

LA CONSTRUCCIÓN PSICOSOCIAL DEL TIEMPO Y EL CAMBIO SOCIAL(*)

Maritza Montero

Universidad Nacional de Venezuela, Venezuela

Resumen

En este trabajo se analiza la forma de construcción psicosocial de las concepciones de tiempo y de cambio social, y su relación con la noción de progreso instauradas por la modernidad, así como sus aspectos contradictorios, discutiendo la historicidad de su carácter de fenómenos psicológicos y sociales. Se argumenta la construcción social de la noción de tiempo, la cual responde a formas de organización social, haciendo de los cambios sociales hitos históricos y temporales. Se plantea la asociación entre cambio social y movimientos sociales y se desconstruye el concepto de progreso. Se concluye señalando la importancia de la idea de movimiento en la construcción de los conceptos de tiempo, cambio y progreso y cómo la modernidad le imprimió a esas nociones dirección y fines, en el sentido de una flecha, de acuerdo a los intereses dominantes en ella, a la vez que las modela a su imagen y semejanza.

El tiempo es la sustancia de la que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrastra pero yo soy el río; es un fuego que me devora, pero yo soy el fuego.

Jorge Luis Borges (1947)

Psicología y temporalidad

La consideración acerca del tiempo que ha hecho la psicología, parece haberse centrado en su tratamiento como si fuese una noción o concepto con validez universal, definida a priori, y sobre la cual interesaba conocer su adquisición por los individuos durante el proceso evolutivo. Tal consideración implícitamente estaba suponiendo que una vez adquirida la noción, el objeto adquirido respondía a algún canon previamente establecido, invariable, fijo. Y aun considerando las diferencias culturales e históricas, con todas las variaciones que ellas pueden introducir, la noción supone la existencia del tiempo como algo de alguna manera distanciado del sujeto que la adquiere, en cierta forma independiente de él.

Desde una perspectiva psicosocial, si bien las consideraciones acerca del tiempo han ocupado un lugar destacado en las ciencias sociales y especialmente en la naciente psicología social y colectiva de comienzos de siglo, en la cual basta recordar la obra de Halbwachs sobre los marcos sociales de la memoria colectiva (1907; 1925), luego el tiempo fue reducido a ocupar el papel de mera "variable interviniente", o de objeto o contenido de procesos cognoscitivos mediadores. Con harta frecuencia es posible

encontrar, en la literatura psicológica de las décadas del 40, 50 y 60, que los fenómenos psicológicos son tratados como si fuesen atemporales. De tal manera que el carácter histórico de los procesos psicológicos pasó a ser sólo una referencia, una mención superficial, que nada agregaba al asunto tratado, llegándose incluso a considerar que si algo era histórico, escapaba entonces al interés psicológico.

Sin embargo, el panorama comenzó a cambiar a partir de los años 70. En 1973 Kenneth Gergen publicó un artículo que sacudió las esferas académicas. En él manifestaba que la Psicología Social debería ser considerada como una indagación histórica, puesto que muchos de los fenómenos que estudia son irrepetibles y además fluctúan en el tiempo, razón suficiente para contextualizar socio-históricamente el estudio de los fenómenos psicológicos. Ese artículo abrió una compuerta por la cual la concepción histórica de los fenómenos psicosociales fue introducida en la psicología social anglosajona. Cabe decir que en América Latina, y en ciertos países europeos (Francia, Italia), en el ámbito de las ciencias sociales ya se venía insistiendo con fuerza en la necesidad de reconocer ese carácter histórico de los fenómenos sociales. Pero no es la psicología una disciplina pionera en tal sentido, probablemente debido a la omnipresente influencia estadounidense que entonces se hacía sentir en todas sus ramas.

Serían necesarios los aires de un nuevo paradigma, así como las transformaciones provenientes de la práctica ligada a condiciones materiales de vida específicas de las distintas condiciones históricas, económicas y sociales, las que introduciendo la fuerza de las circunstancias en el campo académico, iniciarán la revisión crítica de la supuesta atemporalidad (Montero, 1978). Y a pesar de la resistencia, una vez que ese carácter histórico es admitido y reconocido, se hace difícil mantener la atemporalidad atribuida a los eventos psicológicos. Los años ochenta y noventa muestran cómo la discusión sobre el carácter temporal de la Psicología y su condición de construcción social, ha crecido en importancia (Parker, 1989; Montero, 1994). Mas aún, se plantea incluso que la perspectiva histórica puede ser una vía para desafiar convicciones naturalizadas y para que la noción de tiempo por sí misma, sea estudiada en sus aspectos psicosociales.

Así, la idea de Gergen es renovada en 1994 por Blackman, quien propone una consideración "arqueológica" de la Psicología como una historia del presente, con una responsabilidad fundamental en la constitución de los objetos psicológicos contemporáneos. Esta posición enfatiza la naturaleza construida y relativa del conocimiento psicológico, significando que no se trata de un proceso natural, sino cultural y temporalmente determinado. Pero aunque estos artículos amplían el alcance de la Psicología, esa historia de los hechos y acciones contemporáneos todavía no agota el problema de aprehender las variaciones, los fenómenos únicos que requieren una visión de continuidad, de duración, que se plantea a los investigadores. O de indagar en

los aspectos psicológicos de la naturaleza de esa imprescindible dimensión llamada tiempo.

La noción de tiempo.

El tiempo ha sido definido de diversas maneras: como un llegar a ser, es decir, como "la magnitud en que se desarrollan los distintos estados de una misma cosa", o en la que suceden "cosas distintas en el mismo lugar" (Moliner, 1994:1307). Se le ha conferido también un carácter de flujo, igualmente calificado de patético, ya que alude a la "sucesión de instantes que llegan y pasan inexorablemente y en los que se desenvuelve la vida y la actividad" (Moliner, idem). Idea esta centrada en el carácter fugaz del tiempo y, por lo tanto, en lo percedero de la vida construida en él. Desde la juventud hasta las oscuras golondrinas, incluyendo a las aguas heracliteanas, como diría Teresa de Avila, todo se *pasa*. Idea terrorífica o reconfortante según se la mire, porque definir el tiempo es cuestión de perspectiva, como lo indican esos *antes* y *después* de algún acontecimiento, como quería Aristóteles (el *ahora que no es*), o el tiempo-*ilusión* de Einstein, o el *tiempo-degradación* de los fenómenos entrópicos (Prigogine,1991). Y hoy, como en el siglo VI, sigue siendo para nosotros tan indefinible como lo fue para San Agustín (el *fue que ya no es*).⁽¹⁾

La construcción social del tiempo: los marcadores temporales

Las definiciones citadas muestran algo en común: o se basan en la presencia de cambios discernibles y de importancia para los individuos que los sufren o se fundamentan en la idea de desenvolvimiento, de transcurso. Esto me lleva a formular algunas preguntas: ¿Es el proceso de llegar a ser el resultado del paso del tiempo? ¿Influyen en ese proceso los fenómenos psicológicos, estampándole su sello, de modo tal que esos procesos llegan a ser hitos temporales? En el primer caso, el tiempo tendría una existencia *per se*. Con o sin eventos resaltantes, el tiempo pasaría, transcurriría. En la segunda proposición, el tiempo es considerado como el resultado de eventos sociales que marcan cambios. Es visto como una construcción producto de las relaciones sociales en las cuales eventos de importancia individual y social señalan momentos, resaltándolos en función de transformaciones introducidas en la vida cotidiana. El curso del sol, trayendo luz y oscuridad cada día, ocasionando cambios ambientales sensibles y afectando nuestra vida cotidiana, constituye un ejemplo. Años, estaciones, semanas, días, horas, minutos, segundos y así sucesivamente, no son fenómenos "naturales" (como si lo es la rotación de los astros), constituyen construcciones sociales de la humanidad, hechas en función de medidas establecidas de acuerdo a los fenómenos celestes, que no siempre han sido las mismas.

Por lo tanto, para la posición aquí presentada, no es aceptable una clasificación como la que hace Ferrarotti (1987), estableciendo cuatro tiempos fundamentales: uno *biográfico individual*; uno *histórico* subdividido en macrohistórico, político institucional, económico coyuntural; uno *ahistórico o sacro* y, otro *natural*, pues si bien en las primeras tres categorías incluye hechos que dependen de la relación social, cuando llega a la última, introduce, la naturalización de una forma de medir el tiempo, que no es menos social y por ende dependiente de la intersubjetividad, que las anteriores, confundiendo al fenómeno que marca con lo marcado.

A su vez, el paso del tiempo, la idea de tiempo como una especie de corriente fluyendo hacia algún destino, es típicamente moderna. Aunque la relación entre tiempo y movimiento existía ya en la antigüedad, la modernidad, no sólo la legaliza y sistematiza, sino que le imprime una dirección. Latour (1994: 92) dice que ese discurso es "*una forma particular de historicidad*", que puede ser interpretada de muchas maneras: como ciclo, como decadencia, como caída, como inestabilidad, como retorno, o como presencia continua. Y por lo tanto, debería ser denominada temporalidad, a fin de diferenciarla de tiempo (Latour, 1994: 92).

Las medidas del tiempo son maneras de introducir un orden socialmente determinado. En el nivel psicológico, lo que llamamos creencias, actitudes, atribuciones, representaciones y en general, formas de categorización social, son los modos en que la gente expresa su conocimiento del mundo y en función de los cuales se generan dispositivos que ayudan a ordenar y regular la vida diaria, así como a explicar y evaluar los eventos, procurando entenderlos y aprehenderlos mediante el sentido común, también según un orden socialmente construido.

Los acontecimientos sociales e individuales marcan la vida de acuerdo con el significado que se les atribuye, convirtiéndose en formas de expresar el carácter temporal de la vida social, al dar origen a cambios. Y la gente que los produce y que es afectada por ellos, los construye como marcadores temporales. Las transformaciones sociales afectan nuestro comportamiento de tal manera que generamos creencias respecto de ellas y construimos socialmente un sentido temporal que confiere continuidad a esas mutaciones. Como afirma Latour (1994, p. 101): "*El tiempo no es un marco general sino el resultado provisional de la relación entre seres*". Y es por ello que es posible encontrar dentro de una misma sociedad elementos pertenecientes a diferentes concepciones de tiempo. De modo que a la postre, como al principio, es el agente humano quien determina el contenido del tiempo, construyendo la historia. Porque la noción de tiempo es una consecuencia de las relaciones entre las personas.

Como ya fuera comentado por Halbwachs (1907/1977:143), en condiciones de aislamiento, los individuos pueden perder la noción de tiempo, encontrándose "*incapaces*

de medir la duración". Ese autor formuló igualmente una idea que al parecer no tuvo en su época mayores consecuencias: "La vida social implica que todos los hombres [sic] estén de acuerdo respecto al tiempo y la duración y que ellos conozcan todas las convenciones de las cuales son objeto". Y esas convenciones sociales se darían en grupos humanos específicos y no como una norma general para toda la humanidad. Esto es porque el tiempo se construye en la intersubjetividad, en ese espacio en el cual lo social y lo individual vienen a ser uno a través de la creación social de significados, a través de la significación. Es dentro de las relaciones creadas por individuos que interactúan, que el espacio adquiere significado y el tiempo es construido como parte de esa relación y definido por ella. No existe tiempo fuera de la relación. De modo que, no es el tiempo el que borra o desvanece las relaciones, sino que es la erosión de esas relaciones y el apagarse de esos recuerdos, es decir, la transformación de los restos cognoscitivos y afectivos de esas actividades en rememoración, lo que establece los cambios temporales creando la arqueología de la vida cotidiana. El pasado es el resultado de las transformaciones en nuestras relaciones. Y en tal sentido, la pregunta que se hace Levinas (1994:127)): *¿Podemos entender el tiempo como relación con el Otro en lugar de ver en él la relación con el final?*, no debe plantearse como disyuntiva, pues tanto el principio como el final están en función de la relación con el Otro. El futuro es el espacio virtual en el cual están colocadas las expectativas y metas a ser alcanzadas. Un espacio que la modernidad construyó como situado hacia adelante, hacia donde se supone que marchamos de acuerdo con una racionalidad específica.

La asociación entre tiempo, cambio y movimiento

La idea de los cambios sociales como hitos del tiempo sólo puede ser concebida dentro de la crítica de la Modernidad. Crítica apoyada en la decisión de cuestionar los aspectos de la vida social que han sido tan profundamente naturalizados que se han tornado indiscutibles y son considerados como aspectos esenciales de la vida, de la naturaleza, del universo.

El primer aspecto a revisar es la asociación entre cambio y movimiento. En este sentido, Aristóteles (edic. de 1952: 278) distinguió seis clases de cambio o movimiento, expresadas como transformaciones producidas "entre lo que es totalmente *real* y lo que es *potencial*", o en otras palabras: desde el principio hasta el fin de un fenómeno. Esas categorías son: 1) alteración, 2) aumento, 3) disminución, 4) llegar a ser, 5) dejar de ser y 6) locomoción. Esta clasificación indica que el cambio se considera equivalente a movimiento y está definido por el tipo de transformación detectado en las cosas, o más precisamente, en la manera como las cosas son usualmente percibidas. Aristóteles (1952) consideró igualmente que todos los objetos y seres tienden a la perfección,

en tanto no estén impedidos de alcanzarla por obstáculos provenientes de otros objetos y personas. Así, definió la perfección como la realización de la verdadera naturaleza. De esta forma, introdujo un agente o causa externa que predeterminaba una meta y establecía un canon, colocando la definición de esa naturaleza fuera de los límites humanos. Si bien esto supone un movimiento hacia un estado considerado como óptimo por ser el adecuado, ello no significa progreso. Sólo indica un moverse hacia la forma de realización más conveniente. La modernidad transforma esta idea imprimiéndole una dirección, y colocándole una meta autocambiante: la tecnificación, la industrialización.

Si bien la idea de progreso está ya dibujada en los iluministas, en Adam Smith y en Saint Simon, quien avizoraba la felicidad social como meta del desarrollo, la enunciación de esta concepción tiene su expresión más definida en el *Discurso sobre el espíritu positivo* de Augusto Comte (1844/1965). Ella es muy clara en la postulación de la ley de los tres estadios: teológico, metafísico y positivo, según la cual se progresa del primero al tercero, en lo que dicho autor consideraba un "*movimiento fundamental de la Humanidad*" (1844/1965: p.57). Orden y progreso llevarían a una mayor perfección, y a su vez, el progreso fue definido como el "*avance continuo hacia una meta determinada*" (Comte, 1844/ 1965: 111): perfeccionar la naturaleza humana. Algo alcanzable mediante la racionalidad, que luego sería expresada en la ciencia, la técnica y un particular sistema económico.

Estas ideas a su vez influyen en la concepción del tiempo, al introducir lo que se ha llamado "la flecha del tiempo", dirigida en una dirección particular y con una trayectoria irreversible. De esa idea deriva la noción de que el progreso es el resultado de ir hacia adelante y hacia arriba, de ascender y avanzar.

El carácter borroso del cambio social

El cambio es un concepto que pertenece a la vida cotidiana y al sentido común, y allí, al igual que en las ciencias sociales, es difícil definirlo. Como sucede con muchas otras nociones del sentido común, cada uno supone que conoce lo que significa, pero nadie tiene una noción exacta. Esa característica de ser suficientemente amplio como para adaptarse a muchas circunstancias y ser asimilado por todos, probablemente derive de su condición imprecisa. Pero lo que sucede es que el cambio, como el tiempo, está social e individualmente construido, definido y trazado dentro de la relación establecida entre la gente y su entorno. La vida social consiste en la interacción entre lo individual y lo colectivo, en la cual los niveles macrosocial y microsocioal se interrelacionan de tal manera que los límites entre ellos se vuelven borrosos. Los individuos y los grupos atribuyen significado a ciertos eventos considerados

personal o colectivamente lo bastante significativos como para introducir nuevas formas de comportamiento. Para algunas personas ciertos hechos y eventos son cruciales, por lo cual ajustan a ellos su comportamiento, o bien ponen en marcha modos de asimilar a su forma de vida establecida, lo que está sucediendo. Y cualquiera de las dos maneras, acomodación o asimilación, introduce transformaciones.

Pero si el ámbito del cambio social luce borroso, al parecer su orientación, de acuerdo con Ibáñez (1987), está bastante bien definida ya que esos cambios están dirigidos hacia las siguientes metas: 1) complejidad social, 2) acentuación de la independencia de las diversas sociedades, 3) sofisticación de los dispositivos de control y los sistemas de poder, 4) ascenso en el puesto ocupado por los artefactos tecnológicos en la vida social y 5) incremento del papel desempeñado por el conocimiento científico y su mediación entre las personas y "las cosas".

Cambio, desarrollo y progreso

La modernidad nos ha acostumbrado a relacionar los cambios sociales con transformaciones producidas dentro de patrones de desarrollo. Se entiende por desarrollo, desde una perspectiva macrosocial, un modelo específico de adelanto o mejoramiento en relación a un estado particular, usualmente alguna situación socioeconómica. A su vez, el progreso como ya hemos visto, ha sido definido como "*Adelanto. Marcha hacia delante. Acción y efecto de crecer o mejorar cualquier cosa*" (Moliner, 1994: 854). Y también como civilización, en especial referido al "*desarrollo cultural de la humanidad o de un país, en general, en una época o en un aspecto determinado*" (Moliner, idem). Lo cual nos remite a la tesis decimonónica del evolucionismo social spenceriano, con sus estadios en los cuales se progresaría del salvajismo a la barbarie y de allí a la civilización. Ferrater Mora (1975: 487) agrega que ese proceso o evolución que define al progreso, incorpora valores. Es decir, que está cargado de formas de evaluación socialmente determinadas.

La cultura occidental ha establecido a la industrialización y un alto ingreso per capita como signos de desarrollo y progreso. Esto significa que en las esferas del poder estatuido, las innovaciones industriales y tecnológicas serán bien recibidas ya que ellas pueden llegar a ser fuentes de riqueza y ésta se suele asociar al progreso y al desarrollo.

Pero no todas las innovaciones producen satisfacción inmediata o son percibidas como positivas. Algunas de ellas conllevan cambios en las relaciones de poder que pueden ser vistos como peligrosos para el statu-quo, o como amenazando con resistirse a él y son denunciadas como injustas o capaces de ahondar los problemas sociales. Pero aún dentro de los grupos que aceptan la definición de desarrollo como el último paso en la

línea de la evolución social, como se evidencia en una investigación hecha por Idler (1994), pueden existir contradicciones: total aceptación de la ciencia y la tecnología como metas necesarias y al mismo tiempo cuestionar esto en el sentido de considerar que en ello existe un vacío moral, una carencia de valores éticos, una falta de credibilidad en el potencial humano y cierta incredulidad en la promesa, inherente a la modernidad, de alcanzar bienestar social y armonía. La "carencia de valores éticos" no debe asumirse en este caso como falta o ausencia, sino como sustitución o cambio de ciertos valores por otros considerados como menos virtuosos, o morales, de acuerdo a un canon aparentemente en transición.

Además, existe otro problema: ¿Qué pasa con el desarrollo cultural? ¿Cómo se evalúa éste? La cultura se refiere a sistemas de interacción entre la gente y el entorno socialmente construido. Se la relaciona con estilos de vida compartidos por grupos sociales, en los cuales modos de pensar colectivos, desarrollados dentro de sociedades específicas, llevan a desarrollar una visión compartida del mundo. La riqueza de una cultura no depende del grado de industrialización o de la capacidad tecnológica de una sociedad, no está sujeta a la misma lógica y no puede ser medida con los mismos criterios. Por lo tanto, no puede ser evaluada en un continuum en relación con otras manifestaciones de la cultura, ya que cada una tiene diferentes fuentes y formas de expresión. Esto significa no sólo que la cultura y el desarrollo económico son dimensiones ortogonales, sino que los sistemas sociales no son homogéneos.

Cambio, estabilidad y resistencia al cambio

El cambio y la estabilidad de los grupos sociales, la transformación y estancamiento de las sociedades, han generado muchas inquietudes en las ciencias sociales. Ambos, cambio y permanencia, son resultado del comportamiento humano e interinfluyen con los procesos psicológicos.

Los movimientos sociales suelen ser vistos como promotores de cambios sociales. En efecto, las relaciones producidas en ellos no sólo originan cambios, sino que a la vez esos cambios constituyen a esos movimientos. De modo que esas relaciones son tanto una consecuencia como su propia causa. Y como parte de esos intercambios e interacciones, las transformaciones que se producen dentro y fuera de los movimientos sociales reciben un significado, están investidas de significación, convirtiéndose así en hitos del tiempo, en marcadores temporales.

Los movimientos sociales como factores privilegiados de cambio social parecen responder a la idea de que ellos movilizan, o ponen en marcha, recursos hasta entonces paralizados. Esto da una idea de estabilidad previa que responde a una concepción inerte del statu-quo que contradice la observación de que la sociedad es esencialmente

dinámica, y el hecho de que para impedir el cambio se necesita desplegar una intensa actividad. Y al efectuar esas acciones, se producen muchas transformaciones cuyo objetivo es mantener todo igual o reducir el ritmo de cambio.

Esto plantea uno de los más interesantes enigmas de las ciencias sociales: ¿Cómo a pesar de los cambios culturales, las culturas mantienen su distintividad, de manera tal que pueden ser reconocidas a través del tiempo y el espacio? Al parecer, cuando de cambio social se trata, los investigadores han privilegiado el estudio de los movimientos sociales, en cierta forma separándolos de los eventos cotidianos, descuidando la investigación de la vida diaria, el ámbito en el cual las prácticas culturales se repiten una y otra vez, siempre iguales, a la vez que introducen modificaciones. O, como dice Bachelard (1992, pp. 79-80), introduciendo innovaciones en una suerte de repetición que es por sí misma constructiva; de manera tal que los hábitos, esas aparentemente repetitivas maneras de hacer siempre lo mismo, introduzcan pequeños elementos nuevos, de tal modo que se conviertan en progresos. Esto conduce a un intrigante aspecto: los imprecisos y repetidos actos mediante los cuales seguimos haciendo lo que se considera tradicional, a la vez que construimos algo diferente que producirá un futuro, distinto del presente que se vive.

Junto con las formas repetitivas de comportamiento, también deben considerarse aquellos eventos drásticos e inesperados, así como también deben ser tomadas en cuenta las innovaciones. Sin embargo, su aparición no acarrea la desaparición de todas las formas de comportamiento previas a ellos. Transformación y conservación acontecen simultáneamente, dentro del mismo espacio, aunque no exactamente al mismo tiempo. Esta paradoja es posible porque esos eventos disruptivos se convierten en hitos que ayudan a nuestra memoria a construir el tiempo, mientras que la constante repetición de las acciones cotidianas usualmente no llega a convertirse en marcador temporal, aunque ellas mantengan el ritmo de la vida.

Dos concepciones interpretan la condición humana en relación al cambio y la estabilidad. Una es la idea aristotélica que sostiene que el estado natural de los cuerpos es el reposo (Aristóteles, 1952), la estabilidad, de modo que en igualdad de circunstancias la gente optará por aquellas acciones que requieran menor esfuerzo. De acuerdo con esto, para que ocurra un cambio, el movimiento necesita ser inducido y se requiere una causa final para que los cuerpos se muevan o ejecuten una acción. La otra concepción es la galileana, según la cual el movimiento es el estado natural y se precisa de alguna clase de causa externa para detenerlo.

Moghaddam & Cristal (1997; 357) critican cómo las teorías de las relaciones inter-grupo consideran ciertos aspectos del cambio, pero continúan ignorando la constancia. Sus observaciones los llevan a considerar que la investigación acerca de la constancia

social plantea un problema más complejo que el de por qué y cómo suceden los cambios. Estos autores se preguntan cómo es posible que a pesar de los movimientos sociales, a pesar del ejemplo y la obra de los líderes, las cosas no cambien proporcionalmente a sus esfuerzos; que en realidad muchas veces todo parezca mantener el mismo paso y dirección que se querían cambiar. Se preguntan entonces, por qué existe la continuidad, por qué persisten ciertos modelos de comportamiento.

Harré & Moghaddam (1995, citado por Moghaddam & Crystal, 1997) presentan una explicación a este acertijo en una teoría que llaman del reductón social. Un reductón sería una unidad elemental de comportamiento social, semejante a la partícula subatómica conocida como protón. Su carácter elemental deriva del ser ejecutada sin esfuerzo consciente, debido a aptitudes socialmente adquiridas por la persona durante el proceso de socialización. Los reductones responderían a lo que es culturalmente definido como comportamiento apropiado o correcto, socialmente esperado y producido de una manera casi automática, de modo que los cambios planificados para ser llevados a cabo en un nivel macrosocial no consideran o tocan el comportamiento básico.

El cambio cultural se da en niveles macrosociales, tales como el de las instituciones públicas (v.g. medios, sistemas educativos, iglesia); pero también ocurre en niveles microsociales, tales como las prácticas sociales cotidianas. Y la actividad que se da en un nivel puede hacer resistencia, oponerse o ignorar la actividad llevada a cabo en el otro. Esa oposición, resistencia o ignorancia pueden aminorar el ritmo del cambio deseado. La teoría del reductón social establece que "la máxima velocidad a la cual puede ocurrir el cambio en el nivel macro,"... "es más rápida que la máxima velocidad de cambio posible en el nivel microsocioal" (Moghaddam & Cristal, 1977: 358). Eso significa que el cambio social necesita penetrar el nivel psicológico y acceder a los individuos, a fin de lograr sus objetivos. En pocas palabras, lo que esto nos dice es que los cambios sociales sólo se harán efectivos cuando personas concretas los lleven a cabo, los acogen o los producen. Que el cambio social por decreto, necesita inexorablemente, de agentes humanos que lo ejecuten.

Bourdieu (1972), presenta otra explicación en su teoría sobre cómo la gente da continuidad a sus tareas diarias, a lo largo de su vida. Él propuso la noción de *habitus*, un concepto que presenta ciertas similitudes con lo que más tarde Moghaddam & Crystal definieron como reductones, pero sin el carácter fragmentario que tiene esa noción. El *habitus* se define como:

*«un sistema de disposiciones durables y transponible, que integrando todas las experiencias pasadas, funciona en cada momento como una **matriz de percepciones y de acciones**, y hace posible el cumplimiento de tareas infinitamente diferenciadas, gracias a las transferencias analógicas de los esquemas que permiten*

resolver los problemas de la misma forma gracias a las correcciones incesantes de los resultados obtenidos, dialécticamente producidos por estos resultados.» (Bourdieu, 1972: 178-179).

Se trata de regularidades duraderas que acontecen dentro de entornos socialmente contruidos, que estructuran nuestro comportamiento, al tiempo que se estructuran a si mismos, de tal forma que esas estructuras establecen patrones. Los *habiti* (plural de habitus en latín) son prácticas y representaciones reguladas y regulares, que facilitan las relaciones sociales creando nexos entre la gente y sus actos. Se ejecutan sin una dirección consciente, sin reparar en ningún dominio o direcciones específicos, pero están al mismo tiempo reguladas y ajustadas a normas colectivas. El habitus permite a los seres humanos enfrentar situaciones y eventos inesperados, con anticipación implícita de las consecuencias de esas circunstancias y constituye una respuesta socialmente codificada y esperada que tiende a reproducir estructuras sociales objetivas mantenidas por el, a las cuales el pertenece y mantiene y de las cuales es efecto. Más aún, el habitus no tiene ninguna intención estratégica.

La noción de habitus de Bourdieu enfatiza su carácter cultural, así como también la forma "natural" de aceptarlo, en el sentido de que es llevado a cabo sin consciencia de estar haciendo algo que tiene un objetivo y una forma específica de hacerse. Un habitus se ejecuta sin pensar. Su fuerza reside en el hecho de que ni es cuestionado ni es analizado y al mismo tiempo, es el eslabón que forma las cadenas y modelos de comportamiento que constituyen la vida cotidiana y que sustentan a la sociedad. La perspectiva es holística, culturalmente abordada y no lo presenta como unidad de comportamiento, sino como parte de un todo. El concepto de habitus no reduce el comportamiento social a fracciones elementales. Está dirigido a explicar cómo, modelos de comportamiento culturalmente establecidos son mantenidos por regularidades desapercibidas que llegan a ser parte de la vida diaria.

Lo que percibo en todo esto es que el movimiento que genera progreso y da dirección al tiempo, no es una regularidad intemporal. Los cambios que suceden en una esfera particular de la sociedad, las innovaciones que revolucionan las ciencias, o la política, o el mundo intelectual de un grupo social, no afectan necesariamente en el mismo grado, o con la misma significación a la mayoría de la sociedad. Sólo cuando esos cambios son vividos, cuando afectan la vida cotidiana de la persona, es que la gente comienza a responder a ellos, con respuestas influidas por su historia. Entonces, el tiempo adquiere otros marcadores que permiten juzgar la celeridad o lentitud de su pasaje.

La ilusión del movimiento: desconstrucción del tiempo.

¿Es irreversible la flecha del tiempo? ¿Qué pasa cuando la marcha en un sentido

es interrumpida? Una revolución ¿es siempre progreso? La ausencia de revolución, ¿significa progreso ininterrumpido? Estas son otras preguntas que me suscita la concepción lineal del tiempo.

Las revoluciones pueden ser vistas como alteraciones más o menos agudas en un continuum, interrumpiéndolo, mas no cortándolo, porque como manifiesta Latour: ellas *"no pueden abolir el pasado"* (1994: 101), si bien establecen límites, separaciones, fronteras, indicando qué es lo que ha quedado atrás y donde comenzará otro "ahora" y un posible "adelante". Es decir, son hitos temporales. Entonces, la idea misma de modernidad como un escenario en la evolución social está siendo desafiada. Como expresa Latour (1994: 103), *"nunca hemos avanzado ni retrocedido. Siempre hemos seleccionado activamente elementos pertenecientes a diferentes tiempos"* y *"... es la selección la que hace al tiempo, no el tiempo el que hace la selección"*. La modernidad consideró como actuales, como el presente, aquellos aspectos de la vida social que marcharon al paso de la industrialización y descalificó como "arcaico, irracional, o conservador" lo que no se ajustó a ese sistema.

Sin embargo, cuando la idea moderna de tiempo es desconstruida, el tiempo no parece ser un proyectil dirigido en una sola vía. Es particular en vez de general y como ya se ha dicho, dependiente de las relaciones humanas. La investigación psicológica ha generado datos que ilustran cómo lo que se ha llamado modernidad ha sido un modo de vida que ha influido en las personas (una persona "moderna") a fin de que puedan adaptarse a las exigencias y a las relaciones conducentes a la modernidad que ellas mismas construyen. Al respecto, en la Tabla 1 pueden verse las características atribuidas a la persona moderna y en la Tabla 2 las atribuidas a la modernidad. Y esta misma necesidad de definir lo que es moderno señala la coexistencia de diversos modos de ser, de estar, y de definir, creando diferentes tiempos.

Tabla 1

| CARACTERISTICAS DE LA PERSONA MODERNA | |
|---|--|
| Inkeles (1966) | Yang (1988) |
| Apertura a nuevas experiencias, innovación, y cambios. | Apertura a la innovación y el cambio. |
| Dar y sostener opiniones acerca de una variedad de tópicos y asuntos. | Gran necesidad de información. |
| Orientación democrática en las opiniones. | Actitudes igualitarias hacia los demás. |
| Orientación predominante hacia el presente y el futuro. | Fuerte orientación hacia el futuro. |
| Orientación hacia la planificación y organización. | Activa participación en organizaciones sociales. |
| Creencia en la autoeficacia. | Sentido de eficacia personal (anti-fatalismo). |
| Creencia en la dignidad de los seres humanos y respeto por los demás. | Tolerancia de, o respeto por, los demás. |
| Creencia en la predictibilidad del mundo. | Baja integración social con familiares. |
| Profunda creencia en la ciencia y la tecnología. | Creencia en la igualdad de sexos. |
| Creencia en la justicia distributiva (recompensa acorde con las necesidades). | Alta motivación de logros. |
| Puntualidad, sistematización. | Independencia o autosuficiencia. |
| | Flexibilidad cognitiva y conductual. |
| | Capacidad de empatía. |
| | Orientación individualista hacia los demás. |
| | Propensión a tomar riesgos en la vida. |
| | Secularización en las creencias religiosas. |
| | Preferencia por la vida urbana. |
| | Diferenciación psicológica. |
| | Orientación no-local. |

Tabla 2: características de la modernidad.

Fuentes; Gergen, 1991; Montero, 1994; Ibáñez, 1996

- Dualismo. Separación entre sujeto y objeto.
- Representacionismo: Ideología de la representación.
- Racionalismo: La razón como elemento central. Relación entre razón y libertad.
- Creencia en que la ciencia exitosa está basada en formas racionales de procedimientos.
- Intemporalidad de los fenómenos científicos.
- Mecanicismo.
- Evolucionismo.
- Causalidad lineal.
- Creencia en el progreso.
- Irreversibilidad de la flecha del tiempo.
- La ciencia natural fija el modelo para todas las formas de producción sistemática del conocimiento.
- Creencia en la firme base de la verdad. La verdad puede ser buscada mediante la razón y la observación.
- Secularización (muerte de Dios metafórica).
- Búsqueda de la esencia. Persecución de lo esencial
- Discurso de la totalidad.
- El comportamiento humano considerado como resultado de estímulos externos.
- Papel central del sujeto y de la conciencia.
- El sujeto como agente de su propia historia.
- Individualismo.
- Igualitarismo: Creencia en la igualdad.
- Necesidad de crítica.
- Industrialización. La metáfora de la máquina.
- Dirección por los otros (Otherdirectedness).
- Universalismo.

La construcción social del tiempo es producida por lo que Sawaia (1997) llama *comunidades argumentativas*. Esa construcción es parte de la incesante conversación y gestualización, de los susurros y de los gritos, del nombrar y re-nombrar, del proceso comunicativo, que es igualmente un proceso significativo y atributivo, expresado en la influencia y la resistencia sociales.

Algunas palabras finales

La modernidad privilegió al movimiento como origen y a la vez, como naturaleza del cambio. Idea que, paradójicamente, procede de Aristóteles, a pesar de que él consideraba al reposo como el estado natural del ser humano, mientras que la modernidad defiende una perspectiva centrada en la dinámica. Pero el movimiento en la modernidad está dotado de dirección, tiene un sentido (hacia adelante) y lleva a la tecnificación, a la industrialización, al capitalismo, al liberalismo, mediante una forma de hacer ciencia: la hipotética deductiva. El avance es entonces considerado como equivalente a progreso, y el progreso es el movimiento dirigido en el sentido del desarrollo. A su vez, sólo es desarrollo aquello que logra los objetivos determinados por la modernidad.

El avance supuso dejar atrás etapas y niveles carentes de ciertas condiciones, pues una vez

que esas etapas son alcanzadas, ellas suponen un status del cual es imposible retroceder. Más aún, es como si al mismo tiempo que se produce un adelanto hacia una meta de progreso, el pasado fuese no solamente dejado atrás, sino que corriese en dirección opuesta, alejándose cada vez más, separándose del presente. De hecho, la tendencia funcionalista que tanto peso ha tenido en las ciencias sociales durante el siglo XX, solucionó la relación con el pasado considerando que si un fenómeno existe en la actualidad, es porque cumple una función, y esa cualidad ha hecho y continuará haciendo, que se perpetúe en el tiempo. Si está hoy, estuvo antes. No interesa entonces el ayer, basta estudiar el hoy.

El poeta latino Virgilio dijo *Tempus fugit*, pero no es el tiempo el que huye, sino las palabras y las acciones que no se repetirán a sí mismas en su carácter único, aún cuando sean parte de los repetidos gestos de la vida cotidiana. Otro poeta, Horacio usó la expresión *Carpe diem* y quizás sea ésta una noción más adecuada a una perspectiva construccionista del tiempo, porque aunque ella supone que el día puede escapar a nuestra intención de asirlo, también reconoce las posibilidades de intervención del agente humano.

La perspectiva crítica desarrollada en el campo de la psicología social en los últimos veinte años obliga a no aceptar como esencial ninguna definición o concepto, por natural que parezca. El carácter ideológico de las naturalizaciones es actualmente denunciado en los más variados ámbitos geográficos y teóricos. Y el tiempo, esa dimensión que rige no sólo nuestra vida cotidiana, sino también nuestra memoria, no escapa a la desconstrucción. Una concepción diferente del tiempo parece estar encontrando su lugar en el campo de las ciencias. Una en la cual los seres humanos no se presentan como sujetos pasivos del tiempo, corriendo tras él, contra él, midiéndolo, perdiéndolo, siendo sus víctimas y esclavos, enfrentando un supuestamente independiente y poderoso fenómeno. Una concepción en la cual el tiempo es revelado en su carácter de construcción social, reconociendo que él es parte de las relaciones en las cuales somos.

Notas

(*). Conferencia dictada en el III Congreso Internacional de Psicología "La Psicología y sus contextos". Universidad de las Américas. Santa Catarina Mártir, Cholula, Puebla. 12 al 14 de noviembre de 1998.

1. Recordemos la famosa frase de San Agustín: "¡Quod est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio" (Confesiones: Libro XL. 400/1951). "¡Qué es pues el tiempo? Si no me lo preguntan, lo sé; si quiero explicarlo, no lo sé".

Bibliografía

1. ARISTÓTELES (1952). Physics.[Física] Chicago, USA: Encyclopedia Britannica, Inc. Vol.8 (1)
2. BLACKMAN, L. (1994). What is doing History?: The use of History to understand the constitution of contemporary psychological objects. *Theory & Psychology*, 4(4), 485-504.
3. BOUDON, R. (1977). *Effets pervers et ordre social*. Paris: P.U.F. Enciclopedia Internacional de las ciencias sociales (1975). Vol. 7.
4. FERRAROTTI, F. (1987). Il ricordo e la temporalita. Roma: La Terza.
5. GERGEN, K. J. (1973). Social Psychology as History. *Journal of Personality and Social Psychology*, 28(2), 309-320.
6. HALBWACHS, M. (1925/1976). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Mouton.
7. HALBWACHS, M. (1907/1977). *La mémoire collective*. Paris: Albin Michel.
8. IBÁÑEZ, T. (1987). Pouvoir, conversion et changement social. En S. Moscovici & G. Mugny (Eds.), *Psychologie de la conversion* (pp. 219-138). Cousset, Switzerland: Del Val.
9. IDLER, J. (1994). *Representaciones sociales del progreso en estudiantes de psicología y estudiantes de sociología*. Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela, Escuela de Psicología. Tesis de Licenciatura.
10. INKELES, A. (1966). Modernización del hombre. En M. Weiner (Ed.), *Modernización* (pp. 179-194). México: Robles.
11. LATOUR, B. (1994). *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte.
12. LEVINAS, E. (1994). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra.
13. MOGHADDAM, F. M. Y CRYSTAL, D. 5. (1997) Revolutions, Samurai and Reductons: The Paradoxes of Change and Continuity in Iran and Japan. *Political Psychology*, 18(2), 355-384.
14. MOGHADDAM, F. M. Y HARRÉ, R. (1995). *Psychological Limitations to Political Revolutions: An application of Social Reducton Theory*. Berlin: Trabajo presentado en el International Congress on the Occasion of the 225th Birthday of H. Hegel. (cit. por Moghaddam y Crystal, 1997).
15. MONTERO, M. (1994). Un paradigma para la psicología social. reflexiones desde el quehacer en América Latina. En M. Montero (coord.) *Construcción y crítica de la psicología social*. Barcelona: Anthropos. 27-48.
16. PARKER, I.A. (1989). *The crisis in modern social psychology - And how to end it*. London: Routledge.
17. PRIGOGINE, I. (1991). *El nacimiento del tiempo*. Buenos Aires: Tusquets.
18. SAWAIA, B. (1997). A legitimidade subjetiva no processo de participa1áo social na era da globalizáo. En L. Camino et al., *Estudos sobre comportamento político. Teoría e pesquisa* (pp. 149-159). Florianópolis, Brasil: Letras Contemporáneas.
19. YANG, K. S. (1988). Will societal modernization eventually eliminate cross-cultural psychological differences? En M. H. Bond (Ed.), *The cross-cultural challenge to social psychology*. Newbury Park, CA: Sage.