

La pregunta por el presente. Una genealogía del tiempo en la modernidad

The Question Concerning Present. A Genealogy of Time in Modernity

Estefanía Dávila
Universidad Pública de Navarra

RESUMEN

El objetivo de este artículo es reflexionar acerca de la dimensión temporal como un factor clave en el proceso de modernización. A partir de los análisis conceptuales de Koselleck, trazaremos una genealogía de los diferentes regímenes de historicidad que muestre la relación entre la categoría de aceleración y el *presentismo* propio de nuestra época. En la actualidad, el presente parece estar desvinculado de los horizontes temporales futuro y pasado, quedando reducido a un no-tiempo que refleja una experiencia social de escasez temporal. Los estudios del historiador François Hartog y del sociólogo Hartmut Rosa nos servirán de guía para desarrollar nuestra investigación.

PALABRAS CLAVE: tiempo social, aceleración, “presentismo”, modernidad.

ABSTRACT

The aim of this article is to reflect about the key role of the temporal dimension in the process of modernity. From the conceptual analysis of Koselleck, we draw a genealogy of the multiples regimes of historicity that shows the relationship between the category of acceleration and the *presentism* of our time. Nowadays, the present seems disconnected from past and future horizons, being reduced to a shortened time that reflects a social experience of temporal indigence. The work of the historian François Hartog and the sociologist Hartmut Rosa will guide us to develop our research.

KEY WORDS: social time, acceleration, “presentism”, modernity

INTRODUCCIÓN

La raíz teórica de los conceptos de aceleración y presentismo, centrales en los debates actuales sobre el tiempo social, se encuentra en los análisis de Koselleck acerca de las temporalidades que atraviesan la comprensión de la historia. El nombre de este autor está estrechamente asociado a la escuela de “historia de los conceptos” (*Begriffsgeschichte*), que inició a finales de los sesenta junto con sus maestros Otto Brunner y Werner Conze, cuya propuesta radicaba en el análisis de las transformaciones ocurridas en el uso y significado de los conceptos con el proyecto de elaborar una semántica de los tiempos históricos que permitiese arrojar luz sobre la emergencia de la modernidad.

El plan de Koselleck nace de su insatisfacción ante la historiografía representada por aquellos historiadores que, sin haberse comprometido con el nazismo, permanecieron fieles en Alemania a las tesis clásicas del historicismo (Dosse 2009). Fundó con Alfred Weber, hermano de Max Weber, el Instituto de historia social en Heidelberg, proyecto fuertemente marcado por la experiencia de la guerra, por esa distancia máxima en Alemania entre la práctica regular de la barbarie y el mundo del discurso. A través de su búsqueda de las modulaciones históricas de las categorías de espacio y de tiempo, Koselleck rompe con el continuismo y con la visión dualista propia de la Ilustración y de la Revolución francesa para anclar socialmente el concepto en su espacio-tiempo, partiendo de que el concepto registra el hecho social que se está produciendo. Pero, al mismo tiempo, el concepto es en sí mismo un factor del hecho social que se está produciendo y no solamente su reflejo, es decir, retroactúa sobre él.

Podríamos decir que los *conceptos* en Koselleck ocupan el mismo lugar que las *formas* en Simmel, son sistemas de conducta y estructuras de pensamiento heredadas que median entre estímulo y acción (Palti 2004). En ellos se encarna la contemporaneidad de lo no contemporáneo: no hay un único lugar histórico para un concepto, ni un único significado. Koselleck nos remite a la *Genealogía de la moral* de Nietzsche (1993: 117), y afirma que no se puede obtener el significado de los conceptos filosóficos fuera de su uso en la historia de la sociedad, fuera de una apelación a las relaciones de acción social. Concepto es un índice, un indicio que da a conocer las transformaciones sociopolíticas y, a la vez, transforma las acciones históricas y sus expectativas (Koselleck y Gadamer 1997: 11).

Epicteto¹ afirmó que no son los hechos los que conmueven a los hombres, sino las palabras sobre esos hechos. La reflexión de la historia conceptual y la social se encuentra bajo esta tradición de pensamiento que relaciona la palabra y la cosa, instaurando una obligación metodológica que consiste en restituir los conflictos sociales y políticos del pasado, utilizando lo que Koselleck llama “las fronteras conceptuales” de época. La *historia conceptual*, que procede del ámbito de la historia de la terminología filosófica, se ocupa de textos y palabras, y sus resultados, comprobados una y otra vez mediante exégesis de textos, se vuelven a llevar a éstos, mientras que la *historia social* sólo precisa de textos para derivar de ellos estados de cosas y movimientos que no están contenidos en los textos mismos. Por ejemplo, la historia social investiga las formaciones sociales, las relaciones entre grupos, cuestiona las relaciones de los sucesos apuntando a estructuras a medio o largo plazo y a su transformación, etc. Pero Koselleck sostiene que esta contraposición es sólo superficial, ya que la relación entre ambas disciplinas es compleja: no existe ninguna sociedad sin conceptos en común (1993: 105-126). Una sociedad y sus conceptos se encuentran en una situación de tensión irresoluble.

El tiempo histórico, si es que el concepto tiene un sentido propio, está vinculado a unidades políticas y sociales de acción, a hombres concretos que actúan y sufren, a sus instituciones y organizaciones. Todas tienen determinados modos de realización que les son inherentes, con un ritmo temporal propio. [...] Por eso, el siguiente ensayo no comienza hablando de un tiempo histórico, sino de muchos tiempos superpuestos unos a otros (Koselleck, 1993: 14²).

En la introducción a *Futuro Pasado* profundiza en las distinciones entre tiempo histórico, cronología y tiempo biológico. El tiempo histórico se define por la diferencia entre pasado (experiencia) y futuro (expectativa). Koselleck recoge datos sociohistóricos para analizarlo, aunque ofrece en primer lugar testimonios lingüísticos para descubrir las experiencias y conceptos del tiempo contenidos en

¹ Citado por Koselleck 1993: 105. Estas palabras de Epicteto son analizadas igualmente por Dosse 2009: 139.

² A continuación, el autor recoge las siguientes palabras de Herder contra Kant: “Propiamente, cada objeto cambiante tiene la medida de su tiempo en sí mismo; subsiste incluso cuando no existiera ningún otro; dos objetos del mundo no tienen la misma medida del tiempo... Así pues, en el universo existen (se puede decir con propiedad y atrevimiento) en un momento, muchos e innumerables tiempos”.

ellos y compararlos entre sí. En la historia de un concepto se comparan mutuamente el ámbito de la experiencia y el horizonte de expectativa de la época correspondiente, al investigar la función política y social de los conceptos y su uso específico en este nivel (análisis sincrónico). Pero al liberar a los conceptos, en un segundo paso de la investigación, de su contexto situacional y al seguir sus significados a través del curso del tiempo para coordinarlos, los análisis históricos particulares de un concepto se acumulan en una historia del concepto; de esta forma, aumenta el rendimiento de la historia social: la visión diacrónica sobre la permanencia o cambio de un concepto acrecienta la relevancia sociohistórica de los resultados (Koselleck 1993: 113). La permanencia, el cambio o la novedad de los significados de las palabras tienen que ser concebidos, sobre todo, antes de que sean aplicables a estructuras sociales o a situaciones de conflicto político, como indicadores de contenidos extralingüísticos. En la modernidad, sostiene Koselleck, el reto del futuro se ha hecho cada vez mayor.

REGÍMENES DE HISTORICIDAD

El concepto de tiempo, por tanto, no puede comprenderse al margen de ciertos procesos sociales y culturales: cada sociedad articula una relación particular con el pasado, el presente y el futuro, dotándoles de sentido (Chesneaux 2005). La reformulación por parte del historiador François Hartog de la noción de *régimen de historicidad*³ responde a la inquietud de comprender las experiencias del tiempo a partir de la comparación de diversas maneras de articular las temporalidades, de traducir y ordenar las diferentes formas que el tiempo ha presentado en las distintas culturas y civilizaciones.

A pesar de que esta idea podría conducirnos a pensar que en la historia del tiempo se ha producido una especie de evolución, presentando un esquema teleológico, Hartog sostiene que su pretensión es modesta y su alcance limitado (Hartog 2003: 26): se trata de una herramienta heurística que no pretende reducir la historia a un tiempo único, sino que apela a las múltiples temporalidades sociales, cada una con su ritmo propio, en términos de Braudel, para ofrecer nuevas claves de comprensión de nuestra realidad. Si bien, según el autor, esta noción expresa una manera dominante de ordenar el tiempo, no pretende ser una entidad metafísica ni universal. La noción de régimen de historicidad no posee la generalidad de las categorías metahistóricas de Koselleck

³ Hartog relaciona el concepto de régimen de historicidad con la distinción propuesta por Lévi-Strauss entre sociedades frías y calientes (2003: 81).

sino que se encuentra en un camino intermedio entre lo que es una condición de posibilidad y el análisis de casos concretos. Es una categoría que abarca desde el sentido más amplio de “modalidad de conciencia de sí de una comunidad humana” a uno más restringido de “historia vivida” (Dosse, Delacroix y García 2009: 136), y “debería poder relacionarse con formas de discurso y acción sociales concretos en aquellos contextos culturales en los que prevalece” (Mudrovic 2013: 15).

Podríamos decir que guarda semejanzas con lo que Weber denominó *tipos ideales*: un instrumento conceptual que da cuenta de cierto “orden del tiempo” que, sin existir nunca en estado puro, permite pensar y reformular los interrogantes acerca del tiempo social (Weber 1969). Por otra parte, las distintas relaciones que guarden estas tres instancias temporales (pasado, presente y futuro) serán determinantes a la hora de escribir la historia. La noción de régimen de historicidad apela tanto al “tiempo lingüístico”⁴, el tiempo del lenguaje a través del que manifestamos la experiencia del mismo, como al “tiempo crónico” o cronológico, fundamento de la vida social, afirma Hartog, recuperando las reflexiones de Norbert Elias acerca de la triple dimensión del tiempo:

Los conceptos «pasado», «presente» y «futuro» [...] ponen de relieve la referencia de una persona viva o de un grupo de personas con una serie de cambios. Un momento determinado en un flujo continuo adquiere un carácter de un presente, frente a otros que se presentan como pasado o futuro, únicamente en relación a un hombre que lo experimenta. Como símbolos de unidades temporales vividas, estas tres expresiones no sólo representan una secuencia, como lo hacen «año» o «causa y efecto», sino también la presencia simultánea de las tres unidades temporales en la vivencia humana. Se diría que «pasado», «presente» y «futuro», aunque son tres palabras distintas, constituyen un concepto único (Elias, 1989: 88).

Nacida en un contexto en el que el tiempo histórico comienza a ser interrogado, busca arrojar luz sobre los síntomas de crisis temporal. Esta noción debe ser entendida como un instrumento del pensar que ayude a entender los cambios en las experiencias del tiempo, poniendo al descubierto las relaciones que el presente establece con el pasado y el futuro. La cuestión del tiempo y sus relaciones se ha convertido en un asunto o problema importante, algo que “obsesiona”, reflejo de la tendencia de una época; el régimen de historicidad

⁴ Categoría establecida por Émile Benveniste (1966) *Problèmes du langage*, Paris, Gallimard, 3-13. Ver Hartog 2003: 225.

traduce y ordena las múltiples experiencias del tiempo y trabaja en las tensiones derivadas de la distancia entre experiencia y expectativa (Hartog 2003: 4-15, 118).

AUTORIDAD Y PASADO

El primer régimen de historicidad es denominado régimen antiguo o *régimen heroico*, noción que Hartog toma del antropólogo Marshall Sahlins (1998: 49-64). Se trata de un régimen temporal definido por la autoridad del pasado, que “se percibe como sustrato de la tradición y recurso para una historia basada en el ejemplo y la imitación” (Hartog 2009: 1421). En este sentido apela, en palabras de Weber (1998), al “eterno ayer”, expresado en relatos de tipo épico al estilo de los homéricos.

Siguiendo los estudios de Vernant⁵ (2007), comprendemos que la referencia al relato es importante al analizar la relación entre memoria y pasado en la Grecia antigua. Según el autor, para los griegos la memoria es una función muy elaborada que se refiere a importantes categorías psicológicas como el tiempo y el yo. El poder de rememoración es una conquista, y la sacralización de *Mnemosyne* indica el valor que le otorgaba una civilización puramente oral como lo fue, entre el siglo XII al VIII a.C., antes de la difusión de la escritura, la griega. Diosa titán, hermana de *Cronos*, madre de las musas, la Memoria preside la función poética y canta “todo lo que ha sido, todo lo que es y todo lo que será” (Hesíodo 2000: 32, 38). Frente al adivino, que debe ofrecer respuesta a las preocupaciones que se refieren al porvenir, la actividad del poeta se orienta casi exclusivamente del lado del pasado; no su pasado individual, ni tampoco el general, como si se tratase de un cuadro vacío independientemente de los acontecimientos que allí se desarrollan, sino el “antiguo tiempo”, con su contenido y sus cualidades propias: la edad heroica o, más allá, la edad primordial, el tiempo original (Hesíodo 2000: 100).

Acerca de la relevancia del tipo de narración, Vernant (2007: 89-134) analiza los tres géneros de poesía griegos que se corresponderían con tres figuras del tiempo diferentes. El tiempo cósmico de *Chronos*, asociado al ciclo perpetuo de las estaciones, cantado en las elegías y representado como un círculo inmóvil cerrado sobre sí mismo. El tiempo religioso de los misterios de Eleusis, de la figura de la rueda que gira según una implacable necesidad, *Clio*, musa del relato

⁵ Remitimos también a la lectura de Dubar (2008) acerca de los aspectos míticos de la memoria y del tiempo.

épico, que inspira el coro de las tragedias de Esquilo y clama la obediencia a los designios divinos. Por último, el tiempo de los hombres, tiempo psíquico que pone de manifiesto la historia y la continuidad de su historia, el *pathos* del alma inmerso en el flujo del tiempo, simbolizado por *Mnemosyne*, la memoria que reside en nosotros y que inspira el lirismo y la evocación de la muerte.

¿Cuál es entonces la función de la memoria? Ella no reconstruye el tiempo; tampoco lo anula. El pasado es parte integrante del cosmos: explorarlo es descubrir lo que se disimula en las profundidades del ser. La historia que canta *Mnemosyne* es “un desciframiento de lo invisible, una geografía de lo sobrenatural” (Vernant 2007: 112), tiende un puente entre el presente y el pasado proporcionando una transmutación de la experiencia del tiempo. No hay que olvidar que en la filosofía griega, especialmente en Platón, los mitos de la memoria están integrados en una teoría general del conocimiento.

El régimen heroico se relaciona con la metáfora del círculo, la esfera perfecta que simboliza la eternidad (Platón, Plotino) o el eterno retorno (Spinoza, Nietzsche). En la Antigüedad grecorromana, sostiene Pomian (1990: 262), la idea de un tiempo cíclico arraigaba en creencias religiosas muy arcaicas. Platón, en el *Timeo*, llega a identificar el tiempo con el movimiento de los cuerpos celestes, al situarlo en lo visible, mientras que lo invisible se asimila a la sustancia eterna a la que no se aplica expresión alguna que pudiera sugerir algún cambio. Aristóteles plantea diversas objeciones a la identificación del tiempo con el movimiento ⁶, sin embargo, sostiene que éste es una condición necesaria suya, como lo demuestra un análisis de nuestra conciencia del tiempo situado en la conjunción de “lo externo” y “lo interno”. El movimiento comporta, según Aristóteles, tres principios: dos contrarios, privación y forma, y el sujeto cuya persistencia preserva la identidad de la cosa a través de los cambios que sufre: “la privación es el estado pasado de la cosa, la forma es su futuro; el sujeto corresponde entonces al presente, o mejor: al ahora o al instante, dos términos que, en este caso, consideraremos intercambiables” (Pomian 1990: 265). Si el movimiento se define en la *Física* como el paso continuo de lo anterior a lo posterior, para tener el sentimiento de que ha pasado el tiempo, el alma debe recibir la sensación de lo anterior-posterior en el movimiento, aprehender a la vez lo que se esfuma y lo que llega, concentrándose en la relación de sucesión entre los contrarios más que en sus respectivos contenidos.

⁶ Sobre el problema del tiempo y el movimiento en Aristóteles, véase Aubenque 1987: 131 y ss.

Así pues, el tiempo aristotélico manifiesta una doble dependencia: vinculado, por una parte, al movimiento físico y, en consecuencia, a las revoluciones de la esfera de los fijos, por otra parte está en el alma, hasta el punto que Aristóteles⁷ se pregunta “si, en el alma, existiría el tiempo o no”. La unidad, la identidad, la universalidad y la uniformidad del tiempo remiten a la vida eterna de Dios, al movimiento eterno del Primer Motor. Y, sin embargo, “tenemos el hábito de decir que el tiempo deteriora las cosas, que todo envejece por el tiempo, que el tiempo hace olvidar” (Aristóteles 1995: 280). No sólo la temporalidad humana es circular, sino que

hay un círculo en todas las cosas que tienen un movimiento natural y están sujetas a generación y destrucción. Y esto se dice porque todas estas cosas son juzgadas por el tiempo, y porque tienen un fin y un comienzo como si fuera un ciclo, pues se piensa que el tiempo mismo es un círculo (1995: 290).

Dentro de estos ciclos de las generaciones y destrucciones naturales parece que surgen, según Aristóteles, períodos en que el saber se vuelve progresivo (Aubenque 1987: 498). Pero tarde o temprano deben ser equilibrados por tendencias que vayan en sentido inverso, siguiendo a cada fase ascendente del ciclo su contraria.

El símbolo del círculo aparece “en culturas muy distantes unas de otras, tanto en el espacio como en el tiempo, desde las culturas chinas e indias antiguas a las americanas nativas y a las europeas medievales, pasando por la cultura greco-occidental” (Beriain 2008: 35). Como observa Lloyd (1972), a pesar de la compleja imagen del tiempo presente en el mundo griego, que imposibilita la existencia de algo que se pueda llamar propiamente “la imagen griega del tiempo”, ya que las concepciones mitológicas de Homero y Hesíodo son diferentes de las concepciones filosóficas de Heráclito, Parménides, Platón o Aristóteles, no obstante, la influencia de la visión griega del tiempo se ha orientado en base a la imagen del mundo que subyace a estos últimos; así, el paso del tiempo se comprende como cíclico y no lineal, dominado por el ideal de

⁷ En Aristóteles ya nada recuerda al *Mnemosyne* mítica, sino que la memoria aparece ahora incluida en el tiempo. Esta intuición aristotélica será de gran relevancia en el desarrollo del concepto moderno de tiempo, de Agustín a Heidegger. Para profundizar en la cronosofía aristotélica, ver Pomian 1990: 269 y ss.: análisis de tres conceptos diferentes de tiempo que podrían designarse como tiempo psicológico (o tiempo vivido), tiempo cósmico (el último vestigio en nuestros días es el tiempo solar de la vida cotidiana) y tiempo religioso (la eternidad).

eternidad e inmutabilidad. La vida social se percibía en un cosmos de esencias que garantizaba la constancia de las formas del ser y de los elementos, y con ello también de los grandes órdenes. Este cosmos se podía describir como naturaleza o como creación de Dios. La naturaleza preveía el futuro como forma final de los movimientos, perfección e inteligibilidad, y toda inseguridad era referida a las posibles corrupciones, a los sucesos casuales o a un margen de variación que no estaba establecido como naturalmente necesario, pero que era natural, por lo tanto, no a las sustancias sino a los accidentes. Se podía aprender de la historia, y sus lecciones nos remitían a las nociones de virtud, que recomendaban la imperturbabilidad, la firmeza de ánimo y la ataraxia en la adhesión a lo recto. A pesar de que la vida se experimentaba como llena de peligros, pues uno se veía a merced de la suerte o del infortunio, las incertidumbres del futuro se mantuvieron dentro de los márgenes de una armonía de principio del mundo entendido como totalidad.

Hartog reflexiona sobre la interrelación entre la autoridad y el tiempo, cuestionándose si la autoridad está necesariamente ligada al pasado⁸. Apoyándose en los análisis de Hannah Arendt (2003: 101-154), nos muestra cómo la autoridad supone un reconocimiento. No necesita persuasión ni fuerza para imponerse, aunque frecuentemente se la confunda con cierta forma de ejercicio de poder, y demanda obediencia porque proviene de la tradición. El orden autoritario es siempre un orden jerárquico: el que tiene autoridad la basa en el lugar que ocupa, en lo que representa. La palabra y el concepto 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 (Hartog 2009: 1419), y en este sentido la autoridad es religiosa porque es un *re-ligare*, nos liga a unos orígenes míticos, actualizándolos. El pasado iluminaba un porvenir que tomaba el lugar del presente, sin repetirlo, pero sin excederlo; es decir, el régimen antiguo de historicidad reposaba sobre la idea de que el futuro, si no era exactamente una repetición del pasado, tampoco lo excedía jamás, puesto que se movía en el interior de un mismo círculo (Hartog 2003: 117). De esta forma, diremos que obedece al modelo de la *historia magistra vitae*⁹.

⁸ El autor relaciona el régimen antiguo con el tiempo pasado, pero señala con acierto que 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 (Hartog 2009: 1424).

⁹ La expresión *historia magistra* fue acuñada por Cicerón, apoyándose en ejemplos

El régimen de historicidad antiguo habría de perdurar hasta que Tocqueville, en *La democracia en América*, anunciara la muerte de la autoridad del pasado después de la Revolución francesa: “Cuando el pasado no ilumina el porvenir, el espíritu camina en las tinieblas” (citado en Koselleck 1993: 49). No obstante, entre el régimen heroico y el régimen progresista encontramos el régimen escatológico, que comienza a dibujar la flecha del tiempo propia de la modernidad.

DE ULISES A AGUSTÍN

Para el pensamiento judeo-cristiano, la historia del mundo se despliega como una interpretación de la caída del hombre y su posterior redención: aparece como una historia de salvación cuyo más profundo significado será revelado sólo al final del viaje. El régimen cristiano, que inaugura un tiempo atrapado entre el *ya* y el *todavía no*, ha podido combinarse con el de la *historia magistra* en la medida en que tanto uno como otro tenían la mirada puesta en el pasado (Beriaín 2008: 42; Hartog 2003: 119).

El cristianismo ha modelado profundamente la tradición occidental de las relaciones con el tiempo, modificando las experiencias del mismo. Hartog parte de una afirmación obvia: Ulises no leyó a Agustín (2003: 68-75). ¿Qué significa esto? En primer lugar, existe una diferencia radical entre Grecia y el cristianismo: la idea de la creación del tiempo por Dios junto a la creación del mundo. No hubo tiempo antes del mundo porque para que haya tiempo es necesario que se de alguna mutación, algún movimiento, y en Dios no hay cambio. De la mutabilidad de lo múltiple a la inmutabilidad de la eternidad divina, de la dispersión a la tensión, no hacia las cosas futuras, sino por un esfuerzo de intención (y sobre todo de atención) hacia aquellas que son anteriores (*ante*), tal es el orden cristiano del tiempo al cual es llamado el *fiel*. Hartog nos remite a la imagen del corredor en el estadio, en una carrera cuyo fin está más allá del tiempo. Agustín no hace más que seguir los pasos de Pablo al dirigirse a los filipenses:

Olvidando lo que está atrás, y tendiendo hacia lo que está por delante, yo persigo la meta para alcanzar el premio al que Dios me ha llamado desde arriba con Cristo Jesús. [...] No hay más que marchar desde donde nos encontremos

helenísticos (Koselleck 1993: 43). No obstante, también existieron en la época objeciones contra la máxima de que se puede aprender de la historia, como la actitud escéptica.

[...] porque para nosotros nuestra ciudadanía está en los cielos (citado en Hartog, 2003: 72).

Desde la primera frase, *La ciudad de Dios* despliega este mismo orden, haciendo del cristiano un corredor, quien “en la carrera o en el transcurso del tiempo”, “camina entre impíos” y “espera la estabilidad de la morada eterna”.

Concebir el tiempo como tensión y apertura hacia la espera no es, sin embargo, una invención del cristianismo. Ya la promesa hecha a Abraham por Yahvé había inaugurado tal relación con el tiempo. Posteriormente, en el Éxodo se expresa la imbricación del tiempo y del relato. Con su fuerte linealidad, con su fuerte tensión hacia lo anterior, el Éxodo ha dado forma a las concepciones judías del tiempo. Lo que el cristianismo aportó es la ruptura del tiempo en dos por el acontecimiento decisivo de la Encarnación: el nacimiento, muerte y resurrección del hijo de Dios hecho hombre. Se abre así un tiempo nuevo que vendría a cerrar un segundo y último acontecimiento, el regreso de Cristo y el Juicio final. La novedad del Nuevo Testamento es la tensión instaurada entre el presente y el futuro, tensión de la que surge el orden propiamente cristiano del tiempo como historia de Salvación, en la cual el *ya* y el *todavía no* se equilibran como los dos extremos de una balanza. El presente abierto por el *ya* (la salvación del mundo) es un tiempo privilegiado: da sentido al pasado, como preparación y cumplimiento, y el futuro se vive como anticipación del fin. Más allá de esta espera, nada más puede ocurrir.

Pero llega un momento, “cuando la herencia política y espiritual de Roma pasa a la Iglesia” (Arendt 2003: 164), cuando cede la tensión del *ya* y del *todavía no*, constitutivo del presente o del tiempo intermedio, en el que el *ya*, tomado en una tradición que se ha nutrido de él y lo contiene, tenderá a ser cada vez más pesado. Se pedirá, desde entonces, mirar menos hacia el futuro y más hacia atrás, hacia Cristo, con quien todo comienza y quien es el modelo insuperable. Esta inflexión del orden cristiano del tiempo en dirección al pasado, continuamente reactivado por el ritual, permite a la Iglesia retomar el modelo antiguo de *historia magistra* y hacerlo funcionar en su provecho, sin identificarse plenamente con él: al volverse un poder *temporal*, siempre se proclamará de otro orden de tiempo (Hartog 2003: 75). Presente, pasado y futuro se articulan bajo la idea de eternidad.

Más tarde el tiempo cristiano y el tiempo del mundo se disociaron, al atravesar numerosas crisis hasta la ruptura. Lo que no implica de ninguna manera, sino al contrario, que no se haya pasado de un orden a otro en la medida en que la

apertura del progreso iba tomando ventaja sobre la esperanza de la salvación: una tensión hacia lo anterior y un fervor de esperanza volcado hacia el futuro (Löwith 2002: 21-22).

En este sentido, “con la Encarnación se inaugura un nuevo tiempo, en el que la fisura entre el antes y el después ya jamás podrá subsanarse” (Hartog 2009: 1426). De ahí que a partir de entonces la *restitutio* no sólo sea imposible, sino absurda. El tiempo que comienza, inaugurado por la Pasión y la Resurrección, se concibe como un período de tiempo intermedio que debe durar hasta la Parusía. Se trata, por ende, de un tiempo del presente, pero atrapado en esta doble tensión entre el pasado y el futuro:

El cristianismo de los primeros siglos concibe el tiempo como rectilíneo, continuo, irreversible y progresivo, y ve en él una manifestación directa y significativa de la voluntad de Dios. En esa red orgánica y una, cada acontecimiento - pasado, presente, futuro - halla su sitio y sentido, el que le hace solidario de los que le precedieron y de los que le sucederán. Empleando el lenguaje de la época, en el tiempo y por el tiempo se cumple una «dispensación» divina, una *oikonomia*, palabra que designa a la vez el desarrollo providencial de la historia de los designios de Dios y, en sentido restringido, la Encarnación, punto central de ese desarrollo en función del cual todo se ordena y se explica (Puech, 1982: 232).

Hartog toma las *Memorias de ultratumba* de Chateaubriand como guía para presentar la oscilación del régimen cristiano, que duró dieciocho siglos en Occidente y será completamente socavado por la Ilustración y la Revolución Francesa. Chateaubriand parte hacia América en 1791 para encontrar al “buen salvaje”, la pureza primitiva. Regresa con un “réquiem por la América (india) fallecida”, convencido de que “la libertad moderna sustituyó a la libertad de los salvajes” (2003: 89). La historia se ha acelerado: ha mutado. Se ha transformado en la América que Tocqueville presenta, en 1830, como “el laboratorio del Nuevo Mundo”, el de la democracia, la ciencia y el progreso. De ahora en adelante, también para Chateaubriand, la lección no vendrá del pasado sino del futuro.

UN TIEMPO NUEVO

El régimen moderno está marcado por una fisura en el orden del tiempo. Hartog recupera el concepto de brecha, introducido por Hannah Arendt (2003), para nombrar las crisis entre pasado y futuro que nos hacen sentirnos extraños en

nuestro propio tiempo histórico. Las memorias de Chateaubriand son para él testimonio de la experiencia de una doble imposibilidad, de vivir en la distancia, demasiado grande, que separa a los antiguos de los modernos (Hartog 2003: 97). Hermano lejano de Ulises, se lamenta del naufragio del mundo entre dos regímenes de historicidad. Pero, junto a este testimonio, nos ofrece la mirada de Tocqueville: una mirada a partir del futuro, que expresa una clara voluntad de ruptura con la autoridad del pasado por la autoridad del porvenir.

La modernidad, como movimiento de secularización, transfiere al futuro el crecimiento hasta entonces asociado al pasado. La Revolución de 1789 significa una temporalización de la utopía: no ya otro lugar, el retorno al origen o la naturaleza, sino otro tiempo, el futuro, significará el fin del absolutismo, el fanatismo y la intolerancia. Esta idea se ejemplifica en la obra de Mercier, *El año 2440*, en la que el protagonista se ve proyectado desde finales del reinado de Luis XV a mediados del siglo XXV para comprobar que la Bastilla había desaparecido y realizar una visita a las ruinas de Versalles (citado en Hartog 2009: 1435). La brecha más reciente en la historia de la modernidad sería 1989, año que marca la conformación de un nuevo régimen de historicidad, que analizaremos más adelante. En este período de unos doscientos años se produce la quiebra del régimen antiguo: el “tiempo nuevo” se fundamenta en otro patrón de experiencia del tiempo que, si bien hunde sus raíces en la tradición judeo-cristiana, se expresa en términos de progreso (Beriaín 2007: 42). Pasar de la autoridad del pasado (con la operación estratégica de la *restitutio*, preceptora del vínculo entre pasado y presente), a la autoridad del futuro, propia del régimen moderno de historicidad, equivale, en la tradición occidental, a abandonar el *ya* y entronizar el *todavía no*. Se trata de un giro conceptual que produce verdaderos vértigos, pues vino acompañado de una voluntad de ruptura con el tiempo anterior: si la antigüedad mira hacia los modelos intemporales del pasado, la modernidad, que supone la hipótesis de un mundo progresivamente mejor, es, básicamente, una teoría sobre el futuro. Recordemos el lamento de Goethe en *Las afinidades electivas* (citado en Koselleck 2007: 332)

Es bastante grave que ahora ya no se puede aprender para toda la vida. Nuestros antepasados se atuvieron a la instrucción que recibieron en su juventud; pero nosotros tenemos que aprender todo de nuevo cada cinco años si no queremos quedarnos totalmente obsoletos.

La teoría de los regímenes de historicidad de Hartog está en relación con la reflexión de Blumenberg acerca de que la modernidad fue la primera edad que se comprendió a sí misma como época y, al hacerlo, creó otras épocas. La sociedad

moderna se define a sí misma por oposición a la antigua: “moderno” es un concepto temporal ya en su etimología, pues deriva de *modo*, que significa “ahora”, “hace un momento”, o “lo nuevo”¹⁰. Subyace a esta voluntad de ruptura o discontinuidad con la tradición el problema de la legitimación, así como “la desproporción de esta pretensión respecto a la realidad de la historia, que nunca puede comenzar de nuevo desde cero” (Blumenberg 2008: 116). El sentido del presente como novedad ya aparece en la querrela de los antiguos y los modernos, tópico de la cultura europea que se puede rastrear desde la antigüedad o la edad media pero alcanza su apogeo en el siglo XVII y se caracteriza por la sustitución del ideal de imitación por la doctrina del progreso. Frente a la *mimesis* clásica, el futuro se abre como un campo de posibilidades ilimitadas. Pero no será hasta el surgimiento de la sociedad burguesa cuando la estructura temporal se transforme drásticamente hacia una mayor complejidad temporal (Luhmann 1992: 164), debido a la ruptura económica y política. La acuñación a finales del siglo XVIII del término progreso es, para Koselleck, un indicador de la asimetría entre experiencia y expectativa: Historia en singular (*die Geschichte*), que se comprende como proceso y se concibe como historia de sí, con su tiempo propio, abandona la concepción clásica de la historia portadora de ejemplos (*historia magistra vitae*) y se adhiere al carácter único de los acontecimientos.

En el régimen progresista, el tiempo del mundo viene marcado por un desarrollo tecnológico incesante, intercambios económicos cada vez más globalizados, el triunfo del liberalismo, pero también por la libertad creativa del arte (el *Manifiesto futurista* de Marinetti, en 1909, y todas las formas de arte moderno) y la creencia en el progreso indefinido del espíritu humano (Condorcet) o de las fuerzas productivas (Marx y Engels). Este esquema entrará en crisis a principios del siglo XX: la Gran Guerra (1914-1918) marcó el comienzo de la decadencia de Europa y los dos totalitarismos, estalinista y nazi, precipitaron su fin (Dubar, 2008: 27). La crisis de la modernidad es sobre todo la de la primera modernidad burocrática y racionalista, institucional y tecnocrática, eficaz y aniquiladora. Se han llevado a cabo en su nombre atrocidades masivas, afirma Dubar, como el saqueo de los recursos y el medio ambiente o la abominación del Holocausto, crimen insuperable contra la humanidad. Por eso, de forma abrupta, entre 1968 y 1989, la glorificación del futuro dará paso a la rebelión y el miedo, la angustia por los desastres nucleares y ecológicos, anunciando un nuevo régimen de

¹⁰ *Modernus*, en el sentido de “reciente” o “actual”, está presente ya en textos del siglo V tardío. Sobre la etimología del término “moderno”, que aparece por primera vez en la *Divina Comedia* de Dante en el siglo XIV, es interesante la reflexión de Peter Osborne (2005: 9 y ss.).

historicidad que desprecia el pasado reciente, poniendo en valor la historia del presente, la conmemoración de la memoria, la incertidumbre ante el futuro y la deuda con las generaciones venideras.¹¹

LA PREGUNTA POR EL PRESENTE

Nuestro presente ya no es el de Fausto, cuando afirma: “Ahora el espíritu no mira hacia delante ni hacia atrás. El presente solo es nuestra dicha” (citado en Hartog 2008: 236). Ese tipo de *presentismo*¹² no es el nuestro. Nosotros, por el contrario, no dejamos de mirar hacia delante y hacia atrás, pero sin salir de un presente del cual hemos hecho nuestro único horizonte. De la tiranía del futuro, en un movimiento acelerado, nos hemos situado en un presente ambivalente:

La ruptura de la temporalidad libera súbitamente este presente temporal de todas las actividades e intencionalidades que lo llenan y hacen de él un espacio para la praxis [...]. Este presente mundano o significativo material se aparece al sujeto con una intensidad desmesurada, transmitiendo una carga misteriosa de afecto, descrita aquí en los términos negativos de la angustia y la pérdida de realidad, pero que puede imaginarse también en términos positivos como la prominente intensidad intoxicadora o alucinatoria de la euforia (Jameson 2011: 66).

El término “presente” deriva del latín *praesens*, y significa etimológicamente “lo que está frente a mí”, “inminente, urgente, sin demora” (Hartog 2003: 121), según el prefijo latino *prae*. La urgencia es la figura cada vez más impuesta de nuestro tiempo, que demanda una creciente flexibilidad y movilidad donde no parecen tener cabida ni la *restituo* ni la ruptura como dos maneras simétricas de articular pasado, presente y futuro. Esta sensación de escasez temporal, unida a la aceleración, produce una sensación de velocidad imparable, de modo que el presente se vuelve extraordinariamente fugaz. Nos encontramos ante la efímera autoridad del presente.

El análisis de Hartog deja abierta la cuestión si el presentismo actual es síntoma de la conformación de un nuevo régimen de historicidad, o si se trata de una etapa transitoria que forma parte del régimen moderno. El problema sería, si nos encontramos ante un “presentismo pleno”, ¿puede éste resolver la integración

¹¹ Ver Hartog (2005): el siglo XX ha sido el siglo del futuro (construido y masacrado), del presente (masivo, agobiante) y de la (obsesión por la) memoria. ¿De qué es señal la proliferación del patrimonio?

¹² Hartog define el presentismo a partir del futurismo (2003: 119). El término fue empleado con anterioridad por Pomian (1990).

del futuro y del pasado, o más bien aparece como una forma degenerada que segrega el presente de sus horizontes temporales, encerrándolo en sí mismo? ¿Nos enfrentamos entonces a la muerte del tiempo (del mismo modo que se habla de la muerte de la historia)? ¿Se ha producido tal distanciamiento entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativas que la situación actual significa una ruptura entre ambos, o nos encontramos ante la desarticulación de estas categorías por un presente que se no determina por nada exterior a sí mismo? Tal sería la experiencia de un presente que lo es todo (no hay más que presente) y casi nada (la tiranía de lo inmediato). Un presente sin espesor, sin duración, que no ofrecería horizontes posibles para la acción.

En ese marco es donde se produce una presentificación patológica que Hartmut Rosa conceptúa como *situacionismo* y que tendría el efecto de provocar una “destemporalización de la vida” (2010: 316): los lapsos temporales, la secuencia y duración de las actividades o compromisos sociales se encuentran abandonados a su deriva. La vida ya no está planificada a lo largo de una línea que se alarga desde el pasado hacia el futuro; en vez de esto, las decisiones se adoptan cada vez de nuevo según los deseos y necesidades de las situaciones y contextos. Prima, pues, la lógica del momento, de la situación, del ahora, la lógica de un presente cuyos horizontes han desaparecido y queda encerrado en sí mismo. Estamos ante la experiencia de un presentismo que destemporaliza la vida porque destruye el tiempo, rompiendo el equilibrio entre línea y círculo.

Este equilibrio, que caracteriza la experiencia del tiempo en todas las culturas, en la edad moderna se ve sometido, nunca suprimido. Sería erróneo pensar que nuestra civilización se puede concebir y reproducir a partir de una visión puramente lineal del tiempo. Marramao (2008: 35) sostiene que la legitimación progresista del proyecto moderno se construye mediante la creciente extracción de la dimensión temporal del horizonte empíricamente adscrito a la experiencia. En términos de Koselleck, diríamos que la “patogénesis” de lo moderno puede representarse como una inversión simbólica de la relación (constitutiva del proyecto moderno) entre dimensión en perspectiva (u “horizonte de expectativa”) y “espacio de experiencia”. La consecuencia de dicha inversión es que la perspectiva tiende a fagocitar progresivamente la experiencia. Esta patogénesis, que como hemos visto está en la esencia de la concepción de un “tiempo nuevo”, nos conduce a la paradoja de la aparente muerte del tiempo. Si el círculo y la línea ya no reflejan la experiencia temporal contemporánea, ¿habría que inventar una nueva tipología para describirla? ¿Cuál sería la representación del presente, hoy? La aceleración social tiene su traducción en la representación simbólica del tiempo reflejado en la metáfora del punto,

expresión del “ahora” absoluto que ejerce la tiranía del momento presente (Beriaín 2007: 49).

Es difícil determinar en qué se transforma nuestro tiempo, ya que nos encontramos insertos en él, y el propio tiempo en que se vive es un tiempo en movimiento. El punto de partida del tiempo vivido es el presente de la acción, de ahí que una sociología del tiempo ha de desplegarse siempre como una sociología del presente. Frente al “presente desaparecido”, se propone la idea de presentes múltiples y cambiantes (Ramos 2007: 172): son tres los tipos de presentes que han tenido especial protagonismo en la modernidad, y las fronteras entre ellos no están cerradas. Las figuras sociales del tiempo que hacen referencia al círculo, la línea y el punto encuentran su correspondencia en los regímenes de historicidad, traducidos en diversas experiencias del tiempo presente que coexisten en la modernidad. Del presente eterno (Durkheim) de los antiguos al presente agónico cristiano (Agustín), del presente transitorio (Luhmann) de la primera modernidad al presente situacional (Rosa) de la modernidad avanzada. Aunque cada uno expresa la tendencia de un época, todos quedan recogidos en el imaginario moderno:

1. El presente eterno que los modernos atribuyen al calendario sagrado de los regímenes antiguos en un imaginario regido por pensamientos ambivalentes ya que, por un lado, expresan su rechazo ante un orden que se limita a reproducirse a sí mismo, mientras que, por otro, sueñan con la posibilidad de un mundo sosegado.
2. El presente agónico que encontramos en las reflexiones de Agustín acerca de una experiencia del tiempo en perpetuo sacrificio del presente, de una conciencia desgraciada que se estira en un continuo ejercicio de recuerdo y se alimenta con la esperanza de alcanzar lo único en que pueda reposar: la eternidad.
3. El presente transicional, que se sitúa en el paso fugaz de un pasado que es historia, carente de ejemplaridad, a un futuro que se afirma como abierto y factible por medio de los dos instrumentos típicamente modernos para lidiar con el futuro: la técnica y la utopía. Transita por un límite, une y separa.
4. El presente terminal (Ramos 2007: 178-179) o situacional que, al contrario que el anterior, impide que se transite sobre él, quedando encerrado en sí mismo, ya sea como gozo de una instantaneidad que viene de ninguna parte y va a ninguna parte, ya en el colapso de una realidad que, habiendo conseguido una máxima plausibilidad en el pasado, se sabe muerta y sin actualidad, obsoleta, abocada a la pura desaparición que no deja rastros y nada promete.

La pregunta acerca de cómo recuperar la distancia entre experiencia y expectativa, necesaria para el pensamiento y la experiencia del tiempo, nos conduce a la pregunta de Koselleck acerca del significado del presente. El autor ofrece en este sentido dos respuestas extremas, ambas insuficientes. En primer lugar, el presente puede indicar aquel punto de intersección en el que el futuro se convierte en pasado, la intersección de las tres dimensiones del tiempo, donde el presente está condenado a la desaparición. Sería un continuo fluir (Heráclito). Pero esta idea también se puede invertir hasta afirmar que todo tiempo es presente en sentido propio, porque el futuro todavía-no es y el pasado ya-no es. No hay más que presente, el presente como una totalidad que abarca la totalidad del tiempo (Parménides). Ambas respuestas son insuficientes, porque no nos permiten pensar el cambio y la duración de los acontecimientos. Koselleck apunta hacia una posible salida: si todas las dimensiones del tiempo están contenidas en un presente que se despliega, sin que podamos remitir a un presente concreto porque continuamente se escapa, entonces las tres dimensiones del tiempo tendrían que ser a su vez temporalizadas. Esta posibilidad fue establecida por Heidegger en *Ser y tiempo* (2003a). Diríamos entonces que, en correspondencia con las tres dimensiones del tiempo, hay tres series de posibles combinaciones, como ya anunció Agustín: un presente habitado por los presentes pasados y los presentes futuros.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El enfoque hermenéutico de Koselleck supone una ruptura con la concepción cronológica del tiempo y nos invita a pensar cursos de acción no lineales. La idea de la actualidad de lo inactual, la posibilidad de visitar el pasado desde un presente situado en el horizonte del comenzar, abre un debate relativo al conflicto de temporalidades (discordancias, anacronismos, relecturas del pasado, genealogías imaginarias, etc.) que suponen una ruptura de la identidad del tiempo consigo mismo. Las líneas de investigación abiertas por el texto conducirán, por una parte, a profundizar en la relación entre la categoría de aceleración y el amor por la velocidad propio de la técnica y las primeras vanguardias artísticas, que según la tesis central de Rosa (2010) debe vincularse con el nihilismo contemporáneo (la ausencia de meta, la pérdida de horizontes temporales). Por otra parte, se tratará de explorar la potencialidad creativa de la relación futuro-pasado desde un presente que debe permanecer abierto hacia el devenir. Heidegger ha tratado en diversas obras (1999; 2003a; 2003b) el problema del pensamiento cronométrico como forma derivada y no-originaria de

relacionarse con el tiempo, en el que resulta central la crítica al olvido de la pluralidad de tiempos en la modernidad que se ha visto eclipsada por la hegemonía del tiempo del reloj. En este sentido, la distinción de inspiración heideggeriana entre medir y habitar el tiempo nos ofrece una perspectiva de análisis enriquecedora. Desde la teoría sociológica, pensar las crisis del tiempo puede ayudarnos a esclarecer y afrontar los tiempos de crisis.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDRT, H. (2003): *Entre el futuro y el pasado: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península.
- ARISTÓTELES (1995): *Física*, Madrid, Gredos.
- AUBENQUE, P. (1987): *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus.
- BERIAIN, J. (2008): “Voluntad de poder y aceleración social”, en Cabrera, D. (coord.) *Fragmentos del caos: filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*, Buenos Aires, Biblos, 255-278.
- BERIAIN, J. (2007): *Aceleración y tiranía del presente*, Barcelona, Anthropos.
- BERIAIN, J. (2005): “La noción de progreso: una ilusión colectiva”. *Anthropos* 206, 141-156.
- BLUMENBERG, H. (2008): *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, Pre-Textos.
- CHESNEAUX, J. (2005): “La tripartition du champ temporel comme fait du culture”. *Temporalités* 3.
- DAVIS, F. (1979): *Yearning for Yesterday: a Sociology of Nostalgia*, New York, Free Press.
- DOSSE, F. (2009): “Reinhart Koselleck: entre semántica histórica y hermenéutica crítica”. *Anthropos* 223, 34-143.
- DOSSE, F., DELACROIX, C., y GARCÍA, P. (2009): “Sur la notion de régime d'historicité. Entretien avec François Hartog”, en *Historicités*, Paris, La Découverte.
- DUBAR, C. (2008): “Temporalité, temporalités: philosophie et sciences sociales”. *Temporalités* 8. Consulta: 30 de Abril de 2015 (<http://temporalites.revues.org/1563>).
- DUFFY, E. (2009): *The speed handbook. Velocity, pleasure, modernism*, Duke, University Press Books.

- ELIAS, N. (1989): *Sobre el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ERIKSEN, T. (2001): *Tyranny of the moment: fast and slow time in the information age*, Londres, Pluto Press.
- GIROLA, L. (2005): “Tiempo, tradición y modernidad: la necesaria re-semantización de los conceptos”, *Sociológica* 20, 13-52.
- HARTOG, F. (2009): “La autoridad del tiempo”. *Historia y Grafía* LVIII 4, 1419-1445.
- HARTOG, F. (2005): “Tiempo y Patrimonio”. *Museum International* 227, 4-15.
- HARTOG, F. (2003): *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil.
- HARTOG, F. (1983): “Marshall Sahlins et l'antropologie de l'histoire”, *Annales E.S.C.* 6, 1256-1263.
- HARVEY, D. (1990): *La condición de la posmodernidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- HEIDEGGER, M. (2003a): *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta.
- HEIDEGGER, M. (2003b): *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Biblos.
- HEIDEGGER, M. (1999): *El concepto de tiempo*, Madrid, Trotta.
- HESÍODO (2000): *Teogonía*, Madrid, Gredos.
- JAMESON, F. (2011): *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós.
- KOSELLECK, R. (2007): “¿Existe una aceleración en la historia?”, en Beriain, J. y Aguiluz, M. (eds.) *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 319-345.
- KOSELLECK, R. (2001): *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós.
- KOSELLECK, R. (1993): *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós.
- KOSELLECK, R. y GADAMER, H.-G. (1997): *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós.
- LINDER, S. (1970): *The hurried leisure class*, Columbia University Press.
- LLOYD, H. (1972): “Le temps dans la pensée grecque”. *Les Cultures et le Temps* 12: 135-169.
- LÖWITZ, K. (2002): *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie*

- de l'histoire*, París, Gallimard.
- LUHMANN, N. (1992): "El futuro no puede empezar: estructuras temporales en la sociedad moderna" en Ramos, R. (ed.) *Tiempo y sociedad*, Madrid, CIS.
- MARRAMAO, G. (2009): "Neu-Zeit. Modernidad y experiencia del tiempo". *Anthropos* 223, 119-133.
- MARRAMAO, G. (2008): *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, Barcelona, Gedisa.
- MUDROVICIC, M.I. (2013): "Regímenes de historicidad y regímenes historiográficos: del pasado histórico al pasado presente", *Historiografías* 5: 11-31.
- OSBORNE, P. (2005): *The Politics of Time. Modernity and Avant-Garde*, Nueva York, Verso.
- PALTI, E. (2004): "Koselleck y la idea de Sattelzeit. Un debate sobre modernidad y temporalidad", *Ayer* 53: 63-74.
- POMIAN, K. (1990): *El orden del tiempo*, Madrid, Júcar.
- PUECH, H.-C. (1982): *En torno a la Gnosis*, Madrid, Taurus, vol. 1.
- RAMOS, R. (2014): "Atemporalización y presentificación del mundo social en la sociología contemporánea", *Política y Sociedad* 51(1): 147-176.
- RAMOS, R. (2007): "Presentes terminales: un rasgo de nuestro tiempo", en Roche, J. (ed.) *Espacios y tiempos inciertos de la cultura*, Barcelona, Anthropos, 171-181.
- RICOEUR, P. (1985): *Temps et récit*, París, Seuil, vol. 3.
- ROSA, H. (2011): "Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada". *Persona y Sociedad* XXV(1): 9-49.
- ROSA, H. (2010): *Accélération. Une critique sociale du temps*, París, La Découverte.
- SAHLIN, M. (1998): *Islas de historia*, Barcelona, Gedisa.
- SÁNCHEZ, C. (2012): "Movilidad, aceleración y banalidad del mal", *Política y Sociedad* 49(3): 417-431.
- SÁNCHEZ, C. (1996): "Recursividad, ambivalencia y creatividad social", en Beriain, J. (comp.) *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 267-280.
- TAYLOR, Ch. (1996): *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós.
- TREBISCH, M. (1998): "El acontecimiento, clave para el análisis del tiempo presente". *Ayer* 32, 29-40.

- VALENCIA, G. (2007): *Entre cronos y kairós. Las formas del tiempo sociohistórico*, Barcelona, Anthropos.
- VERNANT, J.-P. (2007): *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel.
- VILLACAÑAS, J.L. y ONCINA, F. (1997): "Introducción", en Koselleck, R. y Gadamer, H. G., *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 9-53.
- WEBER, M. (1969): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península.
- WEBER, M. (1998): *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1998.
- ZAMORA, J.A. (2008): "Dialéctica mesiánica: tiempo e interrupción en Walter Benjamin", en Amengual, G., Cabot, M. y Verma, J. L. (eds.) *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, 83-138.
- ZERUBAVEL, E. (2012): *Ancestors and Relatives. Genealogy, Identity and Community*, New York, Oxford University Press.
- ZERUBAVEL, E. (1982): "The Standardization of Time: A Sociohistorical Perspective", *American Journal of Sociology* 88(1): 1-23.

Recibido: 14 de septiembre de 2015

Aceptado: 30 de noviembre de 2015

Estefanía Dávila es doctora en Sociología por la Universidad Pública de Navarra y cursó estudios de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Es miembro del grupo de investigación "Cambios Sociales" de la UPNA, y ha realizado estancias de investigación en L'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Francia) y en Rutgers University (EEUU). Colabora como evaluadora externa con varias revistas especializadas, y ha presentado su trabajo de investigación en congresos y publicaciones tanto nacionales como internacionales.