

En Acquise Rojas C.A., Ensayos Breve
de libros. Itinerarios nite lectue
les y opartes historiográficas
de Fernouad Braudel, Político
núe y Nouuel Suoires 801, Méxica-
Acuio, 2000-

La larga duración: in illo tempore et nunc.

«Es difícil, sin duda, imaginar que una ciencia, sea la que fuere, pueda hacer abstracción del tiempo».

Marc Bloch.

Apologie pour l'histoire.

Después de 1989, y de toda la estela de transformaciones fundamentales que este acontecimiento-ruptura ha dejado en su camino, las ciencias sociales contemporáneas parecen haber entrado a una crisis definitiva del modelo a partir del cual se desarrollaron durante los últimos cien años, crisis que encontraría su expresión lo mismo en recurrentes afirmaciones sobre el fin de los paradigmas y la decadencia de distintas 'escuelas' o corrientes de pensamiento antes exitosas y atrayentes, en lo tópicos recientemente difundidos por las visiones posmodernas sobre ciudad y la historia, visiones profundamente pesimistas y desencantadas constituyen sólo una nueva variante, felizmente efímera y coyuntural, de nuevo irracionalismo. Después entonces de los procesos simbolizados en la caída del Muro de Berlín, estaríamos asistiendo a la conclusión del ciclo vital de un modelo que constituyó a la reflexión sobre lo social como un campo diferenciado de distintos territorios *autónomos* y hasta autosuficientes, que parecen las diversas dimensiones de lo social, terminó por construir el *nuevo tema* vigente durante el siglo XX, para estas mismas ciencias sociales.⁸⁹

o que ha provocado entonces, y durante los últimos quince años, una intensa e interesante discusión en torno al estatuto y a las perspectivas de estas mismas ciencias sociales. Sobre este debate, y a título de ejemplos representativos, véase la obra de Sousa Santos, *Introdução a uma ciência pós-moderna*, Ed. Fronteira, Porto, 1990, y *Um discurso sobre as ciências*, Ed. Afrontamento, Porto, 1990, Pauline Rosenau «Modern and post-modern science: some contrasts», *Review*, vol. XV, núm. 1, winter 1992, Isabelle Stengers, «Les 'nouvelles sciences' odèles ou défi?», *Review*, vol. XV, núm. 1, winter 1992, así como los ensayos de Emmanuel Wallerstein, «The Annales school: the war on two fronts» en *Annals of Scholarship*, 1, 3, Summer 1980, «Análisis de los sistemas mundiales» en el libro *Teoría social, hoy*, (Anthony Giddens et al), Ed. Conaculta/Alianza editorial, México, 1990, «The challenge of maturity: whiter social science?», *Review*, vol. V, núm. 1, winter 1992, así como la parte VI de su libro *Unthinking social science*, 1, Polity Press, Oxford, 1991.

Porque a diferencia de la visión predominantemente *unitaria* que prevaleció desde el siglo XVI y hasta la primera mitad del siglo XIX dentro de esas ciencias sociales, durante la curva ascendente de la modernidad, y que permitía a los pensadores y a los intelectuales de aquellos tiempos desplazarse libremente y sin problemas, desde el campo de la filosofía hacia el de la naciente economía, y desde el de las ciencias morales y políticas, hasta la reflexión de la influencia del clima sobre la naturaleza de las sociedades,⁹⁰ la visión que en cambio se ha vuelto dominante en el último tercio del siglo XIX y durante el siglo actual se ha conformado, más bien, cuadriculando y autonomizando las diferentes zonas de lo social, lo que si bien ha permitido un reconocimiento mucho más puntual y riguroso de sus particulares espacios constitutivos, le ha hecho sin embargo perder el horizonte global y el espíritu totalizante que la caracterizaron en el pasado.

Así, marchando paralelamente a la curva descendente de la modernidad, que ha comenzado después de las revoluciones europeas de 1848, las ciencias sociales que han visto fragmentarse y multiplicarse su espacio unitario en diversas disciplinas, bautizadas en otros tantos nuevos nombres, parecerían haber agotado ya los efectos positivos de ese *modelo segmentado* de su desarrollo, volviendo entonces a replantear ahora la necesidad de construcción de un nuevo episteme u horizonte general para su futuro despliegue.

Con lo cual, resulta claro que la salida a esta crisis definitiva de ese modelo fragmentado, no podrá encontrarse ni en la 'trans', 'multi', 'iner' o 'pluridisciplinariedad' —que ya han sido ensayadas en el pasado, y que aunque hicieron frente a los efectos negativos de la parcelación y especialización aludidas, no cuestionaron de raíz su fundamento último—, ni tampoco en una interdisciplinariedad 'dura' defendida hoy como alternativa frente a otra interdisciplinariedad 'blanda',⁹¹ sino sólo en la aceptación del reto de abordar la

⁹⁰ De ahí la reiterada dificultad para 'clasificar' desde *nuestras* esquemas conceptuales a esos pensadores de la modernidad. ¿Rousseau, Hegel, Locke o Marx han sido filósofos o científicos políticos, economistas o geógrafos? Pues han escrito indistintamente de varios o de todos estos temas. En verdad, todos ellos eran pensadores de lo social, en una época que no ha conocido la fragmentación disciplinaria característica de nuestro siglo.

⁹¹ Criticando la interdisciplinariedad, Fernand Braudel afirmaba: «... je n'aime pas le mot interdiscipline parce que l'on a des compartiments séparés et l'on se met en dehors des compartiments, alors qu'il faut rester à l'intérieur» (Acta mecanografiada sobre la sesión del 24 de enero de 1969, sobre el tema *Etude sur les sciences de l'homme*, en la biblioteca de la Maison des Sciences de l'Homme). Una crítica de las formas anteriores de intento de aproximarse a la interdisciplinariedad puede verse en Bernard Lepetit, «Propositions pour une pratique restreinte de l'

compleja construcción de un nuevo episteme, capaz de volver a las visiones 'unidisciplinarias' o unitarias anteriores a 1848, pero también capaz de recuperar desde esta nueva base, toda la riqueza y variedad de las especificidades y particularidades descubiertas en las distintas zonas de lo social durante el último siglo transcurrido.

Avanzando entonces en un doble proceso de superación, que trasciende al carácter poco definido y genérico de las reflexiones sobre lo social anteriores al siglo XX, y también el punto de vista parcelado y autonomizado de las distintas disciplinas hoy existentes, el nuevo episteme deberá estar en condiciones de reconstruir de una *nueva manera* la visión globalizante y unitaria, pero ahora sobre la base de la recuperación del refinamiento alcanzado por las múltiples técnicas, instrumentos analíticos y conceptos específicos que han legado las ciencias sociales durante los últimos cien años.⁹²

Recuperación entonces *crítica*, del camino recorrido hasta hoy por las ciencias sociales modernas, que encuentra uno de sus filones más importantes, precisamente en todo aquel conjunto de proyectos intelectuales que, a lo largo de este siglo XX y en abierta oposición a las tendencias dominantes hacia la parcelación y autonomización de las disciplinas, han intentado volver hacia las perspectivas globalizantes, reconstruyendo en alguna medida el viejo espíritu o visión desde la totalidad, y propiciando desde allí el proceso de diálogo, de mutuo acercamiento y también el trabajo recíproco y colaboración entre las diferentes ciencias sociales.⁹³

interdisciplinarité», *Revue de Synthèse*, IV s., núm. 3, juillet-septembre, 1990, donde se defiende sin embargo, la 'interdisciplinariedad dura'.

⁹² En nuestra opinión, el fallido proyecto de Fernand Braudel de fundar una 'Facultad de Ciencias Sociales' —y del cual ha derivado la actual Maison des Sciences de l'Homme— apuntaba justamente en esta dirección, siendo además un corolario lógico de su defensa y reivindicación radicales de la historia global y de su proyecto de unir en una sola 'experiencia común' a todas las ciencias sociales. Sobre este punto, véase el artículo de Fernand Braudel (firmado con el nombre de H. Longchambon) «Les sciences sociales en France. Un bilan, un programme», en *Annales E. S. C.*, año XIII, núm. 1, 1958 y el Acta mecanografiada, *Etude sur les sciences de l'homme*, citada, en donde el tema en discusión era la posibilidad y contenidos probables de un proyectado Manual de Introducción a las Ciencias Sociales.

⁹³ Proyectos intelectuales entre los cuales hay que ubicar sin duda a la corriente de los Annales, y más particularmente en su primera y segunda etapas de vida, entre 1929 y 1968. En nuestra opinión uno de los desafíos a los que se enfrenta hoy, el nacimiento de unos posibles 'cuartos Annales', es precisamente el de ser capaces de *renovar* y volver a desarrollar la perspectiva de historia *global* que los 'terceros Annales' dejaron de lado, renovación y relanzamiento que solo puede tener sentido inmerso dentro del también ineludible proyecto de construcción de un *nuevo episteme*

Proyectos intelectuales de evidente signo *crítico*, que al modo de presencias reiteradas de un recordatorio de los *límites* del camino emprendido por esas ciencias sociales desplegadas en la última centuria, han intentado elaborar distintas teorías: conceptos o propuestas que diesen fundamento una vez más a las perspectivas totalizantes por ellos reivindicadas. Universo complejo de resultados teóricos e hipótesis de trabajo, de una gran riqueza que deriva de su posición *a contraccorriente* de las concepciones dominantes, y dentro del cual destaca, como una de las más sugestivas y aún poco exploradas, la *teoría braudeliana sobre la larga duración histórica*, teoría que no sólo constituye la clave maestra de entrada a toda la rica armazón de la cosmovisión histórica de Fernand Braudel, y el secreto evidente de la permanente originalidad de sus puntos de vista sobre los más diversos temas, sino también y de manera declarada, un *programa abierto de investigación*, cuyo objetivo central era precisamente la construcción de un *lenguaje común para todas las ciencias sociales contemporáneas*.⁸⁴

En el ánimo entonces de buscar puntos de apoyo para la construcción de ese nuevo episteme que hoy reclaman las ciencias sociales, creemos que puede re-

para las ciencias sociales. Sobre estos problemas véanse, el artículo firmado 'Los Annales', «Fernand Braudel 1902-1985», en *Annales. E. S. C.*, núm. 1, 1986, el de Bernard Lepeut, «Los Annales hoy», en la revista *Iztapalapa*, núm. 36, México, 1995, y Carlos A. Aguirre Rojas, «Between Marx and Braudel: making history, knowing history», *Review*, Vol. XV, núm. 2, spring 1992, «Dalle 'Annales rivoluzionarie' alle 'Annales marxiste'», *Rivista di storia della storiografia moderna*, núm. 172, Roma, 1993 y «Convergencias y divergencias entre los Annales de 1929 a 1968 y el Marxismo. Ensayo de balance global», en *Historia Social*, núm. 16, Valencia, 1993.

⁸⁴ Cfr. además del artículo mismo de Fernand Braudel «Histoire et sciences sociales. La longue durée», incluido en su libro *Écrits sur l'histoire*, Ed. Flammarion, París, 1969, su artículo publicado en el diario *Corriere della Sera*, del 12 de diciembre de 1982, «Sul mare della 'lunga durata'». Véase también nuestro ensayo «Dimensiones y alcances de la obra de Fernand Braudel» en este volumen, p. 79 y ss. El hecho de que Braudel concebía a la larga duración como una hipótesis *abierta* y aún susceptible de desarrollo, se hace evidente en su propia *tarea permanente* de reproblemática de la misma, como cuando vincula la larga duración al concepto de civilización y a su propuesta sobre la dinámica histórica de las civilizaciones, en *Grammaire des civilisations*, Ed. Arthaud/Flammarion, París, 1987, cuando propone y lleva a cabo una historia comparada y desde la larga duración histórica del capitalismo moderno en *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (Cf. 'Avant-propos' del tomo II, pág. 8)*, Ed. Armand Colin, París, 1979, o cuando se pregunta y responde positivamente sobre la pertinencia del concepto de 'ciclos largos, multiscalares' de ciclos de larga duración, en *L'Identité de la France*, vol. 2, pág. 7-8, Ed. Arthaud/Flammarion, París, 1986.

sultar pertinente volver de nueva cuenta la mirada hacia todas aquellas elaboraciones y propuestas que desde dichos emplazamientos críticos, intentaron abrir o mantener caminos de desarrollo para los puntos de vista globalizantes sobre lo social. Y al mismo tiempo, interrogarnos sobre aquello que puede ahora ser *recuperado e incorporado* dentro de esa nueva cosmovisión epistemológica en torno al conocimiento científico de ese mismo universo de lo social, cuya elaboración constituye uno de los retos mayores de los científicos sociales actuales.

¿Qué aportes encierra, vista desde esta óptica específica, la teoría de Fernand Braudel sobre las diferentes temporalidades y duraciones históricas? ¿cómo se ubica dicha teoría en relación a otras formas de percepción de la temporalidad?, ¿qué nuevas luces arroja, en términos de la aprehensión del tiempo, dicho planteamiento braudeliano? ¿y en qué medida eso permite, para las ciencias sociales actuales, una transformación real de sus puntos de vista y de sus modos específicos de aproximación?, y finalmente ¿hasta qué punto contribuye entonces, este programa braudeliano implícito en su propuesta sobre los múltiples tiempos históricos, a la edificación de ese nuevo episteme arriba mencionado? Veamos algunos de los elementos de respuesta a estas distintas cuestiones.

Los tiempos de la larga duración.

«In un certo senso, la lunga durata é ampiamente accettata oggi».

Michele Benaitau.

«A proposito della lunga durata», 1986.

«Me he pasado la vida sin ser comprendido...
Es muy difícil».

Fernand Braudel.

Coloquio de Chateauvallon, octubre de 1985.

La larga duración, 'descubierta' y establecida por Fernand Braudel desde 1943/1944, aunque formalizada de manera más sistemática y explícita sólo hasta 1958,⁸⁵ ha sido siempre concebida por su autor como la posible contribu-

⁸⁵ Sobre el *descubrimiento* de esta visión de la larga duración histórica durante los difíciles años de la segunda guerra mundial, véanse las declaraciones del mismo Braudel, en su ensayo autobiográfico «*Ma formation d'historien*», en el libro *Écrits sur l'histoire II*, Ed. Arthaud, París, 1990, en el propio artículo «Histoire et sciences sociales. La longue durée» ya citado, y en el libro *Un leçon d'histoire de Fernand*

ción específica de la historia al diálogo abierto con el restante conjunto de las ciencias sociales, y en consecuencia, como la primera piedra de la proyectada construcción de un *campo* y una *lengua común* para todas esas ciencias que versan sobre lo social.

Pues dado que la materia a la que alude esta teoría sobre las diversas duraciones y temporalidades históricas, es *comparada* de manera universal por todo el conjunto de los hechos, fenómenos y procesos que tienen lugar dentro de la sociedad y dentro de la historia, entonces la aplicabilidad de esta teoría abrazaría por igual a todos los territorios y espacios que han sido acotados como los múltiples *objetos* específicos de las distintas ciencias sociales contemporáneas. Porque desde lo geográfico hasta lo cultural, y desde lo familiar hasta lo antropológico, pasando por lo económico, lo político o lo psicológico, todos estos campos particulares —a los que corresponden a su vez, distintas ciencias sociales determinadas—, podrían reconocer, dentro de sus universos problemáticos constituidos, dentro de sus respectivos 'objetos de estudio' a estructuras y realidades de una larga permanencia, que habiendo sido además coordinadas decisivamente influyentes al interior del conjunto de fenómenos que esas mismas ciencias analizan, coexisten también con realidades o fenómenos de mucho menor duración, e incluso con acontecimientos de breve y hasta brevísima vigencia temporal. Así, puesto que todas las ciencias sociales tratan constantemente con distintas realidades, cuya duración particular es también diversa pero siempre importante para su cabal aprehensión, entonces el tratamiento teórico y el análisis de las implicaciones de esa dimensión temporal de la vida social —teorización que a decir de Braudel, le había correspondido de manera casi natural a la historia— puede constituir una vía de acceso pertinentemente hacia la delimitación de un *espacio común en torno a lo social* desde el cual podría comenzar la construcción de los nuevos perfiles de la ciencia social por venir. Porque al hacer dialogar e interpenetrarse a las distintas disciplinas, en torno a esta *problemática común de la temporalidad*, y luego al intentar *generalizar a nivel metodológico* y epistemológico las conclusiones de esa interpenetración para la

elaboración de un *nuevo paradigma global*, podría entonces comenzarse a avanzar en la elaboración de ese vocabulario y lenguaje común para todas las ciencias sociales, y más en general en el nuevo horizonte epistémico antes referido. El análisis de las diferentes *duraciones* de los hechos sociales se presenta entonces, más que como un tema que correspondería a la historia, como un problema común a todas las ciencias sociales contemporáneas. Problema además *central* de todas estas ciencias, que al haber sido 'descubierto' y aplicado por Fernand Braudel hace prácticamente medio siglo, y al haberse explicitado de manera formal hace 35 años como una propuesta abierta en el camino de la ya mencionada convergencia entre esas ciencias, podría llevarnos a pensar que ha sido ampliamente retomado, debatido y profundizado, constituyendo hoy en día, tal y como se ha afirmado un paradigma 'ampliamente aceptado', que habría entonces sido también incorporado de manera corriente por todo el espectro de disciplinas que giran en torno a lo social.

Pero, lejos de ello, podemos afirmar que, salvo ciertas obras excepcionales, producidas además sólo en el campo de la historia, y siempre asociadas al nombre o a la influencia más o menos directa del propio Fernand Braudel, estos estudios realizados desde la perspectiva de la larga duración histórica, son más bien escasos hasta la actualidad. Por ello, resulta claro que Braudel ha insistido hacia el final de su vida, en el hecho de que se consideraba un hombre 'intelectualmente solitario', que había sido poco seguido en su proyecto intelectual, habiendo pasado su vida «sin ser comprendido».⁹⁶

Lo cual contrasta sin embargo, con el hecho de que el término de 'larga duración histórica' se ha vuelto efectivamente, en una cierta medida, moneda corriente del lenguaje de los historiadores contemporáneos, siendo referido y aludido con bastante frecuencia, en las principales obras de la historiografía francesa y en parte europea de los últimos treinta años. Por no hablar además del hecho de que el artículo de 1958 es uno de los artículos más traducidos y más leídos dentro de la bibliografía actual sobre metodología histórica, a la vez que inspiración u origen de los más diferentes intentos de aplicación, e igualmente, un texto que ha sido ampliamente comentado, discutido, 'interpretado' y caracterizado de las más disímiles maneras posibles.⁹⁷

⁹⁶ Braudel, Ed. Arthaud, París, 1986. También el ensayo de Paule Braudel, «Braudel antes de Braudel», en el libro *Primeras Jornadas Braudelianas*, cit. (Publicado también en francés en *Annales*, E.S.C., núm. 1, 1992). Para una interpretación más global del vínculo entre el descubrimiento de esta hipótesis sobre la larga duración, y los acontecimientos de la segunda guerra mundial, así como su nexos con la coyuntura 1919/39, véase nuestro ensayo «La larga duración en el espejo», ponencia presentada en el Congreso Internacional *A historia a debate*, Santiago de Compostela, 1993 y en este volumen. Hemos recuperado parte del argumento allí desarrollado, en el tratamiento que aquí incluimos.

⁹⁷ Véanse las referencias específicas en la entrevista «Une vie pour l'histoire» *Magazine Littéraire*, núm. 212, nov. 1984, *Une leçon d'histoire de Fernand Braudel*, cit. o «La dernière interview du maître de l'histoire lente» en *Le nouvel observateur*, núm. del 6 de diciembre de 1985.

⁹⁸ En la imposibilidad de mencionar todos los ensayos que versan sobre esta teoría de la larga duración, apuntemos solo una muestra representativa de las muy diversas aproximaciones realizadas: véase François Dosse, «Les habits neufs du Président

¿Qué es lo que explica entonces esta aparente contradicción, entre una su-puesta popularidad importante y amplia difusión de la teoría y la perspectiva de la larga duración, y el reclamo enfático de su propio autor respecto a su escasa asimilación y su también muy limitada recuperación, que parecen corresponder realmente con la realidad? y de otra parte, y dada la relativa sencillez de la presentación de esta teoría, contenida en el célebre artículo de 1958, ¿cómo pueden comprenderse las también múltiples interpretaciones, claramente divergentes a que ha dado lugar en el momento en que es glosada por sus distintos lectores? y finalmente ¿por qué es que parece tan difícil su aplicación concreta, es decir, el real descubrimiento y la verdadera incorporación de esas estructuras de la *longue durée*, como elementos explicativos de los distintos problemas analizados por los historiadores, dificultad que a su vez explica el porque de la profunda originalidad de las hipótesis y los puntos de vista de Fernand Braudel sobre los más diversos tópicos, tanto historiográficos como en general?.

Braudel», *EspacesTemps*, núm. 34/35, París, 1986; Witold Kula, «Storia e economia: la lunga durata» en *La storia e le altre scienze sociali*, Ed. Laterza, Bari, 1974; Jacques Le Goff, «Le changement dans la continuité», *EspacesTemps*, núm. 34/35 París, 1986 y «Tiempos breves, tiempos largos» en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*, Ed. Gedisa, México, 1986; Michel Vovelle, «L'histoire et la longue durée» en *La nouvelle histoire*, Ed. Complexe, Bruselas, 1988; el artículo de Américo da Costa Souza, «Os varios ritmos da evolução histórica (Modelo didáctico baseado nas teorias de F. Braudel)» *Revista Educacao e ensino de Santa Catarina* núm. 1, Santa Catarina, 1972 y el de André Ségat «Pour une didactique de la durée» en *Enseigner l'histoire. Des manuels à la mémoire*, Peter Lang editions, Berna, 1984; también el breve ensayo de Yves Lacoste, «Penser l'espace», *Magazine littéraire*, núm. 212, París, 1984; Jean Bouvier, «Marxisme: sauver ce qui doit l'être», *EspacesTemps*, núm. 29, París, 1985; Pierre Vilar «Historia marxista, historia en construcción», en *Hacer la historia*, Ed. Lata, Barcelona, 1978; Maurice Aymard, «La storia inquieta di Fernand Braudel», *Passato e Presente*, núm. 12, 1986; Giuliana Gemelli, *Fernand Braudel e l'Europa universale*, Ed. Marsilio editori, Venecia, 1990; Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Ed. Seuil, París, 1983; Krzysztof Pomian, *L'ordre du temps*, Ed. Gallimard, París, 1984; Immanuel Wallerstein, «The inventions of Time Space realities: towards an understanding of our historical systems» en *Unthinking social science*, citado anteriormente; Alberto Tenenti, «I domini della lunga durata in Fernand Braudel» en *Estudios e ensaios. Em homenagem a Vitorino Magalhães Godinho*, Ed. Livraria sá da costa editora, Lisboa, 1988; Carlos Aguirre Rojas, «Dimensiones y alcances de la obra de Fernand Braudel», en este volumen. En una línea, en cambio, más bien crítica, pueden consultarse por ejemplo Josep Fontana, «Ascens i decadència de l'escola dels Annales», *Recerques*, núm. 4, Barcelona, 1974 e *Historia. Anàlisis del pasad y projecto social*, Ed. Crítica, Barcelona, 1982; Jean Chesnaux, *¿Hacemos tabla*

En nuestra opinión, la solución a estas interrogantes se encuentra en una doble dimensión. En primer lugar, y en el plano más general de la dificultad *no evidente* que encierra en sí misma la propuesta braudeliana, la explicación se encuentra en la *distancia* real que media entre la simple enunciación de un paradigma y su aplicación y refiguración concretas. O para plantearlo a través de otro ejemplo similar: mientras que es sumamente sencillo explicar lo que es el anacronismo en historia y reivindicar su superación —es decir, criticar el habitual procedimiento de concebir a los hombres de *otras* tiempos desde los valores, figuras y representaciones de *nuestra* época, como si esos personajes de antaño vivieran, amaran, pensaran y reaccionaran igual que los hombres de hoy—, y es en cambio muy difícil lograr trascender realmente dicho anacronismo en el momento de realizar el análisis histórico concreto, de la misma forma resulta muy sencillo presentar y esquemmatizar la teoría de las temporalidades diferenciales, señalando una larga, una mediana y una corta duración —lo que ha sido hecho miles de veces, en todo el mundo—, aunque resulte en cambio tremendamente complicado ser capaz de *descubrir y aprehender en su real operatividad histórica* a esas mismas estructuras de la larga duración histórica.

Porque así como se desarrolla, en la práctica y a través de un largo entrenamiento, la capacidad de ir más allá de esa percepción anacrónica de los fenómenos y situaciones históricas, así también puede desarrollarse el 'sentido' que nos haga posible detectar y luego aprehender a esas distintas duraciones sociales, y más particularmente a la larga duración histórica.

En segundo lugar, y de manera más profunda, creemos que la respuesta de las preguntas antes enunciadas, se encuentra también en el hecho de que la teoría de la larga duración, constituye en verdad una profunda *revolución en las formas anteriores de percepción de la temporalidad histórico-social*, y en consecuencia la *superación* a nivel conceptual, de las formas hasta entonces vigentes de asimilación de la dimensión y el problema del tiempo características de todo el período de nuestra actual modernidad.

Superación entonces del modo moderno-burgués de concebir y tratar al fenómeno temporal, que ha sido construida simultáneamente, en una compleja

rasa del pasado?, Ed. Siglo XXI, México, 1977; Gérard Maier, *Le discours et l'historique*, Ed. Mame, París, 1974; François Dosse, *L'histoire en miettes*, Ed. La Découverte, París 1987 o Michel Vovelle, «Pluôt labrousien que braudélien», *EspacesTemps*, núm. 34/35, París, 1986. Finalmente, ciertos intentos de aplicación de esta misma teoría pueden verse en el interesante artículo de Immanuel Wallerstein, «L'homme de la conjuncture», en el libro *Lire Braudel*, Ed. La Découverte, París, 1988, o en nuestros artículos «De Annales, Marxismo y otras Historias», *Secuencia*, núm. 19, México, 1991, y «1989 en perspectiva histórica», *La Jornada Semanal*, núm. 199, México, abril de 1993.

dialéctica de recuperación pero también superación de las formas de comprensión del tiempo anteriores al siglo XVI, tanto en sus variantes occidentales precapitalistas, como en su versión oriental igualmente previa a la etapa de la modernidad.

Revolución espiritual, también entonces de larga duración, de las maneras antes establecidas de asimilación de la temporalidad, que no sólo nos permite arribar a una *nueva definición del concepto de la duración*, sino que ha abierto también una *forma nueva de tratamiento, de comprensión y de utilización del tiempo*, tanto para los historiadores como para todos los científicos sociales, forma que lejos de estar agotada, parecería más bien estar apenas hoy, en 1994, en condiciones de ser realmente explotada y recuperada por ese nuevo episteme en vías de constitución.

Veamos entonces con más detalle, como recupera y supera a un mismo tiempo esta teoría de los diferentes tiempos, a las antiguas formas de concepción de la temporalidad elaboradas por los hombres.

Larga duración y temporalidad oriental.

«El problema consistía en librarse de alguna manera de los acontecimientos... Es lo que llame muy pronto 'el punto de vista de Dios Padre'. Para Dios Padre, un año no cuenta; un siglo es un parpadeo».

Fernand Braudel.

Une leçon d'histoire, 1986.

La teoría de la larga duración histórica y de los diferentes tiempos sociales se inscribe claramente dentro de la tradición *occidental* que se aproxima al fenómeno del tiempo. Lo que significa que incorpora, como sus supuestos superados pero igualmente presentes, los elementos de percepción de la temporalidad como un proceso *abierto, progresivo* y que cumpliéndose a través de ciertas etapas determinadas, constituye el escenario fundamental de curvas evolutivas dotadas de sentido, de los distintos procesos, fenómenos y hechos históricos. Lo que no impide sin embargo, que en uno de sus puntos fundamentales se asemeje de manera notable al esquema de construcción del tiempo bidimensional, característico de la versión *oriental* de la historicidad.

Porque como sabemos, la primera diferencia que podemos identificar en términos de los modos de percepción del fenómeno temporal, es la que hace referencia a la división entre la percepción elaborada desde hace muchos siglos, por las

viejas y tradicionales civilizaciones orientales —las primeras que han existido en la historia—, y aquella otra que a partir de la afirmación del cristianismo como doctrina dominante, ha tenido su despliegue fundamental acompañado a la existencia y consolidación mismas del camino occidental de la historicidad.

Como ha explicado Mircea Eliade, las primeras sociedades orientales han ido decantando, a lo largo de un prolongado proceso, una concepción doble del tiempo, que al dividirlo en tiempo profano o histórico y tiempo universal o sagrado, reproduce desde nuestro punto de vista, dentro de esta misma concepción, a la lógica que deriva de la peculiar relación que estas sociedades orientales han establecido con la naturaleza, y que se proyecta igualmente en su comportamiento tecnológico más elemental.⁹⁸

Este camino oriental de la historicidad, tiene su punto de partida fundante en una lógica que, una vez que ha logrado establecer un cierto tipo de equilibrio en la relación que el hombre entabla con su entorno natural, para poder obtener los elementos básicos de su reproducción material, tiende entonces a *reproducir sin cambio* ese mismo equilibrio dificultosamente alcanzado. Y dado que el entorno natural de estas primeras sociedades de tipo oriental, es un entorno que en principio es sobrecabundante para la *medida* de las poblaciones existentes, entonces el tipo de crecimiento y desarrollo que aquí se impone es de carácter esencialmente *reiterativo o reproductivo* de esa *misma* figura del equilibrio alcanzado. Y por lo tanto un desarrollo que crece sólo *cuantitativamente*, sin modificación esencial de su punto de partida, un desarrollo que bien podríamos caracterizar como *estacionario*.⁹⁹

Carácter estacionario de las figuras de la reproducción social de esos mundos orientales, que sólo se transforma muy lentamente y al cabo de amplios intervalos de tiempo, y que al haberse casi detenido en un estadio en el cual la naturaleza es aún claramente predominante sobre los hombres, tenderá entonces a reproducir, en la dicotomía antes mencionada del tiempo profano y el tiempo sagrado, algunos de los elementos temporales directamente derivados de

⁹⁸ Cfr. Mircea Eliade, *Imágenes y Símbolos*, (especialmente el capítulo II), Ed. Taurus, Madrid, 1992, y el libro de Luis González Reimann, *Tiempo cíclico y eras del mundo en la India*, Ed. Colegio de México, México, 1988.

⁹⁹ Es este un trazo de todas aquellas sociedades que han seguido el camino o variante *oriental* de la historicidad, que era ya un tópico ampliamente difundido desde el siglo XIX. Lo comprueban por ejemplo las observaciones de Carlos Marx en este sentido, que en su caso estaban encaminadas a la caracterización del 'modo de producción asiático', y que pueden consultarse en el punto de las 'Formaciones económicas que preceden a la producción capitalista' incluido en sus *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Grundrisse*, Ed. Siglo XXI, México, 1976, igual que en varias notas célebres del texto *El Capital*.

los propios mecanismos espontáneos de funcionamiento de ese mismo espacio natural.

Porque la naturaleza se presenta al hombre, en sus primeras observaciones, como un conjunto en el que tienden a predominar los movimientos y estructuras cíclicos y repetidos, los esquemas de comportamiento regular. Así, desde el ciclo más evidente de la alternancia del día y de la noche, que se repiten tenazmente sin cesar, hasta los ciclos de la vida vegetal y animal, que a través de las actividades de la cosecha y la siembra o de las fases sucesivas de la domesticación del ganado imponen la idea de recomienzo y repetición, y pasando por el ciclo lunar que vuelve a iniciarse cada 28 días, o el recurrente volver de climas y estaciones en su reiteración anual, todo tiende desde la naturaleza a imponer esa visión que más adelante reencotramos en la estructura del tiempo sagrado, que bajo la forma de un tiempo cíclico y cerrado, caracteriza por ejemplo a la filosofía y a las concepciones del mundo de la India.

El tiempo universal y sagrado de ese camino oriental de la historicidad va a aparecer entonces como un tiempo del 'eterno retorno'¹⁰⁰ que prolongándose en ciclos cuasi-infinitos pero siempre repetidos, desvaloriza y relativiza al tiempo profano de los hombres, al tiempo histórico cotidiano de su vida y de su acción concretas. Porque mientras ese tiempo sagrado, es sólo la refiguración ideal y humanizada del tiempo cíclico propio de la naturaleza, y de igual manera una reproducción mediada de la estructura semipermanente y estacionaria de las sociedades orientales, el tiempo humano profano es en cambio reflejo de la vida misma de los hombres, que no recomienza ni se repite dentro de un mismo molde a través de las generaciones, sino que cambia y se modifica de acuerdo a las distintas circunstancias en que se desenvuelve.

Por ende, y dado el carácter *dominante* de la lógica reiterati va que brota de la relación fundante entre hombre y medio natural, el tiempo sagrado resulta ser el verdadero tiempo universal, el tiempo divino verdaderamente importante, que se usa justamente para *relativizar* y hacer evidente el carácter sólo 'evanescente' y hasta cierto punto jerárquicamente menor del tiempo humano profano y ordinario.¹⁰¹

¹⁰⁰ Véase el libro de Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*. Ed. Labor, Barcelona, 1992.

¹⁰¹ Marc Bloch ha percibido bien la *separación* de ese tiempo sagrado en su versión oriental (tiempo vinculado además a las mitologías religiosas orientales), respecto del tiempo humano profano al señalar: «... el cristianismo es una religión de historiadores. Otros sistemas religiosos han podido fundar sus creencias y sus ritos en una mitología más o menos exterior al tiempo humano», en el comienzo mismo de la Introducción a su *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*.

Así, como ha explicado Mircea Eliade al reproducirnos la fábula hindú sacada del *Brahmavaivarta Purāna* sobre Indra y su victoria sobre el dragón Vrtra, la comparación entre los acontecimientos de la vida histórica y profana de los hombres, frente a la magnitud de los ciclos del Gran Tiempo Mítico Sagrado, desemboca en una clara desvalorización y relativización de los primeros: «Indra escucha de la boca misma de Vishnu una *historia verdadera*: la verdadera historia de la creación y destrucción eterna de los mundos, al lado de la cual su propia historia, las aventuras heroicas sin fin que culminan en la victoria sobre Vrtra parecen ser, en efecto, 'Historias falsas', es decir, acontecimientos carentes de significación trascendente».

Clara jerarquía establecida entre el tiempo sagrado y el tiempo profano que nos recuerda de manera espontánea a la propia jerarquía definida por Fernand Braudel, entre las distintas duraciones históricas que él ha propuesto dentro de su teoría acerca del problema del tiempo social. Pues así como el tiempo humano profano resulta redimensionado y desvalorizado por el tiempo sagrado de las concepciones orientales, así también habrán de ser reubicados y refuncionalizados, en la propuesta braudeliiana de las duraciones diferenciales, aquellos hechos históricos encerrados en el tiempo inmediato de los acontecimientos, desde los procesos y estructuras más permanentes de la larga duración histórica.

Lo que se hace también evidente en las circunstancias mismas que han rodeado y hasta provocado el 'descubrimiento' de esta teoría de las diferentes duraciones sociales. Frente a los acontecimientos absurdos e irracionales de la segunda guerra mundial, y emplazado en la coyuntura agitada y vitalmente muy intensa de entre las dos guerras mundiales, Braudel se ha visto directamente llevado a rechazar esos mismos acontecimientos, relativizándolos también desde el registro temporal más profundo de los tiempos largos y de la amplia duración. Como ha dicho él mismo: «El problema consistía en librarse de alguna manera de los acontecimientos que se oían a nuestro alrededor, diciéndonos: 'No es tan importante'. ¿No podíamos superar esos vaivenes, ese sube, ese baja, para ver algo completamente diferente. Es lo que llamé muy pronto 'el punto de vista de Dios Padre'». Cita donde la similitud de esta idea braudeliiana, con el mecanicismo de la doble temporalidad oriental aquí señalado se presenta de manera sumamente clara.

Desvalorizando a la corta duración y a los acontecimientos y hechos históricos que le son correlativos, frente a las duraciones de medio y sobre todo de largo aliento, Braudel ha recuperado esa jerarquía y esa función relativizadora que son características del modo oriental de percepción de la temporalidad. Pero sin embargo, lo ha hecho desde y dentro de la otra vertiente de asimilación del tiempo, la vertiente occidental que concibe a este último como tiempo predomi-

nantemente humano y no sagrado, y dentro de una estructura abierta, progresiva y lineal, cargada además del sentido de una innovación constante que rehace el mundo y sus figuras específicas como resultado de ese mismo transcurrir.

Además, y en esta misma línea de comparación del planteamiento braudeliano con la concepción oriental del tiempo sagrado, resulta también interesante subrayar la relevancia de la idea de *permanencia* y hasta de larga permanencia, de semi-inmovilidad, que de distintas maneras se hace presente en ambas. Para la idea oriental de la temporalidad, apoyada en el carácter *estacionario* de las sociedades que han optado por ella, el tiempo sagrado es como una 'suma de eternidades', una síntesis de ciclos o círculos superpuestos y cada vez de mayor *duración* que desemboca en un enorme y cuasi-infinito ciclo semi-eterno, y por lo tanto en un flujo del transcurrir cercano —pero sólo cercano y no idéntico— a la inmovilidad. Para Braudel, hijo sin embargo de la tradición occidental, la permanencia amplia y tenaz de una estructura lo ha conducido también al descubrimiento y reincorporación de esas capas de la historia profunda, que él va a llamar igualmente una 'historia semi-inmóvil', una historia de elementos que cambian sólo muy lentamente y que se identifica con aquellas arquitecturas que, en la medida en que han sido realmente influyentes en el rumbo de los hechos y fenómenos históricos, constituyen esas coordenadas determinantes de la *longue durée* que han sido siempre el objeto privilegiado de su atención y observación.¹⁰²

Más allá entonces de la filiación occidental de la propuesta braudeliana, resulta interesante subrayar estos evidentes puntos de convergencia y de empatía con los esquemas orientales en torno a la dimensión temporal.

102

De ahí el hecho notable, pero a la vez completamente lógico, de que los historiadores chinos encuentren perfectamente válida y hasta espontáneamente compatible con sus cosmovisiones, a la teoría braudeliana sobre la larga duración histórica. Por el lado de la *permanencia* de las realidades históricas, la conexión entre ambas se produce de manera natural. Cfr. el artículo de Tsan Tsilian «Les Annales et l' historiographie chinoise» (en ruso), en el libro *Sporii a glavnom. Diskusii a nactoyashiem i budushiem istoricheskoj nauki vokrug frantsuskoj shkoly 'Annales'*, Ed. Nauka, Moscú, 1993. Como veremos más adelante, para Braudel, sin embargo, la continuidad o permanencia solo es pensable dentro de la duración, es decir dentro de la dialéctica de continuidad/discontinuidad, de permanencia/cambio.

Los múltiples 'tiempos vividos' del precapitalismo.

«Estos hombres... vivían en un mundo cuyo tiempo escapaba tanto más a su observación cuanto que apenas lo sabían medir».

Marc Bloch.

La sociedad feudal, tomo I, 1939.

La teoría de los diferentes tiempos históricos y de la larga duración, se inscribe claramente dentro de la tradición occidental de percepción del fenómeno temporal. Lo que quiere decir que se encuadra, en términos generales, dentro de esa visión ampliamente desarrollada y difundida por el cristianismo, que concibe al tiempo como un fenómeno predominantemente *humano*,¹⁰³ que se despliega como una estructura abierta, que habiendo tenido un claro principio (la creación y luego la caída resultante del pecado), avanza de manera progresiva a través de un cierto itinerario (la búsqueda de la tierra prometida, la llegada del redentor, la evolución posterior) hacia algún punto futuro que no repite el punto de partida (el juicio final, la vuelta al paraíso) sino que constituye el arribo a un mundo diferente y a una etapa distinta de las anteriormente vividas. Un tiempo entonces no cerrado ni circular, sino abierto y linealmente progresivo que no reitera los diversos momentos de un ciclo, sino que construye un periplo que se modifica cualitativamente a lo largo de las etapas recorridas.

Lo cual, tiene también su fundamento en la particular relación que el occidente —esa vertiente de la historicidad que marchando en sentido *contrario* a la línea dominante de las sociedades orientales, creó por la vía de su *negación* un otro camino global del desarrollo histórico— la relación que el occidente ha entablado en la dialéctica entre el hombre y la naturaleza, relación que a diferencia de la lógica oriental, se construye en cambio desde la *transformación permanente* del equilibrio anteriormente alcanzado, lo que conforma un com-

103

Lo cual explica la neta distinción que San Agustín va a establecer entre el tiempo y la eternidad. Si el tiempo es algo humano, con un comienzo y un posible fin, en cambio lo propio de la divinidad que no tiene principio ni final es la eternidad (cfr. San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Ed. Porrúa, México, pp. 243-244, y también, un desarrollo mucho más amplio del punto en su libro *Confesiones*, libro undécimo, capítulo XV, Ed. Porrúa, México, 1991). Santo Tomás va a repetir, en su *Suma Teológica*, esta misma distinción. Por lo demás, es interesante notar que en este concepto de eternidad, propio también de los dioses, pero aquí de un solo Dios, y en función subordinada y no dominante, reaparece como una reminiscencia lejana el tiempo sagrado de la historicidad oriental que hemos visto anteriormente.

portamiento tecnológico centrado en la *innovación* recurrente de las figuras mismas de ese vínculo entre la sociedad y su entorno natural.

Porque a diferencia del mundo oriental, en el cual la reproducción *estacionaria* bajo una misma y casi idéntica figura, es no sólo posible sino hasta espontáneamente generada, el espacio originario de esta versión occidental de la historicidad es de principio un espacio *limitado* y *mucho más diversificado*, y por ende un espacio o base 'geohistórica' en el que la 'medida' de un desarrollo o equilibrio cualquiera se alcanza y se rebasa rápidamente, forzando entonces a los hombres a modificar constantemente su estrategia de aproximación hacia lo natural, y con ello la figura del equilibrio vigente, sus propias capacidades productivas, su comportamiento y esquemas tecnológicos, y en consecuencia toda la lógica global de su reproducción social.¹⁰⁴ Apoyándose entonces en este diverso fundamento del nexo hombre/naturaleza, y en la distinta actitud general que el mismo produce, las sociedades occidentales y en primer lugar aquéllas pertenecientes a la civilización europea, han construido entonces *otro* esquema de percepción temporal, que como hemos dicho, concibe al tiempo como tiempo histórico y social, como tiempo humano enmarcado además en una estructura innovativa, lineal-progresiva y abierta.

Sin embargo, esta apertura que el occidente ha llevado a cabo, de una modalidad esencialmente diferente de asimilación del fenómeno temporal, ha implicado, como una de las consecuencias principales de su 'humanización' y de su desplazamiento hacia el escenario del mundo histórico-social, una clara y necesaria *multiplicación*, que va a convertir a este nuevo tiempo, humano e innovativo, en una *multitud de tiempos individuales*, de tiempos 'adheridos' a las diversas y heterogéneas experiencias de los hombres y de las colectividades humanas, que serán la modalidad fundamental de existencia de este tiempo occidental durante el largo período de su curva de vida precapitalista.

¹⁰⁴ Esta diferencia de la base geohistórica de la versión *occidental* de la historicidad apunta también, en una historia de la más larga duración, hacia una parte de la respuesta a la gran pregunta que Fernand Braudel se ha planteado a sí mismo reiteradamente, y que aún no ha sido satisfactoriamente respondida por los historiadores: ¿por qué Europa? Lamentablemente, no podemos desarrollar aquí las implicaciones y posibles hipótesis de respuesta en torno a esta pregunta sobre la singularidad del 'pequeño cabo asiático' que es esa civilización y mundo europeos. Sobre este problema, puede verse de Fernand Braudel, además de su libro *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, cit., los dos libros que él ha coordinado y en parte escrito, *La Méditerranée*, Ed. Arts et Métiers Graphiques, París, 1977, y *L'Europe*, Ed. Arts et Métiers Graphiques, París, 1982. También el libro de Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Fernand Braudel y las ciencias humanas*, Ed. Montesinos, Barcelona, 1996, y en particular el capítulo VII, pp. 157-177.

Porque en ausencia del marco temporal homogéneo que será solamente descubierto y establecido por la modernidad, y a falta también de los sofisticados instrumentos de medición del tiempo, en que se apoya ese mismo marco temporal, las sociedades precapitalistas occidentales van a desarrollar solamente una medición *punitiva* y *discreta* del tiempo, medición que lejos de ser sistemática y permanente se despliega más bien como un ejercicio intermitente que se hace presente en limitadas ocasiones extraordinarias, como en el caso en que se hace imperativo fijar la *hora nona* en que vence el plazo de espera de los participantes emplazados a duelo, o en el momento en que alguna situación exige el recurso a los calendarios y la realización de cálculos realizados *ex profeso* para determinar la edad exacta de una persona cualquiera.¹⁰⁵

Inmersos entonces en esa «vasia indiferencia ante el tiempo» que Marc Bloch ha señalado, e ignorantes por completo del tiempo preciso, regular y acompañado que sólo será inventado por la modernidad, los hombres de los mundos precapitalistas encuadrados en la variante occidental de la historicidad, podrán arreglarse entonces sin problema, con los imperfectos y limitados relojes existentes antes del siglo XVI — como el reloj de sol, que deja de funcionar en la noche o en los cielos brumosos del norte de Europa, o el reloj de agua, costoso, difícil de transportar y que se vuelve menos preciso con los fríos intensos cercanos a la temperatura de congelación, o también el reloj de arena, que termina por desgastar bastante rápido el orificio de su paso, haciéndolo inútil, además de estar limitado por la relación exactamente proporcional entre su tamaño y el lapso temporal que permite medir —, relojes que como es evidente, sólo permiten una *medición aproximativa e incierta* de las diferentes horas del día, horas que por lo tanto y de modo harto comprensible serán 'horas desiguales' con la mayor normalidad.

Con lo cual, resulta también lógico que la vida humana, sometida a estas circunstancias de una 'temporalidad flotante', se construya así como una serie de sucesos y acciones que sólo pueden tener lugar dentro de márgenes igualmente laxos y flexibles: la convocatoria a una acción comparada cualquiera, o la referencia dentro del día a un suceso que se narra está confinada a un vocabulario que la connota de manera sumamente genérica, explicando que tal perso-

¹⁰⁵ Véanse las referencias de estos mismos ejemplos en el libro de Marc Bloch, *La sociedad feudal*, (parte primera, libro II, capítulo II punto I), Ed. Ueha, México, 1979. También la caracterización general y otros ejemplos similares en el libro de Lucien Febvre, *La religión de Rabelais. El problema de la incredulidad en el siglo XVI*, (segunda parte, libro 2, capítulo III, punto IV), Ed. Ueha, México, 1959, o también en su artículo «O homem do século XVI», *Revista de História*, núm. 1, Sao Paulo, 1950.

naje ha muerto 'en la mañana, poco antes de que el sol llegase a su punto más alto' o fijando el inicio de una revuelta popular que se quiere provocar 'al caer la noche, luego de la puesta del sol', ante la imposibilidad de decir que ha muerto a las 11.37 a.m. o de fijar el estallido insurreccional a las 7.15 p.m.

Adaptándose entonces a esta estructura de una temporalidad adherida y hasta subordinada a las cambiantes condiciones de las experiencias vividas, los hombres precapitalistas ubican el momento de un acontecimiento cualquiera, correlacionándolo con los acontecimientos extraordinarios y colectivos que permanecen en la memoria de los grupos sociales de los que ellos forman parte. Y así, refieren que han venido al mundo unas semanas después de las fiestas de pascua, del año posterior a la gran inundación y bajo el gobierno del rey Eduardo II, en vez de afirmar que su fecha de nacimiento ha sido el 7 de mayo de 1590. Lo que demuestra además, que si bien conocen sin duda los calendarios, no recurren a ellos sino de manera absolutamente excepcional.

Pluralidad de los varios 'tiempos vividos' y hasta 'secretados' por su experiencia, que explica también el comportamiento humano de estas épocas frente a ese mismo universo del transcurrir temporal: para el mundo precapitalista, que asimila de esa manera puntual y más bien discontinua a los diversos tiempos de las diferentes situaciones experimentadas, el anacronismo no resulta para nada problemático ni incómodo sino totalmente natural, lo que permite por ejemplo que una escena pintada en el medievo y que reproduce una batalla importante de la antigüedad griega, presente a sus personajes vestidos a la más típica usanza medieval.¹⁰⁶

El tiempo occidental precapitalista, es entonces ese tiempo definido en la concepción aristotélica como una más de las 'dimensiones del ser', como ese elemento o aspecto que siendo 'común a todos los seres' es percibido solamente como atributo universal de las propias experiencias vividas por los hombres.¹⁰⁷

De este modo, el período precapitalista de la historia occidental va a ubicar al tiempo como uno más de los elementos o determinaciones que constituyen al ser, como 'tiempo del ser', y en consecuencia, fragmentado y atomizado en múltiples tiempos individuales correspondientes a las igualmente diversas experiencias vividas por los hombres, un tiempo que parece 'producido' por la vida misma en sus numerosas figuras, y en este sentido un tiempo efectivamente descompuesto en los muchos tiempos experimentados.

¹⁰⁶ Sobre este punto, véase el interesante libro de Reinhart Koselleck *Le futur passé*, Ed. E.H.E.S.S., París 1990.

¹⁰⁷ Cfr. el libro de Aristóteles, *Física*, incluido en *Obras*, Ed. Aguilar, Madrid, 1968, y en particular el libro IV, capítulos 10 a 14. También las obras de San Agustín y Santo Tomás antes citadas, comparen en el fondo esa misma noción precapitalista del tiempo que es dependiente de la experiencia vivida.

Descomposición del tiempo precapitalista, en los distintos tiempos individuales y concretos, que será recuperada y al mismo tiempo superada por Fernand Braudel en su teoría de las distintas duraciones y temporalidades históricas. Porque a la noción del marco temporal típico de la modernidad, con su tiempo homogéneo, único, lineal y vacío, que además regula y domina a los hechos y acontecimientos humanos, Braudel va a oponer justamente esta percepción precapitalista de la pluralidad temporal, reivindicando tanto la multiplicación de los tiempos, como el hecho de que se trata de tiempos de los fenómenos y procesos históricos, de las específicas duraciones correspondientes a esas mismas realidades histórico-sociales.

Pero al mismo tiempo, y en clara divergencia con el esquema precapitalista, Braudel va a transformar esos tiempos individuales de la experiencia vivida, en tiempos colectivos de los fenómenos sociales experimentados por los grupos humanos, al mismo tiempo que los correlaciona y vincula a todos ellos, de manera general, a través de dicho marco temporal, al que sin embargo y como veremos más adelante, también va a redefinir y refuncionalizar de manera radical.

Tiempo capitalista y marco temporal.

«... la regulación del tiempo típica de estas sociedades representa su pauta de civilización, y ya no es puntual y particular, sino que penetra toda la vida humana, sin permitir oscilaciones. Es uniforme e inevitable».

Norbert Elias,

Sobre el tiempo, 1984.

El paso del mundo precapitalista hacia la actual modernidad dentro de la cual aún vivimos, y que se cumple en diferentes tiempos históricos, según los diversos procesos que su nacimiento involucra, tiene sin embargo un punto de condensación cualitativo que podemos ubicar aproximadamente en el siglo XVI. Modificación radical de todo el conjunto de estructuras civilizatorias y sociales de la vida humana, que cerrando el milenario ciclo de larga duración de las sociedades precapitalistas, inaugura ese nuevo metabolismo social que hoy conocemos como modernidad.

Y a tono con esta remodelación profunda de la totalidad social, va a modificarse también la forma de percepción del tiempo antes vigente, dando así lugar a la construcción de la nueva temporalidad correspondiente a este período de la modernidad.

Nueva temporalidad, que a diferencia del tiempo precapitalista va a constituirse como *marco temporal*, es decir como *un solo tiempo homogéneo*, regular y uniforme, que parece transcurrir totalmente *al margen* de la vida de los hombres y de sus procesos sociales, estando entonces cuadrículado y subdividido de manera perfecta en siglos, décadas, lustros, años, meses y días, pero sobre todo en horas, minutos y segundos.

Porque acompañándose con los cambios profundos que implica el advenimiento de esta modernidad, va a mutar también la noción misma y el manejo concreto de la dimensión temporal. Así, desde los procesos de *universalización real* de la historia, que termina con las historias locales, de pueblos, de razas o de Imperios para crear una sola y coherente historia universal, y junto a la *intensa socialización* y también generalización de los procesos y experiencias de los distintos grupos humanos, todo va a progresar en el sentido del *divorcio del tiempo*, respecto de la experiencia vivida, autonomizando al primero como una entidad universal y abstracta que entonces deja de ser un simple 'atributo del ser', para convertirse él mismo en otra de las figuras posibles de ese 'ser'.

Proceso de autoconformación del tiempo como espacio independiente de la experiencia, que también va a consolidarse, apoyado en la igualmente radical transformación de la relación del hombre con la naturaleza en que se sustenta este proyecto del mundo de la modernidad. Porque a la par que la naturaleza y el mundo son desacralizados en su totalidad, se desarrolla una nueva actitud frente al medio natural que lo observa y asimila de manera puramente *instrumental*. La naturaleza es, para los modernos, sólo el reservorio práctico de los materiales a utilizar y a transformar, y por ende, una base material que debe ser dominada y regulada por los propios hombres. Entonces, y desde este nuevo emplazamiento real, el tiempo ya no puede ser ni la simple proyección de los tiempos cíclicos de la naturaleza, refigurados como tiempo sagrado, ni tampoco los limitados tiempos individuales adheridos a las experiencias locales y singulares de los hombres. Se hace necesario contar con un tiempo también *instrumental* que tenga *vigencia social-general y universal*, y que permita entonces *medir y regular* de manera operativa dichos procesos naturales, aunque también y en segunda instancia, a los propios procesos sociales.

Porque además, y completando estos puntos de apoyo de la nueva figura moderna de la temporalidad, la sociedad capitalista se ha construido sobre la base de invertir de raíz el sujeto central de todo el proceso productivo y reproductivo social. La producción burguesa moderna *no* es una producción *para los hombres*, sino una 'producción para la producción misma',¹⁰⁸ y en

consecuencia un proceso centrado en torno de un *nuevo sujeto* que es el valor. La sociedad moderna no produce para satisfacer las necesidades humanas, sino para aumentar la ganancia capitalista y permitir entonces la creciente e ininterrumpida 'valorización del valor'.

Pero el valor, como sabemos, es una entidad homogénea, abstracta y uniforme, que si bien puede encarnarse en cualquier valor de uso (ya que es también universal), sólo lo hace de manera transitoria para hacer posible el único cambio que le interesa: su autoincrementación, su aumento sólo cuantitativo. De ahí entonces que para el mundo moderno el 'tiempo sea dinero', pues dicho transcurrir del tiempo es la posibilidad misma, y muchas veces la realidad, de esa autovvalorización del valor.

A una sociedad donde el principio dominante es ese valor, homogéneo, uniforme y abstracto, el tiempo que le corresponderá será también un *tiempo homogéneo, abstracto y uniforme*, tiempo que siendo además social-general e instrumental, constituye justamente el *nuevo marco temporal* característico de la modernidad.

Marco temporal que por lo demás, sólo ha podido ser elaborado a partir de la invención del reloj mecánico moderno, que sustituyendo a los imperfectos y aproximativos relojes precapitalistas, ha hecho posible una medición mucho más *exacta, regular y permanente* de ese mismo tiempo.¹⁰⁹ Así, desde la invención de la rueda catalina y el escape, y más adelante del mecanismo del péndulo, y hasta los sofisticados y omnipresentes relojes contemporáneos de microcircuitos integrados, el proceso de una medición sistemática y rigurosa de la cuadrícula de segundos, minutos y horas del día, es el soporte tecnológico que ha hecho posible la construcción de ese marco temporal capitalista, y su progresiva afirmación como forma dominante de asimilación del propio fenómeno temporal.

Cuadro temporal reticulado que se hace presente, en primera instancia, como un espacio perfectamente subdividido pero *vacío*, que parecería existir *por sí mismo*, y con independencia total de los acontecimientos, fenómenos y procesos humanos. Y que por ende no sólo tendría que ser 'llenado' por los distintos

¹⁰⁸ Sobre la invención de este reloj mecánico moderno y sobre sus consecuencias sociales principales, puede verse a A. P. Usher, *Historia de las invenciones mecánicas*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1941, y también a Lewis Mumford, *Técnica y Civilización*, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1982.

¹⁰⁹ Sobre la invención de este reloj mecánico moderno y sobre sus consecuencias sociales principales, puede verse a A. P. Usher, *Historia de las invenciones mecánicas*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1941, y también a Lewis Mumford, *Técnica y Civilización*, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1982.

¹⁰⁸ Es Carlos Marx quien ha desarrollado de la manera más aguda, este problema de la inversión que conlleva el paso de las sociedades precapitalistas al mundo moderno

acontecimientos históricos y acciones humanas, sino que incluso parecería tender a dominar y regular en general a esas mismas actividades y sucesos.

Se trata como es claro, de una inversión total de la situación precapitalista. Pues en vez de que el tiempo esté subordinado a la experiencia, la domina, y en lugar de estar constituido como simple dimensión específica del ser, se presenta más bien como *mecanismo de regulación y ordenación* de esos mismos seres, y más en general, del conjunto de los procesos sociales y de la vida colectiva e individual de los hombres.

Ahora, en la modernidad, los hombres definen sus acciones desde y dentro de ese marco, adquiriendo hábitos y costumbres que se norman por su funcionamiento mismo. El tiempo parece haberles sido 'expropiado' a los hombres, lo que implica que ellos tendrán que 'insertar' su vida y sus actividades *dentro* de esa línea originalmente vacía e indetenible que avanza irremisiblemente frente a ellos, y que además les impone con sus 'cadencias' y puntos predeterminados una *normatividad de funcionamiento de su cotidianidad*, que les prescribe 'la hora de entrar y salir del trabajo', 'la hora de comer', 'la hora de dormir', 'el momento de jugar y divertirse', 'el tiempo de relajarse o de hacer deporte' y en ocasiones, hasta el 'tiempo de gozar y de sentir'.¹¹⁰

Idea entonces de la temporalidad, concebida como cuadro vacío, que estará asociada igualmente a una muy particular noción del progreso, y también a una cierta idea de la historia. Pues si el tiempo existe 'por sí mismo', como ese marco sin contenido que continua y avanza al margen de los hombres, pero que al mismo tiempo regula y ordena su vida social en general, entonces el progreso humano será percibido como una acumulación lineal, continua y creciente de actividades, sucesos y sobre todo conquistas, alcanzadas por 'la humanidad' considerada como un bloque, y desplegadas secuencialmente dentro de este tiempo lineal y vacío.¹¹¹ Y lo mismo la historia, que también en esta perspectiva va a ser definida como simple 'cúmulo' o arsenal progresivo de acontecimientos humanos, ubicados claramente dentro de sus únicas e irrepetibles coordenadas temporales y espaciales y ordenados de manera supuestamente inteligible, precisamente desde esa cronología rigurosa y puntual del marco temporal, es decir

¹¹⁰ Lewis Mumford, en su libro *Técnica y civilización*, cit., ha desarrollado bien este aspecto de la subordinación de los hombres a los 'dictados' del reloj mecánico moderno. También Norbert Elias, en su sugestivo y profundo libro, *Sobre el Tiempo*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1989.

¹¹¹ Cfr. al respecto las interesantes «Thèses sur la philosophie de l'histoire», de Walter Benjamin, donde dice: «La idea de un progreso de la especie humana a través de la historia, es inseparable de la idea de su marcha a través de un tiempo homogéneo y vacío», en *Essais 2*, Ed. Denoël, París, 1983, pág. 203.

la vieja e infatigable historiografía positivista, que junto a su culto fetichista del dato y de su *exacta datación*, reproduce cómodamente esa noción burguesa moderna de dicho cuadro de la temporalidad.

Y es precisamente frente a esta forma de percepción moderna capitalista de lo temporal, y desde su crítica y también superación que va a constituirse la teoría braudeliana de las diferentes temporalidades históricas. Porque alimentándose de los efectos intelectuales producidos por la aparición de la teoría de la relatividad, que dio al traste con la noción física —subyacente al concepto de marco temporal que hemos mencionado— de un tiempo *absoluto e idéntico* para todos,¹¹² y apoyándose igualmente en la intensa reproblematicación del tema del tiempo que desde las distintas ciencias sociales se ha desplegado durante los años veinte y treinta en Europa,¹¹³ Fernand Braudel va a llevar a cabo una crítica profunda de la concepción entonces vigente sobre el fenómeno del tiempo.

Oponiendo entonces al marco temporal y a su tiempo único, la *pluralidad* de los tiempos, al tiempo homogéneo y abstracto, las diversas duraciones *concretas y diferenciadas* de las distintas realidades históricas, al carácter supuestamente autónomo del tiempo, la condición *subordinada* de las duraciones y tiempos múltiples respecto de los hechos, fenómenos y procesos históricos, y a la función ordenadora y reguladora del marco temporal, su *nueva función* como simple *mecanismo de registro* de las distintas duraciones históricas, Braudel va a terminar por *desestructurar* y superar todos los supuestos esenciales de la idea moderna del tiempo, proponiendo entonces como alternativa su visión de los tiempos diferenciales, que como hemos dicho más atrás, constituye una verdadera *revolución en las formas de asimilación de la temporalidad*.

¹¹² Véase el libro de Stephen Hawking, *Historia del tiempo*, Ed. Crítica, Barcelona, 1988 y el de Henri Bergson, *Durée et simultanéité*, Ed. Presses Universitaires de France, París, 1992.

¹¹³ Llama la atención este hecho, que no es para nada causal, de que la coyuntura 1919/1939, tan rica en el florecimiento de muy diversas corrientes de pensamiento críticas, sea también una coyuntura en la que la problematización del tema del tiempo ha sido particularmente intensa, generando reflexiones y análisis muy importantes sobre este problema de la temporalidad, en los cuales se ha apoyado la aproximación braudeliana a esta misma temática. Mencionemos sólo como recordatorio algunas de esas reflexiones, por ejemplo Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Edmund Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Georg Simmel, *El tiempo histórico*, Jean Paul Sartre, *El ser y la nada*, Henri Bergson, *La evolución creadora y Durée et simultanéité*, Maurice Halbwachs, *La memoria colectiva*, Gaston Bachelard, *Dialéctica de la duración*, Walter Benjamin, *Tesis sobre la filosofía de la historia*, o Marc Bloch, *Apoloía por la historia*, entre otras.

Ya que al hacer jugar, en alguna medida, ciertos elementos de la idea precapitalista del tiempo, e incluso de la noción oriental de la temporalidad, en contra de esta idea moderna de lo temporal, Braudel va a lograr construir una *otra* teoría específica sobre la temporalidad, que afirma que el tiempo es en verdad muchos y múltiples tiempos, diversas duraciones de los hechos, fenómenos y procesos históricos, que si bien se miden todos a partir del registro universal del marco temporal, constituyen en el fondo realidades de muy diferentes *duraciones* o vigencias históricas, cuya dialéctica compleja y síntesis particular conforma precisamente el *nuevo tiempo de la historia*.

La línea abierta por la teoría de los diferentes tiempos.

«De las experiencias y tentativas recientes de la historia se desprende... una noción cada vez más precisa de la multiplicidad del tiempo y del valor excepcional del tiempo largo. Esta última noción... debería interesarles a las ciencias sociales, nuestras vecinas».

Fernand Braudel.

«Historia y ciencias sociales. La Larga duración», 1958.

Si observamos en perspectiva histórica amplia la teoría braudeliana de las distintas duraciones históricas, y la comparamos con las formas anteriores de percepción de la temporalidad, nos llamará la atención una doble comprobación. En primer lugar, las notables similitudes que ella presenta respecto de ciertos elementos o propuestas contenidos en dichas formas que le han precedido. Pero también y en segundo lugar, la novedad radical que frente a todas ellas implica esta misma teorización que Fernand Braudel ha elaborado en torno al tema mayor de la temporalidad.

Ya hemos insistido, en las páginas anteriores, en las coincidencias mencionadas. Por ejemplo en la idea de clara jerarquización de los tiempos, que distingue al tiempo sagrado frente al más relativo tiempo profano, y la sensibilización respecto del carácter semi-inmóvil y realmente duradero de ciertas estructuras, que presentes en la temporalidad oriental, van también a reaparecer en la hipótesis braudeliana como jerarquización de las duraciones y como claro privilegio de la larga duración frente al tiempo de los acontecimientos, y como llamada de atención hacia la necesidad de agudizar el sentido que nos permita el descubrimiento y aprehensión de esas estructuras fundantes del tiempo largo de la historia.

O también las ideas precapitalistas occidentales de los múltiples tiempos vividos, adheridos a, y dependientes de, la experiencia, que serán recuperadas como la tipología estructurada de la pluralidad de los tiempos y como la reiteración de que las distintas duraciones, son duraciones *de* los hechos, fenómenos y procesos históricos considerados.

O finalmente también, la noción de un marco temporal, unitario y de vigencia social-general, que permitirá a Fernand Braudel insistir, más allá de la pluralidad temporal, también en la dialéctica compleja e igualmente unitaria de las diversas duraciones históricas para conformar el proceso global de la historia, el proceso único del periplo histórico de las sociedades humanas, constituido además por duraciones sociales de realidades fundamentalmente colectivas.

Recuperando y transformando de esta manera, algunos de los elementos antes descubiertos por los antiguos modos de asimilación del tiempo, la teoría braudeliana define sin embargo sus perfiles *específicos*, desde una innovación radical que constituye un *nuevo y diferente modo de percepción temporal*. Insistamos, de manera conclusiva, en las determinaciones principales de esta novedad profunda, de esta verdadera 'revolución espiritual'¹¹⁴ en torno a la aprehensión del mundo de Cronos.

La originalidad de la propuesta de Braudel deriva en primer lugar de su emplazamiento *crítico* frente a todos sus antecedentes. En la intención explícita de avanzar a contracorriente de la concepción dominante del tiempo, que no sólo está presente en la tradicional historiografía positivista, sino que inunda con su presencia a todo el espectro completo de las ciencias sociales contemporáneas, se conforma esta posición que des-estructura la concepción moderna del tiempo, lo que hace posible recuperar y superar en un mismo momento sus aportes positivos o progresivos, así como los de las otras nociones de temporalidad premodernas, para reintegrarlos a todos ellos dentro de la nueva perspectiva que a Fernand Braudel le ha tocado desarrollar. Pero es claro, en nuestra opinión, que sin esta intención *crítica*, que Braudel ha heredado de los primeros Annales, es impensable la novedad radical de su propia teoría.

Y esta novedad arranca del propio intento de establecer una *tipología estructurada de los múltiples tiempos postulados*. Porque aunque Braudel ha aclarado que existen decenas y hasta cientos de diferentes tiempos históricos, su esfuerzo de conceptualizar los tres tipos principales de duraciones históricas, constituye en sí mismo un criterio *nuevo de ordenación e inteligibilidad del conjunto integral de las realidades del proceso mismo de la historia*. Porque la tripartición braudeliana no sólo clasifica duraciones, sino que propone de hecho

¹¹⁴ Es el propio Fernand Braudel el que parece connotar así su descubrimiento, y el significado de esa teoría suya sobre los diferentes tiempos. Cf. *Écrits sur l'Histoire*, cit., pág. 63.

los tres grandes ciclos vitales de toda realidad histórica posible: la materia del historiador estaría sometida, necesariamente, a alguno de esos tres ciclos posibles y en ocasiones a más de uno de ellos. Lo que significa que cualquier 'problema histórico' que el practicante de los oficios de Clío aborde, podrá ser enmarcado, o dentro del periplo efímero del tiempo corto y la inmediatez, o dentro del recorrido de los ciclos históricos coyunturales, o finalmente, al interior de los itinerarios diversos de las estructuras del tiempo largo, secular o milenarrio. Lo que además implica, que la vida histórica transcurre siempre acompañada por estas tres trayectorias, que iluminan con una luz diferente el análisis de sus distintas manifestaciones. Para citar un ejemplo: ¿no es verdad acaso que el examen de 1989, se enriquece y redimensiona, si al estudio de sus circunstancias inmediatas lo profundizamos con el camino que conduce también hacia la coyuntura 68/89 que le otorga varios de sus sentidos, y más allá con el análisis también del 'pequeño siglo XX' que se ha desplegado entre 1914/17 y 1989?.

Por otro lado, y también en esta línea de la originalidad de la tesis elaborada por el autor de *El Mediterráneo y el mundo...* se encuentra el *nuevo concepto de duración* que va a ser estatuido dentro de su planteamiento. Para Braudel, la duración es la dialéctica concreta de cambio y de continuidad de una realidad histórica cualquiera, concebida como devenir del ser (hechos, fenómenos, procesos) dentro del tiempo inmerso en la dinámica del antes y el después. Es decir, y para retomar sus propias metáforas, más que algo similar a la fotografía, algo que podría asemejarse a la película siempre en movimiento, al 'viaje' o periplo recorrido por los seres históricos en su curva de permanencia y de mutación específicas.

Superando entonces la frágil división del tiempo en pasado/presente/futuro, y la dicotomía rígida del pensamiento binario entre continuidad y ruptura, la imagen braudeliana de la duración crea una nueva 'mirada' o forma de aproximación a las dimensiones de lo real-histórico, forma genuinamente dinámica y dialéctica de los seres históricos en el transcurrir.

Finalmente, y como corolario de lo anterior, se encierra aquí toda una *nueva visión de la dinámica evolutiva concreta de la historia*. Pues desde esta nueva percepción temporal, se editan también nuevas problemáticas del análisis histórico: la cuestión ahora es la de precisar los desfases, acompañamientos, coincidencias y retrasos de las distintas realidades históricas, que en esa dialéctica global de diferentes duraciones, crean al mismo tiempo puntos de condensación del cambio histórico, registrables y presentes en diferentes niveles, así como períodos de relativa estabilidad histórica, o de puntuales y discretos conflictos recurrentes.

Y es precisamente este conjunto de perfiles radicalmente nuevos, lo que tal vez ha provocado las tan diversas interpretaciones del aporte braudeliano, a la vez que la enorme dificultad de su real aprehensión y de su adecuada aplicación en el estudio de las realidades históricas.

Posiblemente sólo ahora, alcanzamos a medir las dimensiones de la teoría de Fernand Braudel sobre las distintas duraciones históricas, estando entonces en condiciones de comenzar a utilizarla realmente. Lejos de estar agotada, la misma parece más bien estar hoy en sus estrictos comienzos. Porque Braudel la ha propuesto como una *primera contribución* a esa construcción de un nuevo lenguaje y una nueva ciencia social, que sólo ahora se han hecho *ineludibles*. Este proyecto de una ciencia social renovada, encuentra así una primera pieza recuperable en esta propuesta braudeliana sobre el tiempo. Faltarían las equivalentes propuestas sobre el espacio, sobre el número, sobre la jerarquía de lo social y sobre otras *problemáticas globalizantes similares*. Son éstas, algunas de las tareas esenciales que los científicos sociales habrán de enfrentar en el inmediato porvenir. ¡Que sean bienvenidas!

LA TEORÍA BRAUDELIANA DE LAS TEMPORALIDADES Y LAS FORMAS ANTERIORES DE PERCEPCIÓN DEL TIEMPO

