiso*, XV, 97-99)— dan cuenta de toda una estructura económica y social, tan sólida, que, siglos después, en la literatura española del siglo XVII se conservan rastros del cómputo popular de las horas sobre las canónicas. Todavía en 1909, el Cardenal Vives i Tuto cita a su amigo Cambó, durante su estancia en Roma para cumplir una misión confidencial, “a la hora del Ave Maria”²¹.

¹⁷ citado por Le Goff, *Tiempo, Trabajo y cultura en el occidente medieval*, Trad. esp. Madrid (Taurus), 1983, p. 45.

¹⁸ citado por Noonan Jr., *The scholastic analysis of usury*, Cambridge Ms (Harvard University Press.) 1957, p. 43 y ss.

¹⁹ *La Societé Feodale*, Paris (Albin Michel), I, p. 119.

²⁰ Cf. Le Goff, *op. cit.*, p. 63 y ss.

²¹ Cambó, *Memorias*, Madrid (Alianza Editorial), 1987, p. 189. La fecha que Cambó no precisa, la da Pabón, *Cambó*, Barcelona (Alpha) 1952, I, 386.

Este tiempo es de larga duración y así Sombart²² ha puesto de relieve que, frente a la sociedad industrial y capitalista, la sociedad medieval carecía de prisas y otro tanto puede decirse de cualquier sociedad tradicional. Una obra podía durar generaciones y ser a su vez expresión de las mismas. Las catedrales de fundamentos románicos se terminan en bóvedas del gótico flamígero. Las explicaciones de este ritmo lento pueden ser varias. Así, habrá quien piense que las sociedades preindustriales, al ignorar el efecto multiplicador de la máquina, no sufren la escasez de tiempo propia del industrialismo y, por ello, no necesitan anticipar el futuro²³. A mi juicio, cuando el tiempo es público, su posesión es intergeneracional y la obra comenzada por unos puede ser continuada por otros sin que ello suponga ni una pérdida de autoría ni una urgencia de su culminación. Más aún, esa continuidad en el tiempo sirve como instrumento de identificación de la comunidad que lo emplea, por ejemplo, en una construcción monumental.

En un comienzo las campanas se tocan a mano, a la hora que marca el tradicional reloj de arena y solamente en la Baja Edad Media aparecen los relojes mecánicos cuya imperfección subraya la competencia entre la vieja práctica manual y la técnica nueva²⁴. Y la mecanización que pone al alcance de los concejos municipales la posibilidad de marcar y dominar el tiempo, da pie a la secularización del mismo. Lo que Lagarde ha denominado, en su gigantesca obra, *La naissance de l'esprit laïque*, supone, no sólo la municipalización de instalaciones y servicios que antes eran eclesiásticos, sino la municipalización del tiempo²⁵. Los municipios, cuando no pueden construir una obra ad hoc, como hiciera el de Zaragoza en la famosa Torre Nueva, alquilan la de una iglesia, para colocar en ella el reloj municipal de costosa y maravillosa factura²⁶. En Florencia se instala uno en 1354²⁷ y el primero en España parece ser el de Tortosa en 1378, con el que compite el de la Giralda de Sevilla, pero que es indudablemente posterior²⁸. El fenómeno tiene dimensiones europeas y en el mosaico urbano lombardo y flamenco encuentra su tierra de elección. Los municipios miden su importancia por la de sus relojes, compiten tomando tal instrumento como símbolo y el destierro de la campana es un castigo ejemplar que se inflige a la ciudad. En fecha tan tardía como el siglo XVII, los relojes de Madrid causan tanta admiración como para dar lugar a toda una serie de piezas teatrales cortas²⁹.

²² *Lujo y Capitalismo*, trad. esp. Madrid (Alianza Editorial), 1979, p. 99.

²³ Nowotny, "Estructuración y medición del tiempo. Sobre la interrelación entre los instrumentos de la medición del tiempo y el tiempo social" en Ramos Torres (ed.), *Tiempo y Sociedad*, Madrid (CIS/Siglo XXI), 1992, p. 134 y ss.

²⁴ Cf. Lamperez, *Arquitectura Civil Española*, Madrid (Saturnino Calleja), 1922, II, p. 488.

²⁵ Lovaina, (Nauwelaerts) 1956, I, p. 174 y ss.

²⁶ Lamperez, *op. cit.*, p. 488.

²⁷ Le Goff, *op. cit.*, p. 63.

²⁸ Cf. Herrero García, *El Reloj en la vida española*, Madrid (Carbonel), 1955, p. 5 y ss.

²⁹ Cf. Herrero García, *Madrid en el Teatro*, Madrid (CSIC), 1963, p. 325 y ss.

Se configura así un tiempo urbano frente al tiempo rústico. El primero pautado por el reloj municipal, que no sólo sonaba, sino cuyo cuadrante y manecillas podían verse desde diferentes puntos de la ciudad; el segundo, marcado por las campanas abaciales y parroquiales. Forzando las etimologías, Jean Gaarlande da testimonio de ello a comienzos del siglo XIII: “Campanae dicuntur a rusticis qui habitant in campo, qui nesciant computare horas nisi per campanas”³⁰.

Pero el tiempo que marcan los relojes municipales no es ya un tiempo religioso, sino laico que, por no ser ya de Dios ni estar dedicado a su culto, cada cual puede dedicar a lo que quiera. El tiempo urbano es un tiempo que tiende a vaciarse, porque no se llena ni por el imperativo de los ritmos de la naturaleza, como ocurre en el agro, ni por las exigencias culturales. Pero precisamente por eso, por estar vacío y ser, en consecuencia, disponible, es susceptible de un mayor y mejor aprovechamiento y valoración. Junto al avance técnico, en ocasiones hiperestimado, hay una mutación de las mentalidades y de las estructuras sociales que permite utilizar las nuevas tecnologías. El paso, dirá G. Bilfinger³¹, no es sólo de la hora antigua a la hora moderna, sino también de una división eclesiástica a una división laica del tiempo, y, en consecuencia, de un tipo de aprovechamiento del mismo, a otro diferente. De ahí, los conflictos que el control del tiempo provoca y de los que J. Le Goff³² ha reunido numerosos y elocuentes ejemplos. El de los pañeros de Auxerre, de Arras y de Amiens, el de los oficios de Aire-sur-la-Lys, entre otros muchos. El sonido de las campanas es ahora fuente de conflictos como ocurre en Arras en 1315 o en Therouanne en 1367. Los tiempos, sacrales, políticos o profesionales, son diferentes y sirven para la identificación de grupos sociales distintos. Por ello, el poder político confisca la medida del tiempo y Carlos V de Francia, en 1370 ordena que todas las campanas de París toquen según la hora del Louvre. Este control progresivo del tiempo por la autoridad es una constante de la modernización, que culmina en la determinación oficial de los usos horarios, cuando la nueva técnica del transporte, el ferrocarril, lo hace tan posible como indispensable (el reloj de la torre de Christ Church, en Oxford, será el último que se resista a este proceso sobre el que más adelante volveré).

B) Tras la mecanización que seculariza el tiempo, la *individualización* que permite privatizarlo. Una privatización que se da antes en el plano de las ideas, como fruto del nominalismo que reduce el tiempo, de realidad sustantiva a mero *nomen*, y, después, en el de los instrumentos³³. Después de la campana clerical y del reloj mecánico municipal, el instrumento y símbolo de la privatización del

³⁰ *Dictionarius* (ed Giraud), p. 590, citado por Samson.

³¹ *Die mittelalterlichen Horen und die modernen Stunden. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte*, Stuttgart, 1892.

³² *Op. cit.*, pp. 65 a 72.

³³ Cf. Maier “Die subjektivierung der Zeit in der scholastischen philosophie”, *Philosophia Naturalis*, I, 1951.

tiempo es el reloj portátil, primero de mesa, después de bolsillo. El arte pictórico da amplia cuenta de ello desde el Renacimiento en adelante y la literatura contribuye a ilustrar tales representaciones. El reloj de mesa primero, el de bolsillo, pecho y cintura más adelante es una joya que aparece en los inventarios de la época. La figura de Juanelo, el ingenio relojero del Emperador Carlos V, tan presente en la literatura española durante todo un siglo³¹ y su más que probable influencia en un autor ascético-político como el obispo Fray Antonio de Guevara, es una muestra de este cambio sinérgico de la técnica y de la mentalidad social³⁵.

El reloj personal es, a la vez, un instrumento que permite medir el tiempo propio e incluso el ajeno de quien no tiene reloj y, por ello, un instrumento de control y poder que, en ocasiones, aun bastante tardías, se prohíbe a las clases bajas³⁶. El reloj en la casa es herramienta de disciplina doméstica y en la vida conventual de disciplina ascética. El tiempo individualizado y privatizado es el tiempo, tanto del trabajo protocapitalista, como el tiempo para la salvación religiosa. En todo caso, un tiempo cada vez más preciso en su medición y valorado una vez medido.

Conocidas son las tesis de Max Weber sobre la contribución de la ética protestante a la génesis del capitalismo, las polémicas por ellas suscitadas y las revisiones de que han sido objeto. El tiempo se valora especialmente en la religiosidad calvinista. Lo que sirve para aumentar la gloria de Dios, no es el ocio ni el goce, sino el obrar, por lo tanto el primero y principal de todos los pecados es la dilapidación del tiempo. Pero conviene señalar que mucho antes de la Reforma y después, en el campo de la Contrarreforma, se produce la misma valoración del tiempo que en el protestante, aunque el tiempo valorado se dedique a fines diferentes. Es el espíritu de la época que trasciende las diferencias confesionales y que revaloriza el tiempo, a la par que rehabilita el trabajo en un largo proceso cuyo inicio los historiadores sitúan en el Renacimiento carolingio. Sin duda, para Calvino, "el tiempo es un don de Dios que no se puede desperdiciar", pero, como señala von Martin, el buen burgués prerenacentista anterior a la Reforma tampoco podía perder un tiempo que el comercio, extendido en el espacio, ha hecho ya valioso, porque el transporte y sus avatares lo consumen, el crédito lo enjuga y los intereses lo compensan³⁷. Las cosas, poco a poco, se valoran en el tiempo y el factor temporal acaba con la idea aristotélica, tan presente en la patrística, de la esterilidad del dinero. Los monjes, más habituados a una economía de autoconsumo

³¹ Herrero García, *Ideas de los españoles del siglo XVII*, Madrid 2ª ed (Gredos), 1966, p. 341

³² Cf. Herrero García, *El Reloj en la vida española*, cit. p. 120.

³³ Cf. Thomson, "Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial" en *Tradicción, revuelta y conciencia de clase*, Barcelona (Crítica) 1979.

³⁴ Cf. en general von Martin, *Sociología del Renacimiento* (1932), trad. esp. México (FCE), 1962. Datos más concretos en Le Goff, *Marchands et Banquiers du Moyen Age*, Paris, 1956.

no valoran el comercio, ni el crédito ni el interés. De ello es buena prueba la rigidez de Graciano en esta materia. Las Universidades y las Ordenes mendicantes supone el predominio intelectual de la vida urbana³⁸ teatro de la reactivación económica ya evidente en el siglo XIII. De ahí que importantes intelectuales, muchos de ellos franciscanos en contacto directo con el pueblo, adopten una visión diferente y positiva del comercio, el crédito y el interés. Tras el precoz Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle, Guiberto de Tournai, Raimundo de Peñafort y un grupo de clérigos independientes como Enrique de Susa, llamado el Ostiense, o Sinialdo de Feschi —después Inocencio IV— son prueba de ello³⁹. La influencia del medio social en la evolución de las ideas es todavía más claro si se compara a estos escolásticos con sus antecedentes patrísticos y sus postrimerías salmantinas. Clemente de Alejandría, fruto de una gran ciudad mercantil, se limitaba a recomendar la moderación de los precios (*cf. Paedagog*, III, 11) en una época en la que el comercio mismo no gozaba de bendiciones. Más tarde, en el siglo XVI, en plena expansión del comercio a distancia y del crédito a gran escala, Martín de Azpilcueta, la difusión de cuya obra es sobradamente conocida, pese a sus reparos conceptuales, admite que la retribución debida por el servicio del préstamo dependa del factor tiempo⁴⁰. El tiempo, del algún modo, trabaja con el dinero⁴¹.

“Nada es mas preciso que el tiempo” había dicho San Bernardo inspirando la espiritualidad del monacato cisterciense⁴². La “devotio moderna”, iniciada por la obra de Gerardo de de Groote —“pater et totius modernae devotionis origo”— parece inspirarse en el Beato Suson, el título de cuya obra *Horologium Sapientiae* (1334-1339), habla por sí solo; su texto cumbre, la *Imitación de Cristo*, de autoría tan discutida, en la medida en que marca un camino a recorrer, atribuye al empleo del tiempo una especial importancia, recomendando el alentarse para “aprovechar cada día” (I, XI, 2); el propio Tomás de Kempis, en su inesperada apología de la vida activa, simbolizada en la figura de Marta, aconseja aprovechar bien el tiempo para permitir conjugar oración con acción; y Domenico Cavalca insiste en “conservar y tener cuidado del tiempo”⁴³.

Los dos grandes centros de difusión de la “devotio moderna”, los Países Bajos y Lombardía son los espacios donde la vida urbana había secularizado el tiempo y la técnica relojera permitido su precoz individualización. Y en la Península

³⁸ *Cf.* Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Age*, Paris (du Seuil), 1957.

³⁹ *Cf.* Salvioli “Las doctrinas económicas en la escolástica del siglo XIII”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, III (1926), p. 31 y ss, en especial p. 59 y ss.

⁴⁰ *Comentario resolutorio de cambios* (1556), (ed. Ullastres, Pedrez Prendes, Pereña, Madrid CSIC), 1965, p. 68 y ss.

⁴¹ Ullastres, *Ibid.* p. LXIX, La idea aparece ya en el hexámetro del Ostiense: “vendens sub dubio, pretium post tempore solvens” (citado por Salvioli, *loc. cit.* p. 59).

⁴² Citado por Le Goff, *op. cit.* p. 73.

⁴³ *Cf. Obras del Venerable Kempis*, trad. esp. Valladolid (Viuda e hijos de Santander), 1789, II, p. 682 ss. El texto de Cavalca citado por Le Goff, *op. cit.*, p. 73.

la Ibérica, tras una proliferación de “métodos” de oración que tanto habían de influir en San Ignacio, cuya valoración del tiempo es sobradamente conocida⁴⁴, surge la imagen del reloj, como emblema de exactitud y de incentivo para aprovechar el tiempo que le es dado al hombre. Lo primero es evidente en el *Relox de Príncipes* del ya citado Fray Antonio de Guevara, subrepticamente circulante desde 1524 y editado a partir de 1528 y después muy reeditado y traducido, raíz de toda una estirpe de preceptiva política. Muestra de lo segundo es el anónimo *Despertador de pecadores, inventado por uno de ellos*, impreso en Burgos en 1541. Uno y otro no carecen de precedentes en el impacto causado en el imaginario tardo medieval por la aparición del reloj mecánico y del que es prueba el anónimo *Libro que es llamado Relox de la Sabiduría*, fechable hacia 1500 y dirigido a “los que desean conocer y alcanzar la verdadera sabiduría del señor Dios padre”. *Relox y Despertador* son imágenes de la literatura ascética y devocional, —el cruce de ambas tendencias es evidente en la obra ambivalente de Benito Remigio Doynens— que en España se prolonga hasta fines del siglo XVIII⁴⁵. Santa Teresa cuenta en el *Libro de las Fundaciones*, que su muy apreciado amigo Fray Antonio de Jesús “Sólo de relojes iba proveído que llevaba cinco...díjome que para tener las horas concertadas que no quería ir desapercibido”⁴⁶.

Ahora bien, el tiempo individualizado y privatizado, utilizable ya para el éxito económico, ya para el progreso espiritual, ya, en la mentalidad calvinista, para ambas cosas conjuntamente, cualquiera que sea su finalidad responde a un interés individual. El propio de lo que Spranger⁴⁷ denominó el “hombre económico”, el que tiene como valor supremo su personal e individual interés privado, porque también hay una tendencia a convertir la vida espiritual en una inversión en beneficio de la propia santificación. No es de extrañar que el tiempo, reducido a interés individual, pierda densidad. De ello da testimonio su irónica desvalorización, desde el Renacimiento al Barroco, a través de toda la literatura de Emblemas cuyos *artes moriendi* nos retrotraen al individualismo pesimista de la Antigüedad estoica.

Y esta privatización del tiempo lleva a su trivialización, entendiendo por tal su carencia de importancia porque no tiene entidad propia. Se reduce a una

⁴⁴La revalorización del tiempo en el Corpus ignaciano es reiterativa (v.gr. en las *Constituciones*. “porque el ocio, que es origen de todos los males, no tenga en la casa lugar ninguno” (253) cf. todo el cap. III de la Sexta Parte). Baste pensar que “porque las ocupaciones...son de nuevo momento...y muy frecuentes” se elimina el rezo de las horas canónicas en el coro (Constituciones, 586) ¡que contraste con lo antes señalado! Sobre la influencia de los métodos previos, cf. Albareda “Intorno alla scuola di orazione metodica stabilita a Monserrat dall’abate Gracias Jimenez de Cisneros”, *San Ignaci a Monserrat*, Monserrat, 1990, p. 23).

⁴⁵Cf. Herrero García, *El Reloj en la vida española*, op. cit., cap. VI. y Sánchez-Molero “Los relojes de príncipes en tiempos de Cervantes” en Alvar Ezquerro (ed.), *Las Enciclopedias en España antes de l’Encyclopedie*, Madrid (CSIC) 2009, p. 387.

⁴⁶Cap. XIV (ed. BAC, 1954, p. 742).

⁴⁷Cf. *Filosofía y Formas de Vida*, trad. española, Revista de Occidente, Madrid, 1961.

medida utilizable a capricho, incluso para aparentar otra cosa distinta. El tiempo solo vale por lo que significa. En paralelo al “gasto ostentoso”, Veblen, en su *Teoría de la Clase Ociosa*⁴⁸ habló del “ocio ostensible”, consistente en “pasar el tiempo sin hacer nada productivo” ¿Por qué el trabajo se consideraba indigno? Sin duda la tradición clásica, baste recordar a Aristóteles o Cicerón, consideraba el trabajo tarea de esclavos y al *otium cum dignitate* la cualidad propia del ciudadano. Pero más bien creo que el prestigio del ocio y la indignidad del trabajo tienen una común y más profunda raíz. Si el tiempo vale dinero, el ocio, como cualquier otro lujo, muestra tener una capacidad económica que permite el derroche.

Se trata de una temporalización ostentosa que, en una sociedad aristocrática que valoraba la clase ociosa, implicaba el tener tiempo de sobra para el ocio. Todavía en pleno siglo XIX, Metternich, en sus *Memorias* alardeaba de no trabajar nunca, sin perjuicio de gobernar la compleja Monarquía austríaca y dirigir la política europea, y Bismark se ausentaba de la Cancillería tanto como quería, que, para escándalo de sus colaboradores, era mucho. La sobra del tiempo cuyo valor económico era conocido, simbolizaba abundancia y poder. Hoy, por el contrario, en una sociedad que ignora cuando no aborrece los valores aristocráticos, disponer de tiempo libre se ha convertido en símbolo de pobreza y escasa relevancia, porque significa que no se tiene nada que hacer⁴⁹. El paradigma de la mujer liberada es la trabajadora asalariada por cuenta ajena y con agobiante horario, esto es, que ocupa todo su tiempo; un ejecutivo que se preste no tiene un momento libre; y los inútiles famosos que pueblan las revistas del corazón están siempre “volcados en su quehacer”. Porque el tiempo es oro, según el dicho popular, tenerlo invertido significa tener un capital. “*Time is money*” dirá, en texto famoso, el ilustrado y sabio Franklin

C) Ahora bien, el tiempo así desreligado, tanto de la trasAScendencia religiosa como de la trasDESCendencia comunitaria, vaciado de contenido hasta la trivialización y reducido a una sola medida de precisión, se *homogeiniza y globaliza*. De los tiempos sectoriales propios de la Baja Edad Media⁵⁰ a los que ya se hizo referencia y los tiempos locales propios de la modernidad, la mentalidad de nuestro tiempo ha conseguido alcanzar, no antes de 1884, un tiempo homogéneo y común. Siguiendo la pauta ya señalada más atrás respecto de la Baja Edad Media, el nudo poder internacionalizado ha monopolizado el cómputo del tiempo, al margen de la comunidad, a la vez que ha dejado a la autonomía de los individuos y no de la comunidad el llenarlo. Simultáneamente, la técnica ha eliminado, merced a la electricidad, la diferencia de la noche y el día, la “revolución verde” ha supri-

⁴⁸ Edición original 1899, trad. española, México (FCE) 1971, p. 43 y ss.

⁴⁹ Cf. Nowotny, *op. cit.*, p. 156.

⁵⁰ Cf. Halbwachs en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1947, p. 3. y ss.

mido el ritmo de las estaciones y la diferencia de los climas, y la telemática ha substituido a la memoria histórica el procesamiento simultáneo de datos permanentemente actualizables y potencialmente infinitos. No se trata de reiterar la desconfianza hacia la escritura que Platón pone en boca del Rey de Tebas (*Fedro*, 274-c ss.), por contraria a la tradición oral, porque, como he señalado en otra ocasión, la lectura de un texto escrito, por excelencia del libro, supone una espacialización y temporalización tanto de lo leído como del lector⁵¹. Por el contrario, sí cabe constatar que la sociedad de la información, al menos tan ingenuamente asumida como hoy lo es, trae consigo la denominada sociedad del instante, una sociedad sin proyecto de futuro ni memoria del pasado, en la que el viejo *Carpe diem*, exponente de una Antigüedad en la que, como antes señalé, la vieja Ciudad se disuelve en individualismo, adquiere una pasmosa actualidad. Una sociedad que, por carecer de determinaciones temporales, esto es históricas, puede no tener límites de ningún tipo y, en consecuencia, ser global.

La Ciudad de nuestra época, la “ciudad funcional” que todavía no existe en plenitud, pero a la que se tiende, la que parafraseando a Le Corbusier puede denominarse “máquina para vivir”, es la expresión de todo ello. Las campanas, allí donde todavía no han enmudecido, y los relojes públicos, cuando subsisten, sirven propósitos exclusivamente ornamentales, porque el tiempo de cada cual lo marca el cronómetro de cada uno y es cada uno el que lo emplea como mejor le conviene, en horarios de trabajo cada vez más libres, convertibles y flotantes y en horarios de esparcimiento cada vez más arbitrarios. sólo pautados por la moda, de la que no es mal ejemplo el traspaso forzoso que ha legado a la juventud española la “movida madrileña”. Merced al monopolio del computo del tiempo por el poder público, todos los hombres, dentro de cada uso horario tienen la misma hora en su reloj personal y son exactas las equivalencias entre los distintos usos horarios que algunos cronómetros especialmente sofisticados ponen en paralelo para el uso de individuos con la ilusión de la ubicuidad.. Pero cada cual puede usar los instantes de su tiempo tan exactamente numerados como mejor le plazca y es el contenido del tiempo, como después señalare a la luz de Heidegger, lo que le da sustantiva identidad.

Fracasada la sectorialización espacial de la ciudad funcional, se trata de abordar la congestión propia de las grandes urbes y el correspondiente desbordamiento de espacios y servicios a través de la reorganización del tiempo. Unos, propugnan la desincronización de las actividades laborales, lúdicas y de reposo, de los residentes. Cualquier tarea puede realizarse a cualquier hora y no falta quien considere que esa supresión del horario es lo que hace accesible los lugares, trans-

⁵¹ Cf. mi ensayo. “Bibliofilia y era digital”. *Anuario Asociación de Bibliófilos de Barcelona 2001-2002*, Barcelona. 2003, p. 41 ss.

portes, tareas y ocios necesariamente limitados, a la marea demográfica de lo que Fromm denominó la “solitaria muchedumbre”, que supera con creces las previsiones urbanas a las que la ciudad actual responde⁵². Otros, defienden la utilización alternativa de los espacios, uso alternado que puede llegar a ser uso superpuesto y que supone sustituir la especialización del espacio por una nueva sectorialización del tiempo⁵³.

La polémica sobre la libertad de horarios que se plantea y trata de resolver sobre consideraciones eminentemente económicas tiene un significado distinto y a mi juicio más hondo. Supone que el tiempo urbano se ha hecho versátil, porque puede ser ocupado plenamente por una sola actividad o de maneras diferentes. Las instituciones comunitarias son las primeras paganas de ello⁵⁴. La ciudad sin horas tiene un tiempo metaempírico, puesto que no hay diferencia entre la noche y el día, difuminados además por la creciente contaminación lumínica, entre el amanecer y el ocaso, sino que es mera medida del movimiento. No el de los astros, como pretendiera Aristóteles, movimiento que la manipulación técnica de la luz, la humedad, el calor y otros fenómenos naturales ha hecho irrelevante para la vivencia humana del tiempo, sino el de unos hombres y mujeres no menos atomizados que los instantes, iguales entre sí, exactamente medidos por los cronómetros digitales. ¿Es este tiempo un tiempo a escala del hombre?

III LA PERDIDA DE LA INTERSUBJETIVIDAD

Para responder a esta pregunta, permítaseme hacer un breve excursus en torno a las dimensiones del tiempo o, mejor dicho, a sus acepciones.

Cassirer⁵⁵ distingue tres tipos de temporalidad. que, a su juicio, proceden, respectivamente, de la experiencia ingenua, de los diferentes tipos de acciones y de la especulación conceptual.

De un lado, el tiempo mítico que, cualquiera que sea su grado de elaboración, se enraíza en la distinción simple y espontánea del primitivo entre el “ahora” y el “no-ahora”. Lo ocurrido *in illo tempore* justifica y fundamenta un presente. El cotidiano “ahora” se opone a un “no-ahora” total, como este mundo al de los

⁵² Cf. J. Chalendar, *La planificación del tiempo*, trad. esp. Madrid (IEAL), 1973

⁵³ Cf. E. Browne, “Tiempo y Ciudad”, *Ciudad y Territorio* nº 2, 1983, p. 5 ss. en especial p. 15 ss.

⁵⁴ Vd. como ejemplo concreto Vicente J. Sastre García, *La cultura del ocio. Implicaciones sociales y eclesiales del fin de semana*, Madrid (Universidad de Comillas), 1984

⁵⁵ *Filosofía de las formas simbólicas*, trad. esp. México (FCE), 1971, II, p. 140 ss Cf. I, p.180.

antepasados o al de los dioses. Pero, como éstos a aquel, el remoto ayer subyace constantemente al hoy, lo sostiene y da sentido y, a través del rito y de la fiesta, puede irrumpir en la actualidad renovándola y fortaleciéndola.

El tiempo puede, también, concebirse como ordenación abstracta de la regularidad cósmica. Tal es la medida del tiempo propia de las leyes de la naturaleza.

Pero, existe un tiempo bioantropométrico hacia el que constituye el primer y original acceso la misma vida humana, individual y colectiva. Es un desarrollo, identificado por la unidad del sujeto que actúa, desde un germen a una plenitud y, por ello mismo, a una finitud. Es la temporalidad propia del hombre, la temporalidad de la historia. La única que, por humana, debiera recibir la denominación de temporalidad y la única de la que tenemos una conciencia inmediata y cotidiana, mientras que las otras dos, la temporalidad mítica, frente a lo dicho por Cassirer, no menos que la cósmica, son fruto de una elaboración intelectual.

¿Pero cuál es la experiencia que permite acceder a la temporalidad propiamente humana? El tiempo que medimos por el recorrido del sol sobre el muro, el caer de la arena o el deslizarse sobre la esfera de las agujas del reloj, es una experiencia tan cotidiana que reduce la percepción del tiempo a la percepción de la división espacial recorrida, ya por el sol, ya por las manecillas o, lo que es lo mismo, con los actuales instrumentos digitales, la sucesión de los números afectos a los instantes. Pero, como enseña Heidegger, la medición del tiempo no es aquello que lo constituye, sino, tan solo, una de las formas de manifestarse. El cálculo del tiempo no es el origen o fuente de la temporalidad. Ese era, a juicio de Heidegger, el error de la definición aristotélica del tiempo como “el número del movimiento considerado respecto al antes y el después”, equivalente a su moderna definición física⁵⁶.

Para la filosofía existencial, cuyas largas lucubraciones es tan imposible como innecesario repetir ahora, el hombre no está en el tiempo sino que es el hombre o, mejor dicho, la humanidad quien temporaliza al mundo. Con razón puede decirse que el tiempo es el sujeto y a la inversa⁵⁷. Pero ¿Qué sujeto? Es la pre-ocupación del hombre, cuya conciencia sabemos que es siempre intencional, esto es atenta a algo o “conciencia de”, la que crea el “ahora” (*jetzt*), porque se pone en presencia del objeto como tarea. Lo que antes denominé la sustantiva identidad de

⁵⁶ Todas las referencias siguientes son a *Sein und Zeit* (1927). cf. trad. español de Gaos, México (FCE). 2ª ed. 1962, p.151 y ss y 368 y ss. Cf. Ortega, *OOCC*, VII, p. 55 y ss. Un “filósofo en zapatillas” como a si mismo se definía Eugenio D’Ors, a partir de la tesis de Hermann Minkowski sobre la discontinuidad espacio-temporal, formuló algo semejante, muchos años antes, en 1913. La discontinuidad supone que “el tiempo es el conjunto de acontecimientos que se suceden en un mismo punto” (p. 112), de manera que el instante se define por lo que en el ocurre (*Las aporías de Zenón de Elea y la noción moderna de tiempo*, ed. de Ricardo Parellada, Madrid Encuentro, 2009) ¡Por una vez no fue Ortega quien lo dijo todo antes de Heidegger!

⁵⁷ Cf. De Waelhens, *La Philosophie et les expériences naturelles*. La Haya (M. Nijhof), 1961, p. 168 y ss.

cada instante. Una tarea, un tener-que-hacer-algo-con, que, por ser tal, engendra el futuro y, porque se aborda con la experiencia biográfica e históricamente acumulada, engendra también el pasado. De ahí, que todo “ahora” sea para Heidegger un “ahora-ahí” (*jetzt da*). El tiempo es siempre un “tiempo para” (*Zeit zum*), de manera que no existen instantes puros en los que se inserte o no el quehacer del hombre, como, utilizando la metáfora clásica, el nadador puede o no sumergirse en un río cuyo curso le es ajeno, sino tiempos-para-algo. Tal sería el sentido existencial del texto bíblico: “Todo tiene su momento y cada cosa su tiempo bajo el cielo” (*Ecl.* 3,1) y tal es la concepción del tiempo humano que se deduce de numerosos textos de la filosofía presocrática y de la poesía griega arcaica⁵⁸.

Ahora bien, porque toda existencia determinada no se preocupa ni se ocupa sino en relación con otras existencias, la ocupación puramente individual es, tan solo, una abstracción. Por lo tanto, el tiempo lleno, el único que originariamente hay, es un tiempo público, un tiempo de la comunidad. Porque la trascendencia — “as” o “des”— es la otra cara de la finitud que orienta la temporalidad, ésta es la estructura de la alteridad. El hombre se encuentra al hombre en el tiempo y por ello los antiguos griegos vieron en la violación del orden del tiempo, en la “acronía”, la raíz y la prueba de la corrupción moral⁵⁹. El aumento de la criminalidad durante el famoso apagón de Nueva York en 2003, que cambió el ritmo de la luz en la ciudad, y el auge de nacimientos ilegítimos nueve meses después, demuestra, la permanente realidad de tal apreciación.

El tiempo, como el sentido, es por definición intersubjetivo y es ésta intersubjetividad la que constituye al hombre y es, por ello, condición trascendental de toda subjetividad.

El tiempo mítico de la Ciudad Antigua, al menos la idealizada por Fustel de Coulanges, no era un tiempo bio-antropométrico, sino estacional y astral, y tampoco lo es el tiempo homogéneo y globalizado de la paradigmática Ciudad-sinhoras atrás descrita. Más bien se trata, en éste caso, de un tiempo infinito y homogéneo, como el tiempo cósmico en el que los instantes iguales son intercambiables y no guardan entre sí la relación causal, propia de la historia, sino la legal, característica de la naturaleza. Ese tiempo no es la temporalidad propia del hombre; es la temporalidad cósmica que, como se sabe, no es una experiencia vital, sino una construcción conceptual. No está hecho a su medida; tiene una escala distinta de la escala del hombre, que éste, merced a la técnica, puede medir y, para ciertos fines, utilizar, pero que no puede sentir y en la que no puede habitar como tal

⁵⁸ Cf. Danielle S. Allen, *op. cit.*, p. 66 y ss.

⁵⁹ Cf. Daston y Vidal (eds.), *The Moral Authority of Nature*, Chicago University Press, 2003. En especial la contribución de Laura Slakin.

hombre. Por eso, la ausencia del tiempo humano, expresada en la imagen, tantas veces usada, del reloj sin manecillas, infunde horror.

Porque en esa temporalidad abstracta en que los “ahora” no son concretos “ahora ahí”, por ser “ahora para”, sobran los otros, y no por azar contingente, sino porque se han eliminado las escalas que hacen del espacio y del tiempo, condiciones trascendentales de toda sensibilidad, las condiciones ineludibles de la intersubjetividad humana. El tiempo que, como el cósmico, es sucesión de instantes homogéneos y vacíos, no es un tiempo público en que los objetos de ocupación lo son de una ocupación común.

La “máquina para vivir” que pretende ser la “ciudad-sin-horas”, no incluye el convivir. El hombre no puede habitar en los espacios siderales aunque pueda y deba concebirlos e, incluso, explorarlos, ni abrirse a los otros en la temporalidad cósmica. Por eso y no por una dificultad circunstancial, en la Ciudad-sin-horas el hombre no tiene que compartir el trabajo, ni el ocio, ni la oración, ni el juego, ni tarea alguna. La tecnología de la comunicación pone a su alcance la ilusión de contemplar, cuando prefiera, lo ocurrido o por ocurrir como si estuviera ocurriendo y fingir vivir una comunidad virtual, por ejemplo en los espectáculos deportivos. Pero el *homo videns* es el gran solitario. Puede, ocasionalmente, coincidir con otros, no menos solitarios, que han optado por insertar en ese momento su quehacer, como podían haberlo hecho en otro cualquiera, porque nada pautaba ya su actividad y sólo ha de ajustar sus acciones a la medida exacta e infinita de su cronómetro personal. El tiempo privatizado es, también, el tiempo de la soledad. Y no faltan en la literatura y la cinematografía de ficción, descripciones de cómo en la Ciudad-sin-horas, donde el tiempo y el espacio substituidos por la instantaneidad virtual, se disuelven en la red telemática, el protagonista se encuentra totalmente sólo y sin posibilidad alguna de acceder a una compañía real.

La pérdida de la temporalidad implica la pérdida de la intersubjetividad, pero ésta, a su vez, la pérdida del sujeto. El hombre no es tal sin el ser-con-los-otros, es decir, sin reconocer y ser reconocido por los demás, sin interpelar y ser interpelado, sin la interlocución que implica comunidad. Vivir es convivir, dirá Ortega. La temporalización de la palabra y su problemática en la sociedad global de la información, propia de nuestro tiempo, sería la lógica continuación de éste breve ensayo.

En la pérdida de la comunidad consiste la esencia de la deshumanización. El “asco hacia lo humano”, procede de que, una vez perdidas las escalas antropométricas que permiten al hombre ser-con-los-otros-hombres, el hombre está muerto —no ha faltado quien así lo propugne formalmente— y los muertos hieden.

