

LA AUTORIDAD DEL TIEMPO

François Hartog

Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris

El tiempo y la autoridad: ¿cómo se vuelve el tiempo autoridad? Ésta es la pregunta que buscamos plantear. En «¿Qué es la autoridad?», Hannah Arendt aclara el vínculo entre el pasado y la autoridad. La palabra y el concepto de autoridad, nos recuerda Arendt, son de origen romano, pues la filosofía política griega nunca logró formular un concepto semejante. Para los romanos era importante el carácter sagrado de la fundación: *imperii Romani conditoresque*, según las palabras de Plinio, a la vez “iniciadores”, “fundadores” y “garantes” del poder romano. Siguiendo las indicaciones de la etimología, la autoridad es lo que “acrecenta” la fundación, pues *auctoritas* remite al verbo *augere* (acrecentar, aumentar): es lo que hace crecer. Y en ausencia de la autoridad de los fundadores, la que cuenta es la de los antepasados, tanto ayer como hoy: *auctoritas majorum*.¹

Fecha de recepción: 22 de abril de 2008

Fecha de aceptación: 24 de julio de 2008

¹ ARENDT, *La crise de la culture*, pp. 121-185.

Siguiendo con la indagación, ya no por el lado de la autoridad,² sino del tiempo, o mejor dicho de sus interrelaciones, ¿nos convendría investigar los vínculos establecidos entre las formas de temporalidad y las de autoridad?³ ¿Está la autoridad necesariamente ligada al pasado o sólo el pasado puede ser autoridad? Hasta ahora, pueden señalarse coincidencias entre las crisis del tiempo o en el tiempo y los cuestionamientos de la autoridad, pero ¿no hay algo más? De allí la triple interrogante que proponemos al lector, de carácter inevitablemente programático, si no esquemático. Siguiendo a Arendt, partiremos en primera instancia de la autoridad del pasado: del pasado como posible fuente de autoridad, promotor y productor de autoridades.

Como portador, por decirlo de manera natural, de esta acción de crecimiento (*augere*) que supone la etimología de la palabra. En segundo lugar, pasaremos a la autoridad del futuro: cuando éste tendió a convertirse, a partir de fines del siglo XVIII, en la categoría temporal dominante, ¿no fue acaso investido con el (mismo) valor de precedencia que hasta entonces se atribuía al pasado? Por último, nos abocaremos a la autoridad del presente: en un momento en que parece haberse convertido en un horizonte infranqueable, ¿no tendería a instituirse hoy día como fuente, incluso como única fuente de autoridad? Ésta, conferida al tiempo, ¿es producto de lo que podría llamarse un abuso de autoridad, o más bien de las diferentes maneras que han hallado las sociedades que participan en la historia de habitar su

² Véase el reciente libro de REVAULT D'ALLONNES, *Le pouvoir des commencements*.

³ François HARTOG ofrece una primera versión de esta reflexión en HARTOG, «Ouverture Autorités et temps», pp. 23-33.

tiempo y, ante todo, de encontrar recursos para influir en él? Antaño solía denunciarse la “tiranía” del pasado, y aún recientemente la del futuro, mientras que en la actualidad no es raro atacar el “imperativo” de lo inmediato o del presente.

I. AUTORIDAD DEL PASADO Y *RESTITUTIO*

Autoridad y pasado: es la asociación más famosa, más antigua, más obvia. El pasado se percibe como sustrato de la tradición y como recurso para una historia basada en ejemplos y en la imitación, una historia que obedece al modelo de la *historia magistra vitae*. Algunos ejemplos, tomados de diferentes registros, bastarán para recordar sus formas, así como para incitarnos a cuestionar las evidencias demasiado sencillas.

Las señales no faltan. Y Roma, como cuna y glorificación de la *auctoritas*, es el ejemplo más obvio. Roma según Arendt, pero primero según Varrón y Cicerón. La autoridad conferida de esta forma al pasado habría de perdurar, a grandes rasgos, hasta que Tocqueville anunciara su muerte una vez pasada la revolución francesa: “Cuando el pasado no ilumina el porvenir, el espíritu camina en las tinieblas”, afirma al concluir *De la démocratie en Amérique*.⁴ ¿Sería posible imaginar a un Catón o a un Cicerón aventurando, en la República agonizante, una reflexión similar? Primero haría falta que la categoría del futuro se separara y alcanzara su autonomía. Notemos que Tocqueville escribe “el porvenir”: no se trata de iluminar el presente, sino lo que está por venir. En el antiguo régimen de historicidad, el pasado

⁴ TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, t. 2, p. 399.

iluminaba un porvenir que tomaba el lugar del pasado, sin repetirlo, pero sin excederlo. Entonces, por el momento, el espíritu no caminaba en las tinieblas.

Esta Roma es la del *mos majorum*: el *mos*, nos quiere decir, “precede al uso” (Varrón). La costumbre tiene fuerza de ley, sin que se necesite una. “Se considera basado en la costumbre el derecho que ha sido consagrado por el tiempo (*vetustas*), debido al consentimiento de todos sin la sanción de una ley.”⁵ Es la Roma que supo, entre otros, escenificar los funerales de los grandes hombres, atribuyendo el papel de emulación a las máscaras de los antepasados que, expuestas para la ocasión, participaban en el cortejo fúnebre. “¿Acaso hay alguien que, al ver estas imágenes reunidas, no se sintiera vivificado por semejante espectáculo?”, apunta Polibio que, como buen observador, supo comprender toda la fuerza de este ritual. En un contexto más amplio, Salustio también recuerda este mecanismo de imitación.

Muchas veces escuché que Quinto Fabio Máximo, Publio Scipión y otros personajes ilustres de nuestra ciudad solían decir que, cada vez que contemplaban los retratos de sus antepasados, su alma se inflamaba vehementemente por la virtud. Sin duda, se decía, no era gracias a esta cera ni a aquella arcilla, sino a la memoria de los hechos pasados que se avivaba en el corazón de aquellos hombres excepcionales una llama que nunca se apagaba hasta que la propia virtud igualara su reputación y gloria.⁶

La contemplación de las imágenes y su presentación solemne durante los duelos que afectaban a la familia y, por

⁵ MOATTI, *La raison de Rome*, p. 32.

⁶ SALUSTIO, *Guerre de Jugurtha*, 5-6.

ende, a la ciudad, perpetuaban la autoridad del ejemplo. Mejor dicho, el ejemplo se reactualizaba, permanecía en el horizonte del presente, o bien en un pasado con el que uno se sentía a gusto.

Para Salustio, empero, el tiempo feliz de la imitación o el de la imitación gloriosa, reducido al *otium* obligado, pierde vigencia y la República muere. En la actualidad, si es que aún existe la imitación, apunta Salustio, su objeto son los vicios; ya no se trata de rivalizar con las virtudes de los antepasados, sino con sus riquezas o sus gastos ostentatorios. Este periodo de crisis va acompañado, en efecto, por el sentimiento del tiempo que pasa, que ha pasado: *Tempus fugit*. “El tiempo (*vetustas*) consume y se lleva todo. Lo que era bello y joven se vuelve viejo y feo”, escribe Varrón, incluida la República. El tiempo borra y el olvido acecha. Desde ahora, hay un antes que se aleja. De allí la importancia del desarrollo anticuarista y de la figura de un Varrón, justamente como autoridad para tiempos de crisis, como sustituto: reúne lo que se sabía hace mucho tiempo sin haberse aprendido y que ya no se sabe. Pero cuidado, no hay que sucumbir a la atracción de la mera *curiositas* respecto del pasado. Contra los espíritus (simplemente) curiosos, Cicerón no deja de reafirmar el valor de la *auctoritas* del pasado, precisamente porque no hay que perder de vista la imitación de los grandes ejemplos.

Al servicio de la política de restauración (*restitutio*) buscada por Augusto, Tito Livio estima que “cada cual debe prestar una atención apasionada a la vida, las costumbres, los hombres y las conductas, tanto en la paz como en la guerra, gracias a los cuales el imperio fue engendrado y se acrecentó”:⁷ precisamen-

⁷ LIVIO, *Ab urbe condita*, 1, p. 8.

te, el crecimiento que lleva consigo la precedencia debe funcionar (de nuevo) como autoridad. En efecto, Augusto se presentó como *restitutor* de Roma, refundador o nuevo Rómulo. Sus *Res Gestae* lo demuestran con bastante precisión. Cuando se restauraban los antiguos templos de la ciudad, no se trataba ni de salvar el patrimonio ni de reconstruir los monumentos históricos, sino de legitimar un nuevo orden presente de las cosas, valiéndose para ello de la autoridad de un pasado reconstituido, o más bien, consagrado de nuevo por quien, a manera de un gran pontífice, era el señor del tiempo. Remitámonos ahora a la confiada opinión de Tácito sobre este momento histórico: “los nombres antiguos eran los mismos”, pero “una vez transformado el régimen político, nada, ni una parte de las antiguas costumbres subsistió intacta”.⁸

Cualquier operación de *restitutio* es presentista en su proyecto mismo, pues su finalidad es actuar en y sobre el presente, aunque no por eso deja de buscar en el pasado (el de los fundadores míticos o reales) el *crecimiento* que necesita para imponerse. Hacer de un antes un pasado que sirva de recurso y sea portador de precedencia, es una operación para tiempos de crisis. En realidad, reconoce una distancia (con la República de antes) para tomar de ella parte de su fuerza: grandeza del pasado *versus* mediocridad del presente. Luego, sin dejar de destacarla, busca reducir esta distancia por transferencia. El nuevo comienzo es un re-comienzo que toma su fuerza o su autoridad de serlo. A fin de cuentas, la *restitutio* puede analizarse como una operación de *captatio* y *traslatio* de la autoridad del pasado al presente, pero en nombre de un pasado que se hace propio.

⁸ TÁCITO, *Annales*, 1, 3, 7.

El cristianismo y la Iglesia: ¿autoridad y pasado?

Por sí misma y por su peso en el curso de la historia de occidente, Roma constituye un gran ejemplo de la autoridad del pasado. Sin embargo, nos ofrece una forma de autoridad compleja y elaborada, en la que aparecen claramente momentos de crisis y cuestionamiento, los cuales busca resolver, precisamente, una operación como la *restitutio* augustana. Encontraremos una etapa más sencilla de este modelo si nos remitimos a lo que Marcel Gauchet llama el tiempo de las primeras religiones, marcado por “la prevalencia absoluta de un pasado fundador, de una tradición soberana, que preexisten a las preferencias personales y se imponen irresistiblemente a ellas como ley general o regla común, válida desde siempre para todos”.⁹ En un modelo semejante de sociedad holista, según la definición que propone Louis Dumont, “el exterior se impone como fuente y lo inmutable como regla”.

¡Qué conmoción traería el monoteísmo cristiano a este esquema romano! Pues con él habrían de instaurarse, en unos cuantos siglos, un nuevo tiempo y una autoridad inédita. ¿Acaso Jesús no se presenta como un rabino que cuestiona radicalmente la autoridad del pasado al mismo tiempo que se vale de ella? Mejor dicho, al recapitular ese pasado, pretende cumplirlo y darle un sentido pleno. De esta forma el Libro, convertido en el Antiguo Testamento, halla su verdadera autoridad, que consiste en ser una “preparación” para la llegada del Mesías. Los Evangelios y, más aún, las Epístolas de Pablo ofrecen innumerables testimonios de

⁹ GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p. 18.

ello, hasta la *Preparación evangélica* de Eusebio de Cesarea. De Moisés a Jesús, de la Ley a la fe, del hombre antiguo al hombre nuevo, el cristianismo incipiente no recurriría al modelo de la *restitutio*, sino al de la *praeeparatio*. Inconcluso, el pasado se deja atrás, aunque se conserva en la medida en que puede interpretarse en función del presente.

¿Acaso podría tratarse, a pesar de todo, de una operación de legitimación del presente? Seguro, pero con la increíble garantía o la pretensión obstinada de proclamar la primacía del presente mesiánico que ilumina el pasado (y también el futuro). Una vez más, el pasado ve confirmada su autoridad, pero según las líneas establecidas y en los límites planteados por esta exégesis conquistadora, siempre lista para apartar la letra del espíritu. Aquí no es el presente el que jura lealtad (de forma más o menos grandilocuente o astuta) al pasado, como en la *restitutio*, sino el pasado el que debe jurar lealtad (efectivamente) al presente. La conversión no es una palabra gratuita. Pablo, el fariseo converso, ofreció de entrada las formulaciones más fuertes al respecto, incluso las más violentas, y también las más exigentes.

Con la Encarnación se inaugura un nuevo tiempo, en el que la fisura entre el antes y el después ya jamás podrá subsanarse. De allí que a partir de entonces la *restitutio* no sólo sea imposible, sino absurda. ¿Quién querría valerse de la antigua Alianza? En cuanto al tiempo que comienza, inaugurado por la Pasión y la Resurrección, se concibe como un periodo intermedio que debe durar hasta la Parusía. Se trata, por ende, de un tiempo del presente, pero atrapado en una tensión entre un “ya” y un “aún no”: “ya” todo se ha realizado, pero “aún” no termina. También es, dice Agustín, el tiempo de la vejez del mundo, pues es el de la espera, espe-

remos que breve, del final. La fórmula de Pablo “olvidando lo que está atrás, y tendido hacia lo que está delante” indica el estado de ánimo de las primeras comunidades. Para el camino que falta, debería bastar la fe en la Resurrección, así como el viático de “Haced esto en memoria mía”. Pues la Eucaristía es tanto la conmemoración de lo que, ocurrido una vez por todas, es irremediamente pasado, como su repetición, su actualización o presentificación. Lo que hace justamente que ese pasado no pase de nuevo, no debe pasar para seguir siendo siempre presente y activo.

¿Pero qué ocurre cuando la espera se prolonga, cuando el presente de la vida de Jesús se vuelve, a pesar de todo, un pasado, cuando los testigos ya no están, cuando los apóstoles han muerto y la Iglesia se convierte en una institución? El peso del “ya” tiende a aumentar, mientras que el horizonte del “todavía no” retrocede. Frente a los múltiples relatos que circulan y pueden autorizar comportamientos sectarios, la Iglesia se vio obligada a establecer un canon de los textos que hacían autoridad y a permitirse distinguir entre la ortodoxia y la herejía. El proceso ya estaba completo a fines del siglo iv. Que la Iglesia se atribuyera como función, misión y justificación ser la mediadora autorizada de la palabra de Cristo no impidió que se delimitara un tiempo apostólico, el tiempo de los orígenes, hacia el cual pretenderían regresar, a lo largo de los siglos, numerosos reformadores, en particular Lutero, al abrigo de la figura de la *reformatio*. De este modo, la operación de la *restitutio* recupera una legitimidad, para escapar a los olvidos y otras desviaciones de la verdadera tradición. Más precisamente, el esquema de la *restitutio* se combina con el modelo, también antiguo, de la *historia magistra*, como proveedora de ejemplos para

imitar. Ambos convergen en la imitación de Jesús. Se recurre a un pasado que se pretende recuperar en su pureza original, de allí su autoridad absolutamente incuestionable, pero al mismo tiempo este pasado no es completamente único, pues cada vez que se celebra la Eucaristía, Jesús está presente y, además, la historia de la Salvación que inauguró aún no concluye. El regreso al “ya”, su reactivación a través de la Iglesia, que busca prepararse mejor para el “todavía no”, no es en absoluto nostálgico. Como institución, la Iglesia ha sabido manejar el vínculo entre pasado, presente y futuro.

Los humanistas y el pasado antiguo

El Renacimiento ocupa un lugar destacado, pues durante ese periodo se retoma la operación romana de la *restitutio* de manera pretendidamente explícita. Lo que está en juego para los humanistas italianos no es directamente el ejercicio del poder soberano, como lo era para Augusto, mas no por eso tiene menos importancia. Los humanistas presentan la recuperación de la lengua latina y los monumentos antiguos como una *restitutio* de Roma: una refundación. En un contexto más amplio, por medio de las luchas por las bellas letras y la defensa de los buenos estudios, se trata nada menos que de la formación y la cultura que una sociedad elige atribuirse con vistas a la acción. ¿En qué pasado se reconocerán sus élites, qué historia pueden estudiar e imitar? Pensemos en Maquiavelo cuando elige los primeros libros de Tito Livio como objeto de reflexión.

Sin embargo, en este combate hay un adversario claramente designado, la escolástica, y un tiempo desprestigiado, el que suele designarse como “Tiempo intermedio” o

Edad Media: época de oscuridad e ignorancia que debe franquearse de alguna forma o dejarse caer en el olvido para recuperar el pasado luminoso de la Antigüedad e iluminar el presente. Al denunciar los vicios de la educación actual, Maquiavelo nos exhorta a recurrir sin dudar a los ejemplos de la Antigüedad. “La imitación parece imposible, como si el cielo, el Sol [...] los hombres fueran diferentes de los de antaño.”¹⁰ De Petrarca a Erasmo, los *studia humanitatis* se concibieron *in actum* o *ad vitam*: para vivir y actuar. De ninguna forma se trata de un saber libresco y muerto. Leer, editar a los antiguos se hace para invitar al presente a ponerse a la altura del pasado antiguo. Lo que se “construye sobre palabra antigua”¹¹ será un mundo nuevo.

Si bien la *curiositas* humanista conduce al reconocimiento de la *auctoritas* del pasado antiguo, esta *restitutio* no pretende cuestionar las autoridades cristianas o, al menos, no la *auctoritas* de Cristo y las Escrituras. No obstante, en sus comienzos, el movimiento es el mismo que busca recuperar toda la pureza (y la fuerza) de los tiempos apostólicos y los textos antiguos en toda su autenticidad. Pensemos en Erasmo cuando se hizo editor del Evangelio. Es un asunto de filología. Es comprensible que la Iglesia haya alimentado una gran desconfianza respecto del griego y no haya dudado en condenar a varios de sus practicantes y defensores.¹² Era una amenaza seria para su magisterio, de allí que un retorno a la letra le permitiera delimitar lo más estrechamente posible, el espíritu. Además, el ejercicio de permanecer anclado a un

¹⁰ MAQUIAVELO, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, p. 378.

¹¹ RICO, *Le rêve de l'humanisme*, p. 41.

¹² SALADIN, *La bataille du grec à la Renaissance*, pp. 9-11.

universo de referencia cristiano, al tiempo que se recurría a autoridades paganas, es delicado. ¿Bastaría con “cristianizar” a dichas autoridades proponiendo lecturas alegóricas de ellas? ¿Bastaría con interpretarlas retomando, de una u otra forma, las técnicas de exégesis utilizadas desde hacía siglos por los cristianos para apropiarse de la Biblia? Aquí se presentan, al menos potencialmente, conflictos de autoridad que son también conflictos de temporalidad: pasado antiguo *versus* pasado bíblico.

II. AUTORIDAD Y FUTURO

Pasar de la autoridad del pasado, con la operación estratégica de la *restitutio* — como preceptora del vínculo entre pasado y presente —, a la autoridad del futuro, equivale en la tradición occidental a desplazarse del “ya” hacia el “todavía no”; abandonar el “ya” y entronizar al “todavía no”. El cielo desciende sobre la Tierra; la edad de oro de la mitología dejará de estar en el pasado para pasar al futuro: ahora ya no se trata de hacerla revenir, sino de hacerla advenir. Sin embargo, mientras que el regreso al “ya” practicado por los humanistas, permaneció dentro de un marco cristiano de pensamiento, e incluso buscó enriquecerlo o fortalecerlo, la entronización del “todavía no” vino acompañada por el gran movimiento de laicización propio de Europa, o más bien fue su forma misma. Ambos procesos pueden verse como etapas sucesivas¹³ o, por el contrario, podría enfatizarse la ruptura que proclamó el segundo. Para Hans Blumenberg, los tiempos modernos no se reducen a la secularización de

¹³ LÖWITZ, *Histoire et Salut*.

contenidos hasta entonces teológicos, ni tampoco concluyen con su proclamación de autofundación. En todo caso, los defensores de la tesis de la secularización, según la cual la teleología toma el relevo de la teología y el progreso el de la escatología, en realidad deslegitiman la modernidad, pues según su parecer ésta sólo se habría ilusionado sobre sí misma. Conviene, por el contrario, tomar en serio la voluntad de ruptura, en la cual, para Blumenberg, reside la legitimidad de los tiempos modernos, sin por ello desconocer la distancia entre la intención y su realización.¹⁴

Desde la perspectiva de la autoridad del tiempo, a partir del momento en que los hombres piensan que hacen la historia, se vuelven responsables de su porvenir. El futuro gana en poder. El “aún no”, para retomar esta expresión una última vez, tiende a partir de entonces a regular lo que es y a contrastar lo que fue: es medida del pasado y portador de un deber ser. ¿Pero cómo darle forma y fuerza a este “aún no”, a este futuro? ¿Cómo llegar a él? Como sabemos, el problema no se resolvió ni en un solo día ni en solo un lugar. Bástenos algunos puntos de referencia, entre muchos otros posibles.

La *Instauratio magna* de Francis Bacon ofrece, en 1620, un caso de libro de texto. *Instauratio*, y ya no *restitutio*, aunque *instaurare* significa tanto restaurar como renovar. Así, en su *Roma instaurata*, publicada en 1446, Flavio Biondo alaba al papa por “restaurar y rehacer los edificios derrumbados o desfigurados” (*instauras reficisque*), mientras que él mismo, al describir Roma, tanto la antigua como la cristiana, pone la escritura al servicio de esta restauración-instauración. Se ha señalado que la Vulgata emplea esta misma palabra para

¹⁴ BLUMENBERG, *La légitimité des temps modernes*, pp. 11-19.

designar la restauración del Templo. “Bien podría ser que al usar esta palabra, Bacon indicara una analogía entre su propio proyecto y la renovación del templo de Salomón.”¹⁵ Además, en *The New Atlantis*, su último texto, aparece el rey de los hebreos, pues la casa de los sabios y del saber se llama precisamente “Casa de Salomón”. Ahora bien, en este punto tocamos el centro de un relato utópico inconcluso, dedicado a “probar” la excelencia y la beneficencia del poder de los sabios. Todo se basa en su capacidad de “observar” a la naturaleza y los hombres (a la Casa se le llama “el ojo mismo del reino”), pero el tiempo no es por sí solo portador de autoridad (el pasado seguramente no lo es, y el futuro, no como tal).

En la Epístola dedicatoria al rey de su *Instauratio Magna*, Bacon utiliza la doble expresión *regeneratio et instauratio scientiarum* para denominar su ambición. Para ilustrarla, elige un frontispicio que representa un barco surcando las olas a toda vela para franquear las columnas de Hércules. Con ello parece afirmarse claramente la voluntad de ruptura de la ciencia moderna, reforzada por la leyenda del grabado: *Multi pertransibunt et augebitur scientia*, “Muchos cruzarán y la ciencia crecerá”. Es claro que se trata del futuro y la autoridad, pero la autoridad por venir de la ciencia. Además, se ha señalado que justo cuando rompe las amarras con el pasado, con las autoridades del Antiguo Mundo, Bacon toma su autoridad del texto más antiguo: la Biblia. En efecto, el lema fue retomado de un versículo de Daniel: “Pasarán muchos y la ciencia se multiplicará”.

¹⁵ “It may well be that in using this word, Bacon was implying an analogy between his own project and the renovation of Solomon’s temple”, ZAGORIN, *Francis Bacon*, p. 76.

Bacon pudo imaginar un mundo nuevo —según el atinado comentario de Anthony Grafton— no sólo porque conocía hechos nuevos, sino porque había heredado la más vívida de las concepciones de novedad del que consideraba el libro más antiguo. Entendía el futuro en términos de profecía.¹⁶

Estamos aquí ante un umbral. Se trata de despojarse del pasado, de liberarse de los Antiguos, de lanzarse hacia lo desconocido, recurriendo a la observación, pero sin investir aún al futuro con un valor de precedencia.

En una perspectiva de más largo plazo, el par que durante mucho tiempo formaron los antiguos y los modernos ofrece un segundo ejemplo.¹⁷ Su historia está marcada por varias querellas, hasta la completa inversión escenificada por Charles Perrault en su *Parallèle des Anciens et des Modernes* (1688). La autoridad de los Antiguos es demolida y la *restitutio* sale de escena. Uno de los hilos conductores de esta operación de transferencia de autoridad sigue el tema de la perfección. En efecto, se pasa de la afirmación de la perfección por parte de los antiguos a las consideraciones sobre los grados de perfección respectivos de unos y otros: hay una perfección propia de los antiguos, así como una propia de los modernos. Más adelante, la relación se establece con el tema de la perfectibilidad.¹⁸ Esto antes de que se razone

¹⁶ “Bacon could imagine a new world not only because he knew new facts, but because he had inherited the most vivid of visions of novelty from what he thought the oldest of books. He understood the future in terms of prophecy”, GRAFTON, *New Worlds, Ancient Texts*, p. 217.

¹⁷ HARTOG, *Anciens, modernes, sawvages*.

¹⁸ La palabra *perfectibilidad* es empleada por Rousseau en su *Deuxième discours* (p. 142). No aparece sino hasta 1771 en el *Dictionnaire* de Trévoux, y en 1798 en el diccionario de la Academia Francesa.

lisa y llanamente según el esquema del progreso, presentado en todo su poder ordenador (y utópico) por Condorcet en su *Tableau historique des progrès de l'esprit humain*, donde esboza, para concluir, “el cuadro de los destinos futuros de la especie humana”. A partir de entonces, el tiempo como tal entra plenamente en el juego y se convierte en un actor de pleno derecho. Ya no se trata del tiempo que se lleva todo, sino de un tiempo que lleva porque también trae, que está lleno de porvenir. Desde entonces, lo que ya cumplió su tiempo debe ceder su lugar: el pasado queda en el pasado porque ya lo han dejado atrás, y el futuro se carga, por cuenta propia, de una autoridad de peso cada vez mayor. Al lado de los hombres ilustres al estilo Plutarco, aparece una nueva raza de grandes hombres, la de los precursores, los visionarios, los genios solitarios. Adelantado a su tiempo, el gran hombre (en traje romántico) se vuelve un engendrador de porvenir que la historia reconocerá algún día.

Los avatares de la noción de utopía, introducida por Tomás Moro en 1516, ofrecen un último ejemplo de estos desplazamientos. La isla de Utopía es un “otro lugar” radical. La palabra es un juego de significados, como no dejaron de notar los primeros lectores de Moro; Utopía es a la vez ningún lugar (*outopia*) y lugar de felicidad (*eutopia*), pero también un jamás (*oudetopia*).¹⁹ En efecto, la isla no se inscribe ni en un pasado cumplido (una edad de oro milagrosamente preservada), ni en un porvenir lejano (una prefiguración de lo que algún día podría ser Inglaterra). Ubicada al lado del Nuevo Mundo, pues se precisa que Raphael Hythlodæus participó en los viajes de Vespucci, pertenece a

¹⁹ MORE, *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. 4.

un espacio ajeno y constituye un mundo paralelo. Raphael se propone como un vínculo provisional y garante entre ambas islas, mientras que su relato se organiza según un juego de espejos. Se va de uno (el estado social de Inglaterra) al otro y este otro ficticio (una Commonwealth en el sentido propio, sin propiedad privada) muestra al uno una imagen inédita de sí mismo. No obstante, así como la isla perfecta de los utopianos no logra inscribirse en el espacio de la geografía, tampoco tiene lugar en una representación lineal del tiempo: funciona en un ahora totalmente anacrónico. Aquí el tiempo no es portador de autoridad en absoluto.

Lo será, como se sabe, a partir de fines del siglo XVIII, cuando los modernos se separan definitivamente de los antiguos y transfieren al futuro la precedencia (el crecimiento) hasta entonces asociada con el pasado. El discurso utópico también sigue este movimiento: deja lugar a la perfectibilidad y se deja habitar por la teoría del progreso. La primera obra en presentar esta temática es *L'an 2440* de Louis-Sébastien Mercier (1740-1814). Publicado en 1771, el libro, respondiendo a las expectativas del público, logró gran éxito en Francia y Europa. El título mismo manifiesta una temporalización de la utopía, pues la inscribe en la cronología de la historia universal.²⁰ Ya no se trata de otro lugar, de un mundo paralelo, sino del futuro: 700 años más tarde. En efecto, mediante el sueño, el narrador se ve proyectado de finales del reinado de Luis XV al año 2440. La utopía se convierte en un relato de anticipación que presenta como realizado lo que aún no ha ocurrido. Sólo de los progresos de la razón se deriva el fin del absolutismo, el fanatismo y la intolerancia.

²⁰ MERCIER, *L'an deux mille quatre cent quarante*.

La Bastilla había desaparecido hacía mucho tiempo. El sueño termina con una visita a Versalles en ruinas. Sin embargo, los parisinos del siglo xxv también saben que el progreso aún es posible, “apenas estamos a mitad del camino”, le dicen a su extraño visitante. Lejos de ser inmóvil y perfecta, la utopía de Mercier se sabe en proceso de devenir. En pocas palabras, el futuro aún tiene reservada cierta autoridad.

A partir de ahora se juega con la apertura de tiempos nuevos como se jugaba desde el siglo xvi, con la apertura del espacio del Nuevo Mundo. Allí se albergaban espacios ajenos, incluso claramente utópicos, ahora se desplegarán tiempos ajenos, francamente futuristas. Nadie ha expresado con mayor confianza la apertura de este nuevo tiempo mesiánico que Saint-Simon:

La imaginación de los poetas colocó la edad del oro en la cuna de la especie humana, entre la ignorancia y la bastardad de los primeros tiempos; pero es más bien la edad de hierro la que habría que relegar a esa época. La edad de oro del género humano no está en nuestro pasado, está en nuestro futuro, está en la perfección del orden social; nuestros padres nunca la vieron, nuestros hijos llegarán a verla algún día; a nosotros nos toca abrirles el camino.²¹

La perfección ya no es la de los modernos, ni tampoco la de los iluminados; aún está por venir.

Durante el siglo xix la utopía está muy presente, pero a menudo el término se emplea de manera peyorativa, incluso injuriosa (después de 1848), para estigmatizar quimeras

²¹ SAINT-SIMON, *Œuvres de Claude-Henri de Saint-Simon*, t. 1, vol. 1, pp. 247-248.

sociales peligrosas. Marx y Engels opondrían su “socialismo científico” al “socialismo utópico”. La autoridad del tiempo no lo es todo, o más bien se encarna en la lucha de clases. Desde luego, la Revolución se concibe como una gran promesa futurista, pero es guiada por la exigencia de construirse como una extrapolación regulada, establecida científicamente a partir de un presente de miseria y luchas y que lleva hacia el reino por venir.²² En esta economía del tiempo, el presente está invitado a rebasarse, reformarse, suprimirse, y esto de forma cada vez más veloz, midiéndose con el rasero de un futuro que aún no es, pero del cual emana la luz y proviene toda la autoridad. Por supuesto, esta autoridad atribuida al futuro es delegada o repercutida en sus promotores, sus teóricos o sus divulgadores, aquellos que ya son (grandes) hombres del porvenir (el visionario, el revolucionario, el hombre de las vanguardias, el artista que quiere acabar con el pasado). Frente a ellos, presentado como el conservador de lo que es o el defensor de un regreso a la autoridad del pasado, está el antiguo, el nostálgico, el partidario de la restauración, de la reacción, el contrarrevolucionario o simplemente el burgués cuyo tiempo pronto se convertirá en pasado.

En este esquema, aquí sólo esbozado, que le confirió cada vez más autoridad al futuro, ¿qué ocurre con la *restitutio*? ¿Aún queda lugar para este modelo, cuya fuerza y plasticidad se destacaron antes? Y de ser así, ¿a cambio de qué transformación? Una respuesta que vale la pena considerar es la que ofreció la revolución francesa cuando se vio obligada a elaborar, con prisa y bajo la presión de los acontecimientos, una doctrina del patrimonio. ¿Cómo es que pasamos, casi

²² GAUCHET, “Visages de l'autre”, p. 118.

de un día a otro (entre 1789-1792), de suprimir a conservar? ¿De destruir los rastros de la autoridad de un pasado deshonrado a preservar, a conservar? ¿Pero qué? Aquello que se convierte en un legado. Por un lado, las obras de arte del pasado esperaban de alguna forma este día (el de la nación liberada) para entregar plenamente el mensaje de libertad del que eran portadoras desde su nacimiento. Por el otro, si bien está facultado para poseerlas, el presente regenerado está obligado a *restituirlas*: las ha recibido sólo en depósito. ¿Restituirlas a quién? “Al tiempo”, que es su “propietario eminente”, considera Etienne Boissy d'Anglas.²³ Si existe una *restitutio*, se hace en dirección del futuro. Aquí ya no se trata de hacer volver lo que ya pasó como forma de legitimación, sino de ser capaz de devolver lo que se ha recibido. La *restitutio* se convierte en un asunto de herencia y lógica patrimonial. En este sentido, va de la mano con el desarrollo de un lugar específico: el museo. Allí se reúnen, se conservan, pero también se separan algunas manifestaciones del pasado, sobre todo obras de arte. En este espacio, las obras terminan por sustraerse del tiempo ordinario para entrar en lo que se convierte en la eternidad del arte. Son consagrados por la autoridad del tiempo.

III. ¿AUTORIDAD DEL PRESENTE?

Para concluir veremos la tercera figura, la que reúne el presente y la autoridad. ¿De qué “crecimiento” podría ser portador el presente (por sí solo)? La autoridad del pasado

²³ Etienne Boissy d'Anglas, citado en POMMIER, *L'Art de la liberté*, pp. 153-166.

se perpetuaba mediante la imitación, de tal forma que el pasado no era verdaderamente tal, pues unía el “todavía no” con el “aún” en la evidencia cotidiana de la tradición. En esta configuración, la *restitutio* apareció como la operación que permitía legitimar un nuevo presente recurriendo a la autoridad del pasado. La *restitutio* tomaba su fuerza de la ruptura misma que, por lo demás, pretendía ignorar. Al hacer propios los comienzos, se obtenía la posibilidad de recomenzar, como Augusto en su papel de refundador de Roma.

El tiempo inaugurado por el cristianismo ofrece un primer ejemplo de presente cargado de autoridad. No obstante, el pasado sigue teniendo un lugar, pues se halla al servicio del presente como *praeparatio*. Si bien se ve rebasado, también se conserva, al ser (re)colocado en su lugar verdadero. En cuanto al presente mismo, atrapado en la tensión fundadora del “ya” y el “todavía no”, es un presente mesiánico (pues en todo momento el “todavía no” es susceptible de unirse al “ya” en la Parusía final), capaz de ser transcrito como una historia de la salvación. Sin embargo, ya vimos cómo la *restitutio*, en tal que reactivación del origen y postura crítica (*reformatio*), podía encontrar en el nuevo tiempo su lugar y su eficacia: los reformadores vehementes nunca dejaron de recurrir a ella.

Para que la autoridad del futuro se imponga en los tiempos modernos, deben ocurrir ciertos desplazamientos. De la toma de conciencia de una ruptura con el pasado se deriva una percepción de ese pasado como cumplido, como superado por completo. Sólo conserva pertinencia en la medida en que supo surgir de entre los precursores, y lo que subsiste o resiste, lo que sobrevive, está condenado a atenuarse, a desaparecer de manera cada vez más rápida. Ya no vale la pena

regresar; si hay lecciones, éstas provienen del futuro. Así Tocqueville, observando a Francia desde América, es decir desde lo que será su futuro, para entender mejor el camino irresistible de la igualación de condiciones, se define como un “vigía” que quiso “soñar con el porvenir”. Hombre proveniente del antiguo régimen, Tocqueville supo mejor que muchos, proyectarse hacia el futuro, aprender a observar “desde” el futuro. Su viaje a América le permitió vivir una experiencia de *historia magistra* inédita, una transferencia de autoridad mediante la cual el futuro pudo ocupar el lugar conferido hasta entonces al pasado. Pronto, la utopía de la revolución y los múltiples manifiestos futuristas demostrarían rotundamente esta inversión. Desde entonces sería el presente, y ya no el pasado, el que se vería como preparación para el futuro. En última instancia, ésta es su principal razón de ser, no tiene consistencia propia, no tiene autoridad. El presente es transmisor del futuro.

Esta economía del tiempo concluyó hace unos 30 años. La autoridad del futuro se ha disgregado, antes que en ningún lugar, en la vieja Europa. Éste no es el sitio para describir este fenómeno de gran amplitud y múltiples componentes. Nos atenderemos sólo al tiempo. En algún momento surgió la expresión “crisis del tiempo”,²⁴ que después se haría cada vez más común. La característica principal de esta crisis parece ser un aumento del poder de la categoría del presente, como si el presente se hubiera convertido en su propio horizonte, como si no hubiera más que presente, sin pasado ni futuro, o más bien como si el presente fabricara cada día el pasado y el

²⁴ HARTOG, *Régimes d'historicité, Présentisme et expériences du temps*, 2003.

futuro que necesita. Un presente abarcador y omnipresente. Tocqueville ya vinculaba el avance de la democracia con el cuestionamiento de las formas de temporalidad:

La democracia no sólo hace que los hombres olviden a sus antepasados, sino que también oculta a sus descendientes y los separa de sus contemporáneos; los lleva constantemente hacia sí mismos y amenaza con terminar encerrándolos por completo en la soledad de su propio corazón.²⁵

Tocqueville está seguro de que la emancipación democrática trajo consigo nuevas relaciones con el tiempo, en primer lugar, la decadencia de la autoridad del pasado en beneficio, como lo acabamos de ver, de la autoridad conferida al futuro. Actualmente, empero, el importante avance del individualismo que experimentaron las sociedades occidentales, con todas las formas de desvinculación que éste conlleva, coincide con esta revocación de la autoridad del futuro. El futuro ya no es promesa, sino amenaza, y ya no es válido intentar reactivar la autoridad del pasado. Este presente contemporáneo, ¿puede ser portador de la precedencia conferida antaño al pasado y más tarde al futuro?

Convertido en un término emblemático, el presente es aquel a quien debe recurrirse o por quien vale la pena movilzarse. Debemos preocuparnos por el presente, vivir en el presente, observarlo, comprenderlo y explicarlo siempre mejor y más rápido, para comprendernos a nosotros mismos, saber responder de inmediato a sus mandatos. Algunos historiadores, practicantes de una “historia del tiempo presente”, se conciben como transmisores del presente: encargados de

²⁵ TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, t. 2, p. 10.

“explicar el presente al presente”. La “urgencia” es la figura cada vez más impuesta de un presente que se ha vuelto omnipresente. Desde ahora la utopía no está ni en otro lugar ni en el futuro, no es ni espejo ni espejismo futurista, sino repatriada en el presente mismo. Se aloja, como lo señala Marcel Gauchet, en la distancia entre los principios a los que se encomiendan nuestras sociedades y la realidad de su funcionamiento. De ello se deriva la posibilidad de una denuncia infinita, atrapada entre el “esto debería ser diferente” y el “esto no puede ser de otro modo”.²⁶ Para responder siempre mejor a los mandatos del presente, todos debemos ser cada vez más flexibles y móviles. Y mientras tanto el político, que no tiene tiempo de ser un visionario, no deja de correr tras el presente, so riesgo de volverse un contorsionista presentista, con la autoridad que esto conlleva: efímera.

¿Bastan estos trazos rápidos para concluir en un presente que sería autoridad, que incluso sería por sí solo fuente de autoridad? Probablemente no. Sin embargo, el recorrido que acabamos de hacer nos invita al menos a plantear la pregunta. En este presente, el nuestro, no parecen caber ni la *restitutio* ni la ruptura, dos maneras simétricas e inversas de articular el pasado, el presente y el futuro.²⁷ Una le confiere la precedencia al pasado, la otra al futuro. Nos queda sólo el presente, con los diagnósticos de crisis que a menudo se plantean, aquí y allá, “crisis del tiempo”, “crisis de la autoridad”.

Traducción de Adriana Santoveña

²⁶ GAUCHET, «Visages de l'autre», p.120.

²⁷ Por lo demás, la *restitutio* y la ruptura no son mutuamente excluyentes. La historia efectiva ha visto combinaciones de ambas (por ejemplo durante la revolución francesa).

REFERENCIAS

- ARENDE, Hannah
La crise de la culture, traducción al francés, París, Gallimard, 1972.
- BLUMENBERG, Hans
La légitimité des temps modernes, traducción al francés, París, Gallimard, 1999.
- GAUCHET, Marcel
Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, París, Gallimard, 1985.
 “Visages de l’autre. La trajectoire de la conscience utopique”, en *Le Débat*, 125 (2003), p. 118.
- GRAFTON, Anthony
New Worlds, Ancient Texts. The Power of Tradition and the Shock of Discovery, Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- HARTOG, François
Régimes d'historicité, Présentisme et expériences du temps, París, Seuil, 2003.
Anciens, modernes, sauvages, París, Galaade, 2005.
 «Ouverture Autorités et temps», en *Les Autorités, Dynamiques et mutations d'une figure de référence à l'Antiquité*, D. Foucault director y P. Payen, Grenoble, Jérôme Million, 2007, pp. 23-33.
- LIVIO, Tito
Titi Livi Ab urbe condita libri XXIII, comentato ad uso delle scuole da G.B. Bonino, Milán, Segati, 1897.
- LÖWITH, Karl
Histoire et Salut, Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire, traducción al francés, París, Gallimard, 2002.

MAQUIAVELO, Nicolás

Discours sur la première décade de Tite-Live, traducción al francés, París, Gallimard, «Pléiade», 1952.

MERCIER, Louis-Sébastien

L'an deux mille quatre cent quarante. Rêve s'il en fut jamais, 1771, 1786 para el texto definitivo.

MOATTI, Claudia

La raison de Rome. La naissance de l'esprit critique à la fin de la République, París, Le Seuil, 1997.

MORE, Thomas

The Complete Works of St. Thomas More, vol. 4, *Utopia*, editado por Edward Sturtz, s. j. y J. H. Hexter, New Haven y Londres, Yale University Press, 1965.

POMMIER, Edouard

L'Art de la liberté, París, Gallimard, 1991.

REVAULT D'ALLONNES, Myriam

Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité, París, Seuil, 2006.

RICO, Francisco

Le rêve de l'humanisme. De Pétrarque à Erasme, traducción al francés, París, Les Belles Lettres, 2002.

SALADIN, Jean-Christophe

La bataille du grec à la Renaissance, París, Les Belles Lettres, 2000.

SALUSTIO CRISPO, Cayo

Guerre de Jugurtha, París, Paillart, 1930.

SAINT-SIMON, Claude-Henri de

Œuvres de Claude-Henri de Saint-Simon, París, reedición Anthropos, 1966, t. I, vol. 1.

TÁCITO, Cayo Cornelio

Annales, 1, 3, 7, trabajo de texto y traducción Pierre Willeumier, París, Société d'Édition les Belles Lettres, 1974.

TOCQUEVILLE, Alexis de

De la démocratie en Amérique, París, GF-Flammarion, 1985, t. 2.

ZAGORIN, Perez

Francis Bacon, Princeton, Princeton University Press, 1998.