ARTIGO

TERATOCRONIAS
Multiplicidade temporal e fim da história em François Hartog

MARLON SALOMON
Universidade Federal de Goiás
Goiânia | Goiás | Brasil
marlonsalomon@ufg.br
orcid.org/0000-0002-2446-2141

O artigo analisa a historicidade dos conceitos de "presentismo" e "regime de historicidade" formulados por François Hartog. O objetivo não é apresentar um "histórico" dessas noções no interior de sua trajetória intelectual, mas de procurar inscrevê-las no quadro das discussões sobre o estatuto da história que emergiram na França a partir do final da década de 1970. Na primeira parte do artigo, demonstra-se como a elaboração desses conceitos se relaciona com os discursos do fim da história e da política – não no sentido hegeliano, mas como ideia de um tempo sem telos, como forma de racionalidade desprovida de qualquer finalidade. Os conceitos de presentismo e regime de historicidade pertencem a essa historicidade e formam uma tentativa de inscrever o fim da história em um arcabouço teórico e historiográfico. Na segunda parte do artigo, discute-se como esse arcabouço foi moldado a partir das categorias metahistóricas tomadas de Reinhart Koselleck e do modo como o historiador alemão descreveu a configuração do moderno conceito de história. Isso marcou uma virada transcendental na trajetória do historiador francês e no modo como ele havia definido até então a noção de regime de historicidade. Se a experiência moderna do tempo se constitui a partir do afastamento e por meio da tensão entre "espaço de experiência" e "horizonte de expectativa", a contemporânea teria surgido de uma separação radical entre essas instâncias, conduzindo ao presentismo. Se antes a história interconectava passado, presente e futuro, doravante, para François Hartog, haveria um abismo separando as três dimensões resultando na crise da história e na perda de orientação que caracterizaria a experiência do homem presentista. A história teria, por essa razão, perdido sua evidência e sua eficácia. O presentismo, assim, não revelaria uma nova ordem do tempo, mas uma desordem do tempo: uma teratocronia. Nesse sentido, não se trataria do fim do regime moderno de historicidade, mas do fim do conceito de história. Sem a história para unificar as dimensões temporais, restaria cronos ao homem presentista, o tempo ordinário. Na parte final, o artigo indica como François Hartog identifica o presentismo à pluralização temporal e à quebra da unicidade do tempo. Não se acredita mais na história. Na tradição sociológica francesa, a crença é o fator social responsável pela criação de liame social; sem ela, restaria o tempo individual impulsionado pela instantaneidade das formas digitais de comunicação com seus efeitos de desconexão social. Daí o estatuto negativo atribuído às heterocronias: fragmentação e desconjunção. O conceito de regime de historicidade pretende, portanto, reaxializar os tempos, agindo como um dispositivo capaz de religá-los em um tempo: o historiador deve ser o liame dos tempos e, assim, tratar da condição patológica e monstruosa do tempo presentista.

François Hartog; Presentismo; Regimes de historicidade; Reinhart Koselleck; heterocronias; tempo histórico

ARTICLE

TERATOCHRONIES
Temporal Multiplicity and the End of History in François Hartog

MARLON SALOMON
Universidade Federal de Goiás
Goiânia | Goiás | Brazil
marlonsalomon@ufg.br
orcid.org/0000-0002-2446-2141

This article examines the historicity of the concepts of "presentism" and "regime of historicity" as formulated by François Hartog, situating them within debates on the status of history that emerged in France from the late 1970s onward. The first part shows how the elaboration of these concepts is connected to discourses on the end of history and of politics—not in a Hegelian sense, but in terms of a temporality without telos, a form of rationality devoid of finality. In this context, presentism and the regime of historicity appear as attempts to inscribe the "end of history" within a theoretical and historiographical framework. The second part analyzes how this framework is shaped by metahistorical categories derived from Reinhart Koselleck, particularly his account of the formation of the modern concept of history. The appropriation of these categories marks a transcendental turn in Hartog's trajectory, especially in light of his earlier definition of the regime of historicity. Whereas the modern experience of time is structured by distance and by the tension between experience and expectation, the contemporary configuration, according to François Hartog, emerges from their radical dissociation, culminating in presentism. If history once articulated past, present, and future, these dimensions now appear separated by an abyss, resulting in a crisis of history and a loss of temporal orientation characteristic of the presentist condition. History, as a concept, thus loses both its self-evidence and its operative force. Presentism, therefore, does not disclose a new temporal order but rather a disorder of time—a teratochrony. From this perspective, the issue is not the end of the modern regime of historicity, but the dissolution of the very concept of history. Deprived of a unifying historical horizon, the presentist individual is left with chronos, ordinary time. The final part considers how Hartog associates presentism with temporal pluralization and the disintegration of the unity of time. In Western Europe, he suggests, people no longer believe in history. Within the French sociological tradition, belief constitutes the basis of social cohesion; its erosion leaves only individualized temporalities, shaped by the immediacy of digital communication and its effects of social disconnection. Hence the negative valuation of heterochronies as forms of fragmentation and disjunction. In conclusion, the article argues that Hartog's concept of regime of historicity seeks to re-axialize temporalities, functioning as a device for reconnecting them within a shared temporal framework: the historian must be the bond between times and, as such, treat the pathological and monstrous condition of presentist time.

François Hartog; Presentism; Regimes of historicity; Reinhart Koselleck; Heterochronies; Historical time

Nas últimas décadas, o tempo tornou-se um problema para os historiadores. De repente, aqueles que se reconheciam como os trabalhadores "do tempo, pelo tempo e no tempo" (Gattinara 2018, 67) vacilaram ao ter que definir o que constituiria a própria matéria de seu ofício. Mais do que nunca, interrogações e inquietações a seu respeito – tentativas de compreendê-lo, redefini-lo, explicitá-lo ou apenas dizer o que era o tempo da história e qual seria a sua lógica – tomaram à frente da cena teórica e historiográfica.

Dentre os trabalhos que então atraíram os holofotes epistêmicos está o de François Hartog, que não apenas passou a ocupar um lugar de destaque nesse espaço, como também ajudou a construir a própria cena em que o tempo histórico passou a ser dramatizado. Para muitos, o trabalho do historiador francês é, sem dúvida, "uma das melhores contribuições" neste início de século "para todos aqueles interessados pela questão do tempo histórico em geral" (Boutton 2019, 310). Nas últimas duas décadas e meia, desde a publicação de *Regimes de historicidade*, em 2003, até o seu mais recente *Chronos*, em 2020, ele não deixou de se interrogar sobre as ordens do tempo, sobre o que o definiria em nossa época, sobre as crenças em certas formas do tempo histórico, sua evidência e, até mesmo, sobre o que seria o próprio tempo. Na França, a importância e o reconhecimento geral de suas reflexões sobre o conceito de história e suas diferentes estruturas temporais levaram François Hartog a ser apresentado ao grande público, fora do ambiente universitário, como "um dos pensadores mais originais de nossa época" (Droit 2013, 26).

Para ele, o regime moderno de historicidade – que se constituíra no final do século XVIII e que se caracterizava por uma concepção de tempo processual, progressiva e orientada na direção do futuro – entrou em colapso a partir da década de 1970. Seu lugar teria passado, aos poucos, a ser ocupado por um regime presentista, marcado por um presente invasivo, que teria se expandido para o passado e para futuro, a ponto de obscurecer o primeiro e fechar o segundo. Nossas relações com o passado e com o futuro teriam se enfraquecido radicalmente a partir do momento em que o presente teria se tornado a dimensão fundamental de nossa orientação temporal. Daí a importância, na economia do seu pensamento, da noção de "crise do tempo" (Hartog 2013 [2003], 26 e ss.), entendida como o momento em que uma ordem do tempo se desfaz, "em que as referências vacilam e a desorientação" se impõe (Hartog 2020, 13), à medida em que uma nova configuração temporal ainda não é capaz de se constituir plenamente. Para o historiador francês, portanto, um regime de historicidade não apenas possui uma estrutura temporal homogênea e estável: sua desestabilização abre um tempo de crise, que conduz à sua ruína e marca o advento de um novo regime, seguindo o mesmo padrão.

O conceito de regime de historicidade não se assenta apenas em uma concepção linear e sucessiva do tempo histórico – bastante tradicional –, mas implica um rechaço à concepção heterocrônica da história (Salomon 2018, 27-28). Essa foi uma das críticas dirigidas ao programa hartoguiano e ao princípio segundo o qual um regime temporal qualquer deva "necessariamente dar origem a outro ou, em termos mais gerais, que qualquer período na história seja caracterizado por um regime específico de temporalidade ou historicidade" (Jordheim, 2014, 501). Teria François Hartog, no percurso de elaboração de sua teoria, partido desse princípio ou ele o teria apenas afirmado ao longo da investigação?

Em sua breve análise da história do pensamento hartoguiano em *Regimes de historicidade*, Helge Jordheim recorda que, na trajetória de sua reflexão sobre o tempo histórico, antes de se decidir pela hipótese presentista como a que melhor caracterizaria nosso tempo, François Hartog chegou a considerar a possibilidade de que "a multiplicidade dos diferentes regimes de temporalidade poderia ser uma característica constitutiva ou distintiva do presente" (Hartog 2013 [2003], 249). Entretanto, segundo Jordheim, ele teria "abandonado essa ideia pelo caminho e continuado a desenvolver sua teoria do presente em constante expansão" (Jordheim 2014, 501). Concordo com o historiador norueguês de que François Hartog tenha sido conduzido, no trajeto de formulação de sua teoria, a se deparar com a concepção múltipla do tempo histórico. Discordo, entretanto, que tenha se tratado de um simples cruzamento nessa trajetória e que ele tenha apenas optado por uma entre outra hipótese possível. Ao contrário. A elaboração dessa teoria, a meu ver, é uma crítica e uma reação à pluralização dos tempos da história.

Seria importante tentar compreender por que a teoria presentista passou a ser definida como incontornável para se pensar o tempo em nossa época a ponto de transformar o seu autor na encarnação da originalidade em uma cultura intelectual que valoriza fortemente a criatividade conceitual e teórica, muitas vezes, em detrimento do comentário técnico limitado aos dados textuais. Neste breve ensaio, não pretendo compreender as razões que conduziram essa teoria e seu autor a esse limiar. Pretendo, mais basicamente, historicizar alguns componentes do projeto hartoguiano, buscando mostrar como esse programa se situa historicamente em relação ao discurso que emergiu na França por volta da década de 1980 – antes, portanto, da queda do império soviético – sobre o fim da história e como uma parte desse discurso se constituía como uma reação à pluralização do tempo histórico em curso desde a década de 1970. Minha hipótese é a de que o programa hartoguiano prolonga essas discussões, mas, ao mesmo tempo, reconfigura seu quadro teórico a partir da retomada das categorias metahistóricas postas à disposição pela tradução francesa dos textos de Reinhart Koselleck, fornecendo instrumentos teóricos mais rigorosos àquela reação. A cena epistêmica construída por ele não dramatiza simplesmente o crepúsculo do tempo histórico em sua configuração moderna. Ela encena o drama trágico do próprio conceito de história diante da impossibilidade epistêmica de pluralizar-se e, ainda assim, reconhecer-se como história.

A CONCEPÇÃO REALISTA E DESENCANTADA DE FIM DA HISTÓRIA

O estudo do fim da história assistiu recentemente a um reganho de interesse. Refiro-me ao fim da história como ideia privilegiada de parte do discurso filosófico da modernidade e não como análise de um processo teleológico supostamente orientado por um termo. Livros e artigos publicados há pouco sobre esse objeto testemunham esse interesse, seja por meio de investigações mais amplas sobre a emergência dessa ideia no início do século XIX e das transformações de sua concepção até o final do século XX (Larminach 2024), seja por meio de estudos monográficos voltados a compreender a história dessa ideia e suas alterações posteriores em um autor (Salvodi, 2023).

Certamente, não é apenas à história que a temática do fim se associou nos últimos tempos. Na França, em particular, o interesse pela tradução, edição e reedição de textos sobre o fim dos tempos ou sobre o tempo do fim receberam alguma atenção. Os dois volumes de *L'obsolescence de l'homme* do pensador catastrofista Günther Anders foram traduzidos em francês em 2002, o primeiro, e em 2011, o segundo. Em 2007, a prestigiosa coleção *Carnets de l'Herne* dedicou um de seus números à tradução e publicação de *Le temps de la fin*, do mesmo filósofo alemão. Originalmente intitulado "Sobre o fim da era histórica", *Le mur du temps* de Ernst Jünger foi recentemente reeditado em um volume especial que reúne os principais ensaios do pensador alemão sobre a crise do mundo moderno. Eis aí dois ou três exemplos de textos escritos no pós-Guerra e reeditados em francês recentemente, para não mencionar toda uma série de trabalhos publicados nas últimas três décadas no interior dos quais a ideia de fim se transformou em instrumento de análise e diagnóstico do nosso tempo – no primeiro semestre de 2025, a Biblioteca Nacional da França recebeu a grande exposição "Apocalipse. Ontem e Hoje". É como se um espectro chamado Cuvier rondasse a França. Tem-se a impressão de que, no interior da cultura intelectual francesa, há a certeza de que não vivemos senão *Le temps qui reste* (Boucheron 2023). Todavia, meu objetivo aqui não é me concentrar nesse interesse pelo fim, seja por esses importantes estudos sobre a história do fim da história, seja sobre essas reedições de textos sobre o tempo do fim. Este ensaio não é sobre esse fim.

Trata-se, nesses casos, do que chamarei de concepção tradicional de fim da história, daquela que, em um recorte cronológico moderno, está associada, sobretudo, a três autores: Hegel, Kojève e, mais recentemente, Fukuyama. Não desconsidero a importância e mesmo a centralidade dessa matriz discursiva nas discussões sobre o fim da história. Entretanto, devo esclarecer que a relação que pretendo estabelecer entre o programa hartoguiano e as discussões que emergiriam na França sobre o fim da história dizem respeito a outra concepção, a outra matriz discursiva, que se constituiu, por volta da década de 1980, paralelamente e sem relação de filiação com a história dessa concepção tradicional – o que não quer dizer que não tenha havido circulação, migração e deslocamento entre os termos de cada uma delas.

Até onde pude investigar, Jacques Rancière foi o responsável por identificar sua emergência, explicitar os seus termos e apontar a recorrência dessa concepção mais recente – à qual ele não atribuiu um nome em particular, mas que poderíamos denominar, a partir da leitura de seus textos, de desencantada e realista. Entretanto, ele não o fez de forma sistemática e exaustiva em um trabalho específico; essa noção aparece de maneira esparsa e muitas vezes de forma alusiva em diferentes publicações, o que certamente dificultou a sua promoção a categoria operacional para pensar a conjuntura teórica *fin de siècle* na França. Não pretendo fazer uma exegese desse conceito em Rancière – algo que, certamente, valeria a pena ser feito, na medida em que ajudaria a esclarecer a sua teoria da história – ou mesmo, de posse desse conceito, reconstituir a sua história mais ampla, mas apenas lançar luz sobre aqueles de seus elementos que contribuem com a minha discussão. Em Rancière, trata-se de uma reflexão sobre o *discurso* do fim da história e não de uma análise positiva do fim da história. Chegaremos, mais à frente, a esse nível reflexivo da análise. Mas não pretendo começar por ele. Gostaria de começar lembrando de alguns textos e autores que procuraram, a partir de um certo momento, apreender e explicar o fim da história como um fenômeno indissociável de uma suposta reorientação política e temporal das sociedades ocidentais.

É possível encontrar seus traços nas discussões que aparecem no final da década de 1970 sobre o conceito de pós-modernidade. Em 1979, Jean-François Lyotard falava em "condição pós-moderna" para caracterizar uma nova configuração do saber e da cultura nas sociedades ocidentais. Ele basicamente os caracterizava por sua descrença em metanarrativas como a História, fossem elas de caráter especulativo ou emancipatório (Lyotard 1979, 7, 63). Essa definição é importante, pois, como veremos a seguir, o fim da história estará associado ao mesmo tempo ao problema do sentido da história e à herança política da Revolução Francesa.

Em 1983, outro apóstolo da pós-modernidade retomava a terminologia de Lyotard para caracterizar as democracias contemporâneas nas quais "mais nenhum projeto coletivo e histórico – nem mesmo na Europa – é capaz de mobilizar profundamente as pessoas" (Lipovetsky 1999 [1993], 326). Para Gilles Lipovetsky, a época em que se acreditava "no futuro, na ciência e na tecnologia", em que se falava

> em nome do universal, da razão, da revolução [...] está desaparecendo diante dos nossos olhos; é em parte contra esses princípios futuristas que nossas sociedades pós-modernas se estabelecem [...]; a confiança e a fé no futuro estão se dissolvendo e ninguém mais acredita nos brilhantes amanhãs da revolução e do progresso; agora queremos viver imediatamente, aqui e agora (Lipovetsky 1999 [1983], 14-15).

A noção de pós-modernidade, para ele, era uma "maneira de dizer que a era da revolução, do escândalo, da esperança futurista, inseparável do modernismo, acabou" (Lipovetsky 1999 [1993], 14). Lipovetsky, como se sabe, colocava na conta de Maio de 68 a emergência dessa noção, momento em que o individualismo narcisista e o hedonismo teriam se afirmado, mesmo que de forma escamoteada, na ação coletiva dos movimentos sociais do período. Maio de 68 teria marcado o advento da pós-modernidade e o seu sentido profundo se revelaria no fim da história, no fim da era das transformações radicais. As sociedades pós-modernas deixavam de ser orientadas pela política, pela história e pelo progresso e passavam a ser regidas pelo vazio, "um vazio, entretanto, sem trágico nem apocalipse" (Lipovetsky 1999 [1983], 16) — ele não poderia prever que, em poucos anos, esse vazio se transformaria em um abismo trágico e apocalíptico. Daí que ele caracterizasse a pós-modernidade como a "era do vazio".

François Dosse seguia de perto o argumento do filósofo francês. Para ele, esse vazio se explicava precisamente por um "recuo da história" (Dosse 2001 [1990], 192), por um afastamento da política e pela crise da noção de progresso (Dosse 1992 [1987]). Em 1991, ele argumentava que a gravidade da situação residia no fato de que essas mudanças eram responsáveis por lançar "Clio no exílio". A política teria refluído para as margens e perdido sua importância em razão do "corte entre o futuro e o presente". Subscrevendo as observações de Lipovetsky, ele defendia que "não há mais projeto mobilizador" (Dosse 1992 [1987], 230). Da mesma forma, ele admitia o diagnóstico de Lyotard, mas identificava um responsável teórico pela nova configuração: o estruturalismo, que ele elegeria como adversário a ser combatido em inúmeros textos publicados a partir de meados da década de 1980.

Para Dosse, "o conceito de história foi seriamente abalado pelo programa estruturalista" (Dosse 2001 [1990], 173). Com ele, teria vindo "à tona uma ruptura radical com o Iluminismo e com a crença no progresso contínuo" (Dosse 2001 [1990], 177). A concepção de temporalidade histórica teria sido posta em questão. A crise da ideia de progresso seria uma consequência desse programa teórico – que teria sido radicalizado pelos historiadores, convocados a abandonar "qualquer teleologia" e qualquer relação "com o tempo contínuo" (Dosse 2001 [1989b], 124). O estruturalismo teria sido responsável por imobilizar o tempo histórico, "congelar o [seu] movimento, resfriar a história, antropologizá-la e depois desconstruí-la" (Dosse 2001 [1990], 176).

Desde ao menos 1989, Dosse evocava a noção kojèviana de pós-história para se referir ao que denominava de "crise de historicidade", que teria sido aberta pelo estruturalismo e acelerada por Maio de 68. Para ele, o mundo histórico já havia dado lugar ao mundo pós-histórico. "O [Maio de] 68 teria, nessa altura, acelerado uma crise de historicidade, para dar lugar a uma pós-história, expressão de um pós-modernismo no qual a história perde status de superação do devir" (Dosse 2001 [1989b], 125).[1] Ele não falava explicitamente em "experiência", mas dizia tratar-se de uma nova relação que "desestabilizava [...] a função do discurso histórico como interrelação entre passado e presente" (Dosse 2001 [1990], 180). Mas o problema não era estritamente disciplinar e tinha a ver com a relação com a historicidade. Haveria um "deslocamento" mais amplo nas sociedades ocidentais "da relação passado/presente/futuro" (Dosse 2001 [1990], 179]. Ele falava, então, de uma nova relação com o tempo, de uma dilatação do presente, de um fechamento do horizonte temporal e mesmo em "presenteísmo" para caracterizá-la. "A pós-história nos faz entrar numa relação nova com um presente dilatado que se dá como a-histórico, eterna reciclagem das diversas configurações do passado. Esse presente, horizonte fechado em si mesmo, só pode se autorreproduzir num presenteísmo dominante".[2] O vazio deixado pelo exílio de Clio era rapidamente ocupado pela onda de comemorações, pelos lugares de memória e pela própria memória. "A voga das comemorações ilustra bem essa nova relação com a historicidade. A memória recalca a história" (Dosse 2001 [1990], 179].[3]

[1] Embora à época tenha sido comum, Sérgio da Mata (2019, 262) apontou os equívocos dessa assimilação entre os conceitos de pós-história e pós-modernidade, que possuem genealogias próprias e matrizes diferentes.

[2] Na busca apressada por uma expressão que melhor definisse essa supostamente nova relação com a historicidade, marcada por uma orientação voltada ao presente, Dosse se viu levado, como se tornou comum ao longo do século XX, a recorrer ao sufixo "ismo" para caracterizar esse novo movimento, tendência ou diretriz: "presente" + "ismo", que resultaria na fórmula, a seu ver, inédita *présentéisme*. Entretanto, ele se viu rapidamente obrigado a abandonar o que acreditava se tratar de um neologismo, pois "presenteísmo" é uma palavra registrada nas línguas neolatinas, embora pouco utilizada, e que indica o contrário de "absenteísmo". Que alguns anos depois se falasse em "presentismo", todavia, não é surpreendente; não se tratou de uma invenção, mas de uma correção. Sua origem, ao mesmo tempo, não tem nenhuma relação com o presentismo de que falam os filósofos analíticos.

[3] No plano conceitual, vê-se que a pós-história de que falava Dosse não se relacionava com a concepção tradicional de fim da história, embora fundar essa conexão fosse sua intenção. Dosse buscava vincular diretamente "a retórica de uma pós-história", que supostamente marcaria o estruturalismo, a Alexandre Kojève. Para isso, ele apresentava, sem desenvolvê-lo, apenas um argumento geracional, pouco convincente: "A geração estruturalista, com exceção de Lévi-Strauss, é fortemente marcada pelo ensinamento de Hegel, graças a Kojève, que valorizou especialmente a ideia de fim da história" (Dosse, 2001 [1991], 241). Sobre a história da noção de "pós-história", ver o estudo de Sérgio da Mata (2019).

Nessa nova relação com a historicidade, de um lado, renunciava-se ao futuro (Dosse 2001 [1990], 174]. O futuro não tinha mais sentido (Dosse 1992 [1987], 226). "O horizonte do historiador fecha-se sobre um presente imóvel, não há mais futuro" (Dosse 1992 [1987], 168). O futuro "se dissolvia" nesse "presente estanque", "imobilizado" e "dilatado" (Dosse 2001 [1990], 173]; em um "presente estanque, preso numa tensão não superável [...] entre o Mesmo e o Outro" (Dosse 2001 [1991], 241]. Ele falava mesmo em um "futuro fechado", "trancado" e "enleado no presente" (Dosse 2001 [1990], 178; 174]. De outro lado, na relação com o passado, deixava-se "de procurar aquilo que permitia construir um devir diferente"; a partir de então, buscavam-se as "constantes e os pesos culturais e étnicos" no quadro de uma "plataforma identificadora"; era "o culto ao passado" (Dosse 2001 [1990], 178] forjado pela predominância da memória. A crise da historicidade conduzia a um "refluxo para a memória" (Dosse 2001 [1994], 277]. Em resumo, "o futuro dissolvido e o presente estanque não possibilitam um distanciamento do passado" (Dosse 2001 [1994], 278], dando a impressão de que o passado não era mais revolvido pelo tempo e não ficava mais para trás. Por essa razão, ele afirmava que eram corretos os diagnósticos que falavam de uma "dessacralização da história" (Dosse 2001 [1990], 178].

Mais ou menos nessa mesma época, o fim da história aparece em textos de Jacques Rancière sobre política e sobre história. Ele me parece ter sido o primeiro a problematizar a emergência desses discursos. A análise de Rancière se situa, portanto, no nível conceitual e reflexivo, ao contrário dos textos e autores que acabamos de ver e nos quais não são se trata de metanálise – veremos a seguir como Dosse também circula nesse nível. No prefácio da terceira edição de *Aux bords du politique*, uma coletânea originalmente publicada em 1990 e que reuniu três textos redigidos entre 1986 e 1988, Rancière afirmava que, à época, sua reflexão sobre as margens do político se inscrevia "em uma conjuntura política e teórica marcada pelo tema obsessivo do fim" (Rancière 2004, 9). História e política encontravam-se atadas aí à mesma obsessão. O fim da política dizia respeito ao fim de um tempo que teria sido aberto pela Revolução Francesa, ele próprio caracterizado por um "certo uso do tempo", do tempo como promessa (Rancière 2004 [1988], 23). O fim da política corresponderia à sua secularização, ao abandono do irrealismo das promessas e dos sonhos de futuro, seja dos programas de libertação, de emancipação ou simplesmente de felicidade, em favor "de um exercício político inteiramente [devotado] ao presente"; a política teria, finalmente, abandonado esses usos assíncronos do tempo (que Rancière, mais tarde, trabalharia a partir do conceito de anacronia) e teria se sincronizado aos "ritmos do mundo" (Rancière 2004 [1988], 24-25); o tempo não seria mais dividido pela promessa anacrônica de realização do futuro ou de outros tempos no presente, mas corresponderia a "um espaço liberado da divisão" (Rancière 2004 [1988]), 26). Nessa época, pronunciados "em todos os tons, mil discursos de universitários ou de homens do governo cantavam o fim último das ilusões da história ou da revolução" (Rancière 2004, 9).

Esses textos à margem do político foram escritos na mesma época em que Rancière pronunciou a série de conferências em que buscou apresentar uma arqueologia da nova história e que daria origem, em 1992, a seu ensaio de poética do saber. *Les noms de l'histoire*, por certo, não versava sobre esse assunto, mas uma leitura atenta do seu terceiro capítulo (sobre os revisionismos historiográficos da Revolução Francesa) permitiria apontar uma relação implícita com ele. Entretanto, Rancière o abordava, diretamente, em sua conclusão. Ele não apenas falava do "rumor desencantado do fim da história", mas afirmava que "o fim da

história estava na agenda do dia" (Rancière 1992, 206). E, por essa noção, ele entendia, de um lado, o fim dessa historicidade a que se referia em sua conferência de 1988 sobre o fim da política e, de outro, "o fim da crença na história como figura de racionalidade" (Rancière 1992, 206).

Apenas dois anos mais tarde, ele publicou o texto que talvez tenha tratado mais diretamente da questão, "Os enunciados do fim e do nada".[4] Seu problema de fundo eram exatamente os discursos sobre o fim da política e da história. De obsessão, em poucos anos, o fim teria se tornado um tema trivial: "o 'fim' é o enunciado mais banal de nosso tempo" (Rancière 1995 [1994], 228). Seu objetivo era mostrar como, à época, toda uma série de "categorias identificadas como utópicas" passaram a ser definidas como ilusões, irrealidades, meras aparências ou, como ele as definia, "existências inexistentes". "Nosso tempo se enuncia, em resumo, como sendo o do fim de tudo aquilo cujo destino era o de acabar confessando sua inexistência" (Rancière 1995 [1994], 228). A própria história e a política passaram a ser "postas na conta de mitos" que teriam sido enfim eliminados pelo realismo (Rancière 1995 [1994], 228).

Rancière tomava como exemplo dessa banalidade o livro publicado em 1988 por François Furet, Jacques Julliard e Pierre Rosanvallon *La République du centre*, e que tinha por subtítulo *La fin de l'exception française*. Embora evitassem fazer previsões e reconhecessem as dificuldades, então, de dizer de que seria feito o futuro, os três analistas falavam nesse livro de "uma virada" em curso e de que ao menos "uma coisa era certa: uma época acabava" (Furet; Julliard; Rosanvallon 1988, 9). Para eles, a democracia francesa havia sido fundada e estava assente na tradição ou na matriz revolucionária. Isso queria dizer que as paixões políticas, os conflitos sociais e as guerras ideológicas eram constitutivas da sua lógica de funcionamento. Com o suposto apagamento da ideia de revolução, os costumes políticos teriam se apaziguado, a República francesa teria abandonado os radicalismos de direita e de esquerda e caminhava em direção ao centro, a ponto de se poder falar em "a era do *soft*" [*l'ère du mou*] (Furet; Julliard; Rosanvallon 1988, 9) – eles usavam essa expressão tendo em mente aquela que deu origem ao título do livro de Lipovetsky. Era essa excepcionalidade que encontrava termo. A democracia teria reencontrado seu caminho normal, aquele representado pela democracia liberal norte-americana.

Poderíamos retornar rapidamente a François Dosse, que em 1989 publicou uma crítica aos pressupostos políticos da reflexão historiográfica de François Furet. Dosse insistia no fato de que, para Furet, o tempo aberto pela Revolução Francesa, o tempo "da clivagem política", havia se fechado, e com as comemorações do bicentenário, o tempo da paz civil e do consenso político se iniciava. "É o fim da excepcionalidade da história política francesa, o regresso às fileiras da normalidade, o fim do longo ciclo revolucionário" e o início da "era do *soft*" (Dosse 2001 [1989a], 146). A interpretação de Furet, para ele, dava "razão a um diagnóstico de fim da história" então em curso (Dosse 2001 [1989a], 146). Nesse sentido, era possível situar Furet na esteira da interpretação liberal da Revolução Francesa que, na segunda metade do século XIX e ao longo do século XX, "radicalizou sua oposição à Revolução [Francesa] construindo contra ela um paradigma comum que anunciava uma nova relação com a historicidade".

[4] Trata-se de uma das mais importantes contribuições às discussões sobre o negacionismo em história, embora seja pouco utilizado por seus historiadores. O historiador do negacionismo Alexandre Avelar reconheceu recentemente sua importância (Avelar 2025). Nesse texto, Jacques Rancière esboça grande parte dos elementos sobre o conceito de anacronismo que sistematizaria em texto posterior (Rancière 2011 [1996]) e que seria responsável por reabrir as portas da história ao seu trabalho.

Ele se referia a Tocqueville, Arendt e Aron e se perguntava se "a negação da ruptura revolucionária prefiguraria o fim da história?" (Dosse 1988, 83). Furet, para ele, era "o embalsamador" da Revolução, aquele que teria sido o responsável por apresentá-la como um cadáver desinfecto incapaz de contaminar alguém com o vírus do engajamento (Dosse 2001 [1989a]).

Em "Os enunciados do fim e do nada", Rancière não se interessou em tratar dos aspectos dessa análise que remetiam à conjuntura político-eleitoral de onde partiam os três analistas. Para ele, importavam mais precisamente os princípios da concepção de fim que se podia identificar em tal conjuntura. Ele distinguia, mais uma vez, duas concepções de fim da história então em curso. A primeira delas era a que chamei de tradicional e que havia sido à época popularizada pela obra de Fukuyama: "o fim da história como triunfo planetário da democracia" (Rancière 1995 [1994], 235). A essa "versão otimista" se opunha a "versão realista" que, a seus olhos, dominava as discussões e que era ilustrada pelo livro de Furet, Julliard e Rosanvallon. "Nela o fim não é a realização do fim, mas, ao contrário, ausência radical de todo fim, de todo *telos* da história, fim das políticas do *telos* e da promessa, das metapolíticas da verdade da história que trazem o advento do real oculto da política" (Rancière 1995 [1994], 235). A exceção (ou a ilusão) francesa "teria sido pensar a revolução como começo de um tempo" que teria por finalidade realizar "a verdade da revolução". Rancière concentrava sua crítica em um argumento central da tese de François Furet e que dizia respeito ao tempo histórico (que ele já havia criticado em *Les noms de l'histoire*): "a ilusão viria [...] de um engano inicial: ter pretendido fazer politicamente uma revolução já feita, na verdade, nas profundezas da sociedade, ter desconhecido o fato de que a essência de toda revolução é sempre já estar feita" (Rancière 1995 [1994], 235). A ilusão, portanto, decorreria de uma ignorância, mas também da confusão heterocrônica: "o desconhecimento do caráter passado do que se crê presente, a utopia de tornar presente o futuro" (Rancière 1992, 84). Daí uma crítica filosófica ao princípio historiográfico segundo o qual os homens do passado agem em sua época evocando ilusões e aparências porque desconhecem a realidade do tempo em que vivem e à qual apenas a ciência do historiador tem acesso.[5] O fim da história é o desencantamento dessa irrealidade, da aparência das promessas, é o fim do uso assíncrono do tempo, da ilusão da história.

Essa era a concepção de fim da história que Rancière denominava de "realista" e que teria marcado a cultura política do fim do século. Em uma crônica de 1996, ele retornava ao tema.

[5] A crítica ao princípio que funda essa oposição entre a ignorância dos homens de outrora sobre o tempo em que viviam e a ciência presente do historiador sobre a realidade desse tempo pretérito condensa o programa filosófico rancieriano que veremos desdobrado em diferentes trabalhos. Sua formulação inicial encontra-se em *La leçon d'Althusser* (2011 [1974]), no qual o combate althusseriano dos diferentes tipos de ilusão engendrados pela prática social é o problema central da crítica de Rancière a seu antigo professor. Nesse sentido, pode-se afirmar que esse problema é constitutivo da filosofia de Jacques Rancière (ver também Salomon 2013, 228)

> Nosso fim de século é a era do realismo enfim conquistado. Enterramos o marxismo e mandamos embora as utopias. Enterramos até mesmo o que os havia tornado possíveis: a crença no tempo como portador de um sentido e de uma promessa. É o que quer dizer o 'fim da história', cujo tema fez furor há alguns anos. O 'fim da história' é o fim de uma época em que se acreditava na história, em um tempo em marcha em direção de uma finalidade, em direção da manifestação de uma verdade ou da realização de uma emancipação. [...] Os pensadores que se especializaram em nos lembrar sem trégua todos os horrores do século XX nos explicam igualmente sem descanso que todos eles se devem a um crime fundamental. Esse crime é ter acreditado que a história tinha um sentido e que os povos deveriam realizá-lo (Rancière 2005 [1996], 22).

Em torno desses textos, uma definição mínima do conceito desencantado e realista de fim de história, que emergiu por meio de discursos políticos e intelectuais, pode ser esboçada. Isso não quer dizer que Rancière advogue uma concepção teleológica da história que ele gostaria de restabelecer por meio de sua crítica. Para ele, a história não é um sujeito autônomo constituído por um tempo-ator portador de um sentido. Ao mesmo tempo, para ele, não são os futurólogos, os planificadores do porvir ou os projetistas do amanhã – que alguns manifestos em nossos dias pretendem restaurar – que abrem o porvir. Em suas análises dos acontecimentos de fala, o que abre o futuro são sempre as subversões políticas com sua lógica do desentendimento (Rancière 1996 [1995]) e os litígios sociais fundamentalmente anacrônicos, na medida em que esses movimentos buscam transformar o futuro em presente, e seus atores buscam opor um tempo a outro, passam a querer viver em um tempo que não lhes pertence. Para Rancière, há história e, portanto, abertura do porvir, porque o tempo histórico é heterocrônico e os homens agem anacronicamente[6] – exatamente o pressuposto que passou a ser denunciado como ilusório por politólogos e historiadores. O que importa para Rancière é a emergência desses discursos do fim em sua própria materialidade e funcionamento e como, por meio deles, afirmava-se o fim de um tempo e o fim de um uso do tempo.

Se a história intelectual francesa havia sido, na década de 1970, marcada por "uma crítica radical do marxismo", essa paisagem rapidamente se alterou e o tema do fim da política e da história ganhou importância na década seguinte. Com o fim das ilusões da história, a política teria finalmente se purificado ao se liberar das questões e ambiguidades do social. Era o que muitos então denominaram precisamente de retorno do político. "As aparências dissensuais do conflito político" oriundas da tradição democrática revolucionária teriam finalmente desaparecido e permitiram redefini-la como "gestão dos interesses econômicos e políticos" de uma comunidade supostamente homogênea e não mais dividida por conflitos.[7] Hannah Arendt podia se tornar a principal referência para pensar a política e a história.

---

[6] Eis um elemento central da teoria da história do autor de *A noite dos proletários*. Insisto nisso para chamar a atenção para o fato de que sua crítica do anacronismo, a meu ver, não é apenas um problema historiográfico, uma contraposição à concepção de tempo histórico que teria se constituído com os *Annales*. Há algo além e mais fundamental do que isso, tanto política quanto historiograficamente, nessa crítica, que, entretanto, vem sendo domesticada e apaziguada pela teoria da história produzida por historiadores que, nos últimos anos, retomam a crítica de Rancière esvaziando-a de seu conteúdo político.

[7] "Toda construção de um litígio igualitário na cena dos conflitos sociais pôde então ser denunciada como crispação arcaica de privilégios corporativos ultrapassados, ao passo que toda a história dos movimentos emancipatórios se via pouco a pouco criminalizada" (Rancière 2003, 9).

A HISTORICIDADE DO DISCURSO HARTOGUIANO

Com essa breve tentativa de explicitar um conjunto mínimo de elementos da concepção realista de fim da história, minha intenção não é indicar que o programa hartoguiano seja uma simples consequência ou um reflexo dela. Meu objetivo é, de um lado, apontar que a sua formulação não ocorreu em um vazio e, de outro, que os conceitos de regime de historicidade e presentismo pertencem a essa historicidade e são como que uma tentativa de inscrever o fim da história em um arcabouço teórico-historiográfico próprio. É a essa conjuntura teórica que, a meu ver, ele se refere na introdução de *Regimes de historicidade*, ao lembrar que, depois de 1989, o tempo havia se tornado "um problema: uma obsessão às vezes" (Hartog 2013 [2003], 28). Os conceitos de regime de historicidade e presentismo se inscrevem na historicidade dos discursos do fim e são a maneira hartoguiana de elaborá-los historiograficamente. A temática do fim da história, em François Hartog, converte-se na do fim do regime moderno de historicidade, e a ideia de uma "nova temporalidade à qual os espíritos realistas nos viam aceder" (Rancière 2004 [1988], 25) a partir de então, ou do "tempo como pura expansão de si mesmo" (Rancière 2004 [1988], 57), ou do tempo como "presente perpétuo" (Hartog 2017 [2013], 223) ou "presente dilatado" (Hartog 2013 [2003], 259), torna-se a do presentismo.

Em Hartog, grande parte dos componentes do conceito realista de fim da história são extensamente retrabalhados: fim de um tempo aberto pela Revolução Francesa não simplesmente como marco inicial de um regime moderno, mas como abertura do futuro ou do tempo da promessa (Hartog 2013 [2003], 245; Hartog 2013 [2011], 15), mas, concomitantemente, como esse momento em que "as ilusões se dissiparam" (Hartog 2017 [2013], 222); fim da história como ausência de qualquer fim, como fim de uma figura de racionalidade no interior da qual "o futuro é o *telos*" (Hartog 2012, 52); fim da história como fim da crença na história como "*agens* autoativo" (Koselleck 2013 [1975], 128); fim do "grande objeto da crença da época moderna" (Hartog 2017 [2013], 25); fim da história como "crise da historicidade", como "transformação das nossas relações com o tempo" (Hartog 2017 [2013], 25); a temática da memória, do patrimônio e das comemorações como formas de uma nova experiência do tempo; mas, ao mesmo tempo, o fim da história como o fim das "grandes narrativas" e como explosão da História em "narrativas fragmentárias e provisórias" (Hartog 2017 [2013], 39).

Não se trata, portanto, insisto, da concepção tradicional de fim da história, mas dessa realista de que tratamos acima. Aliás, para deixar clara essa distinção, que muitas vezes pode levar o leitor a se confundir, o próprio François Hartog, desde cedo, insistiu nessa diferença: "Quanto ao regime moderno de historicidade, não poderíamos inscrevê-lo entre estas duas datas simbólicas que são 1789 e 1989? O ano de 1989 poderia marcar o fim desse regime moderno, ou, ao menos, um grande corte em sua história? É necessário esclarecer que essa hipótese não tem, evidentemente, nada a ver com qualquer fim da história" (Hartog 1996 [1995], 131).[8] Ao contrário: a noção de regime de historicidade

[8] A temática do fim é intrínseca ao programa hartoguiano a ponto de ele ter que esclarecer, mais de uma vez, que o seu fim não é aquele da concepção tradicional: "1989 não significa de modo algum o fim da história [...] 1989 significaria antes o fim (ou pelo menos uma nítida quebra) do que denomino o regime moderno de historicidade (Hartog 2003, 10-11); ou ainda: "Em primeiro lugar, àqueles que anunciam ou repetem que a história acabou, é preciso dizer e sobretudo mostrar que não é bem assim. Não, a história não acabou!" (Hartog 2018a, 49).

permite distinguir com clareza esses dois fins, o tradicional e o realista, do qual *Les Lieux de Mémoire*, por exemplo, seriam ao mesmo tempo "uma manifestação" e "uma tentativa de resposta" (Hartog 1996 [1995], 131).

O conceito de regime de historicidade e a hipótese do presentismo não são noções meramente descritivas, como às vezes se sugere. Seria ingênuo, a meu ver, acreditar que elas apenas apresentam objetivamente um estado de coisas ou uma configuração política e teórica. A historicidade dos discursos do fim em que elas se inscrevem remete não apenas a concepções de história, como também de política. O diagnóstico de um François Furet sobre o que seria a história no início dos anos 1990 e que é retomado por Hartog na Introdução de *Regimes de historicidade* remete diretamente a um projeto político-intelectual. Desde o final dos anos 1970, Furet pretendia acabar com a concepção política de Revolução Francesa e sua ilusão fundadora e finalista. "A revolução francesa acabou" era o título da primeira parte de seu *Penser la Révolution Française* (Furet 1978). Quando ele afirmava, na década seguinte, que a ideia de Revolução havia se apagado, que a democracia havia rompido com sua matriz revolucionária e que a exceção francesa terminava, ele não era descritivo, pois julgava o que supostamente seria uma ruptura como algo positivo a ser saudado. Não se deve perder de vista a materialidade dessas palavras e discursos. Declarar o fim (não de algo no passado, como costuma fazer o historiador, mas no presente em que vive o historiador), traçar uma linha no espaço político e dividi-lo em uma ordem temporal cindida entre um antes e um depois, significa agir sobre o modo como se pensa, se percebe e se podem nomear as práticas e classificar os valores nesse espaço; não é apenas separar nele o novo e o velho, recorrendo a uma concepção linear e sucessiva de temporalidade, mas declarar o que é contemporâneo e o que é obsoleto, o que pertence ao nosso tempo e o que remonta a um tempo superado, o que existe e o que deixou de existir como realidade, mas persiste como neurose ou fantasma a ser psicanalisado; no limite, o que deve existir e o que deve deixar de existir na medida em que não corresponde aos novos tempos.

O TEMPO HISTÓRICO EM REINHART KOSELLECK

No início deste ensaio, eu havia afirmado que o programa hartoguiano, de um lado, inscrevia-se em e prolongava os discursos do fim e, de outro, reconfigurava seu quadro teórico na medida em que retomava categorias importantes de Reinhart Koselleck. Acredito ter insistido suficientemente até agora sobre a primeira parte dessa afirmação. Gostaria, doravante, de tratar da sua segunda parte. Ela é importante na medida em que permitirá explorar a concepção de tempo histórico de François Hartog. Interessa-me, sobretudo, analisar como ele se apropria das categorias meta-históricas de espaço de experiência e horizonte de expectativa e, a partir delas, elabora uma teoria sobre o tempo histórico que é central para compreendermos seu programa.

Em "A configuração do conceito moderno de história", a quarta e última parte do verbete *Geschichte, Historie* publicado em 1975, Koselleck não reservou quase nenhum espaço de sua análise à tradição historiográfica alemã do século XIX e aos trabalhos dos historiadores em torno dos quais se forjou uma concepção disciplinar e científica da história. Esses historiadores não aparecem senão para ilustrar um conceito já formado (Koselleck 2013 [1975], 127). A sua configuração teria pouca relação e não teria coincidido com a constituição da nova disciplina universitária. O que se entende: sua análise não estava centrada nos aspectos epistemológicos do conceito de história. O que importava, para

Koselleck, era a reconstituição da determinação transcendental do conceito e, para isso, a historiografia científica teria desempenhado um papel pouco relevante.

Para ele, os filósofos iluministas alemães tiveram um papel central na configuração moderna do conceito de história. Foi por meio deles que se buscou apreender uma "realidade genuína" e complexa, explorar "uma nova forma de experiência de mundo" (Koselleck 2013 [1975], 122) denominada de "História em si" [*Geschichte an sich*], de "a própria História [*Geschichte selbst*] ou de "História como tal" [*Geschichte überhaupt*], quer dizer, de uma história que não mais derivava de um sujeito ou se referia a uma simples sequência de acontecimentos casuais. Tratava-se, portanto, de um "metaconceito", com um certo grau de abstração capaz de reunir sob si "unidades sobrepostas de movimento histórico" (Koselleck 2013 [1975], 121) e que se caracterizava por ser "mais do que a soma temporal de dados individuais" (Koselleck 2013 [1975], 127) e por unificar em "uma relação complexa" "todas as histórias individuais". Toda a pluralidade de "histórias" até então existentes era axializada no singular do vocábulo "História". O importante é que, no quadro dessa exploração, desse esforço de apreensão e conceitualização, "ocorreu a revelação de um tempo que é peculiar à história" (Koselleck 2013 [1975], 126), "de um tempo genuinamente histórico" (Koselleck 2013 [1975], 127) e autônomo em relação ao tempo natural, astronômico e teológico. Essa compreensão do tempo levou "à descoberta da História como autônoma e autoativa" (Koselleck 2013 [1975], 124).

O que importava, para Koselleck, na configuração do conceito moderno de história, era a revelação, a descoberta, a apreensão e autonomização desse tempo. Foi apenas por meio dele que um novo conceito de realidade se forjou: uma nova forma de *realidade* ou uma nova forma de *experiência* denominada de "histórica" pôde se constituir. Concomitantemente à configuração do conceito, "um novo espaço de experiência [*Erfahrungsraum*] da História" pôde ser explorado (Koselleck 2013 [1975], 129). O conceito moderno de história sumariza essa nova experiência. Seria a centralidade da constituição dessa nova experiência, fundamental na análise de Koselleck, que marcaria o programa hartoguiano – talvez a própria recepção francesa do historiador alemão[9] e desenharia mesmo um deslocamento em sua trajetória. Portanto, para que houvesse uma ciência da história no século XIX era preciso, antes, que se constituísse a "realidade histórica" que essa ciência poderia, em seguida, transformar em objeto de sua interrogação. É essa determinação transcendental do conceito que torna possível uma nova forma de conhecimento.

Nesse mesmo ano de 1975, Koselleck voltou a tratar do conceito moderno de história de maneira indireta ao buscar fundar antropologicamente o tempo histórico. Para isso, ele recorreu às metáforas espaciais de "espaço de experiência" e "horizonte de expectativa" – experiência entendida como "passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados" (Koselleck 2006 [1975], 309) e expectativa como "futuro presente, voltado para o ainda-não, para o não experimentado, para o que apenas pode ser previsto" (Koselleck 2006 [1975], 310). Um primeiro esclarecimento importante que se encontra nesse texto diz respeito ao seu desinteresse pela análise epistemológica na configuração daquele conceito. Foi "sob a égide da elaboração científica" (Koselleck 2006 [1975], 308), durante o século XIX, que se passou a identificar como histórico apenas o tempo pretérito. Ao mesmo tempo, essa era

[9] Em 1997, foi publicada em francês uma coletânea contendo sete textos do historiador alemão – entre os quais a parte escrita por ele do verbete *Geschichte, Historie* – sob o título *L'expérience de l'histoire* (Koselleck 1997).

a razão de sua análise no verbete se concentrar no Iluminismo alemão, pois teria sido na época da configuração do conceito e da afirmação da teoria da história que se "descobrira" a história por meio da revelação de um tempo que lhe era próprio. Ora, esse tempo era, então, entendido como uma unidade que recobria e interligava passado, presente e futuro, que indicava uma ligação e uma vinculação "secreta" entre passado e futuro. Daí que ele elegesse experiência e expectativa como as categorias mais apropriadas para tratar o tempo histórico, "pois são constitutivas, ao mesmo tempo, da história e de seu conhecimento, e certamente o fazem mostrando e produzindo a relação interna entre passado e futuro, hoje e amanhã" (Koselleck 2006 [1975], 308). Segundo Koselleck, o tempo histórico seria sempre resultante da "tensão" entre experiência e expectativa.

Uma segunda questão importante é que Koselleck, a partir dessa definição de tempo histórico, caracterizava o modo específico de tensão entre experiência e expectativa que teria suscitado o tempo histórico moderno. "Minha tese afirma que na era moderna a diferença entre experiência e expectativa aumenta progressivamente, ou melhor, só se pode conceber a modernidade como um tempo novo a partir do momento em que as expectativas passam a distanciar-se cada vez mais das experiências feitas até então" (Koselleck 2006 [1975], 314). Ele ilustrava sua tese a partir do caso do mundo dos camponeses e artesãos anterior à Revolução Industrial, no qual as expectativas eram sustentadas pelas experiências dos antepassados, na medida em que as inovações técnicas, por exemplo, impunham-se tão lentamente que não "provocavam uma ruptura na vida" (Koselleck 2006 [1975], 314), não alteravam fundamentalmente a experiência anterior transmitida geracionalmente. Não havia aí afastamento entre essas duas categorias. Com a modernidade e com as transformações dos processos técnicos, teria se instaurado um afastamento entre experiência e expectativa, um distanciamento cada vez maior entre o presente e as experiências anteriores – a Revolução Francesa teria sido o acontecimento que melhor traduziu essa experiência de ruptura, de separação violenta entre passado e futuro (Koselleck 2013 [1975], 202). É nesse afastamento que teria se configurado a forma moderna do tempo histórico que iria se materializar no conceito de progresso. "Não apenas o fosso entre o passado e o futuro aumenta; a diferença entre experiência e expectativa é sempre superada" (Koselleck 2006 [1975], 322). O indicador desse afastamento se estabilizaria no conceito de aceleração, que passou a traduzir a experiência e a sensação de que as mudanças, a partir de então, eram contínuas. Por essa razão, "na modernidade, a diferença entre experiência e expectativa não para de crescer"; ela "só pode ser concebida como um novo tempo depois que as expectativas se distanciaram de todas as experiências anteriores" (Koselleck 2006 [1975], 322). Para Koselleck, isso teve implicações fundamentais nos modos de orientação dos conceitos políticos e sociais, que teriam deixado de se guiar pelas experiências passadas e passaram a se orientar pelas expectativas futuras.

AS EXPERIÊNCIAS DO TEMPO

François Hartog partiu desse pressuposto teórico sobre o tempo histórico e sobre a configuração específica do que denominou de regime moderno de historicidade. Uma primeira consequência disso foi, ao longo da década de 1990, uma virada transcendental em sua trajetória de análise historiográfica.[10] Hartog se explicou mais de uma vez sobre a proveniência antropológica e sobre sua dívida para com Claude Lévi-Strauss e Marshall Sallins na definição original do conceito de regime de historicidade. Mas quando ele empregava essa expressão na década de 1980, ele se referia sobretudo a maneiras diferentes de compreender, conceber ou "caracterizar a história" (Hartog 1983, 1256). Haveria, assim, um "regime de historicidade dessas ilhas" do Pacífico que Sahlins havia estudado ou "um modo específico de historicidade" que poderia ser denominado de heroico. Era preciso, na esteira da antropologia estrutural, relativizar a própria ideia de história e reconhecer que "cada ordem cultural tem sua própria historicidade" (Hartog 1983, 1258), quer dizer, sua maneira de tratar o passado, seu modo de se relacionar com seu passado.

Um regime de historicidade podia, da mesma forma, dizer respeito às diferentes formas da história como saber. Desde ao menos seu estudo sobre Heródoto e sobre a constituição da história como gênero, Hartog situava parte de seu projeto na esteira das histórias do saber escritas por Michel Foucault na década de 1960, particularmente na de *O nascimento da clínica* por meio de "uma arqueologia do olhar do historiador" (Hartog 1999 [1980], 39). O problema do olhar, da relação entre o visível e o invisível, e da evidência da história que se torna possível a partir dele podiam ser formuladas nesses termos. Em 1986, ele afirmava que no interior de uma história geral da visão, "um capítulo poderia ser consagrado a uma arqueologia do olhar historiador que identificasse, a partir do olho e de seu lugar, os diversos regimes de historicidade que, da Antiguidade a nossos dias, prevaleceram" (Hartog, 1986, 55). Ele listava, então, esses diferentes regimes, que iam da autópsia tucidiidiana até a mais recente "inclusão do observador na sua observação", passando por suas diferentes formas ao longo de mais dois milênios. Um regime de historicidade permitiria, a partir de uma análise das partilhas entre o visível e o invisível, reconstituir as diferentes formas do saber da história. Essa noção, portanto, dizia respeito à história do saber, o que permitia aproximar esse conceito de uma epistemologia da história. É possível que seu contato com o trabalho de Reinhart Koselleck o tenha deslocado desse caminho arqueo-epistemológico e marcado uma virada transcendental em sua trajetória de análise sobre a história da história – e tal contato teria por consequência restringir a até então abrangente definição de regime de historicidade. Não eram mais as concepções de história, as diferentes maneiras de as diversas culturas relacionarem-se com o passado ou o saber da história e os princípios de sua construção que ele buscava definir por meio desse

[10] Para François Hartog, a partir do século XIX, como resultado da objetivação do passado e da epistemologização do conhecimento histórico, os historiadores acabaram por reduzir o tempo histórico ao tempo pretérito e a transformá-lo em mero instrumento taxionômico por meio da cronologia. Por essa razão, ele se tornou o "impensado da história", afirmação de Michel de Certeau que ele costuma citar para ilustrar o problema e para defender uma mudança de perspectiva (Hartog 2013 [2003], 19; Hartog 2022, 10). Ele também não deixou de insistir, por essa mesma razão e não sem importantes consequências para sua interpretação, que uma abordagem epistemológica deveria dar lugar a uma compreensão antropológica do tempo.

conceito, mas as experiências do tempo.[11] E o estudo das experiências do tempo precede as análises das formas do saber e do conhecimento.

A noção de experiência do tempo tornou-se central em Hartog. Ela se associa a e articula toda uma série de noções importantes em sua teoria, como aquela, fundamental, de ordem do tempo. Para ele, uma "experiência do tempo" se constitui a partir do modo como, em uma sociedade, estabelecem-se as relações entre as categorias de passado, presente e futuro. Já a "ordem que o tempo" vem ou pode vir a assumir varia de acordo com a predominância de uma delas, em determinado momento, sobre as outras. De acordo com a categoria "que venha a dominar [...], é bem claro, com efeito, que a ordem do tempo que daí decorrerá não é a mesma" (Hartog 2012, 51). Por meio do conceito de "regime de historicidade", Hartog pretende explicitar certa ordem do tempo. Não se trata de "ordem do tempo" tal como os antigos entendiam essa noção, como expressão de uma justiça, da correção ou da reparação de uma injustiça que se realizaria no tempo (Hartog 2013 [2003], 17), mas no sentido que Michel Foucault atribuía a essa expressão ao falar em "ordem do discurso": não simplesmente de uma organização lógica do discurso, mas num sentido prescritivo de um conjunto de regras de sua produção, de um sistema de controle e limitação do discurso (Foucault 1971). Um regime de historicidade exprime uma ordem do tempo, um conjunto de regras que governam e regem nossa experiência do tempo: "um regime governa, regulando de forma mais ou menos imperiosa ou direta uma certa relação com o tempo; [...] podemos vê-lo como uma espécie de diretor [*régisseur*]: o diretor do tempo no drama sempre repetido da história" (Hartog 2022, 37).

Ao mesmo tempo, a noção de regime não deve ser vista como exclusivamente restritiva e deve dar lugar a alguma flexibilidade e ao jogo, como quando se fala em "regime alimentar". Voltarei mais à frente a essa noção, pois penso que seu sentido não se esgote nessa definição elementar nem que ela se reduza a simples ferramenta heurística.[12]

[11] Esse texto de 1986 seria retomado mais tarde em *Evidências da história*. Não deixa de ser interessante observar que Hartog, nessa nova versão do artigo, tenha corrigido "regimes de historicidade" para "regimes historiográficos" (Hartog 2011 [2005], 143), indicando seu claro deslocamento em relação a essa posição inicial: uma coisa é a experiência, outra é o saber. Deslocamento não quer dizer abandono, como a própria publicação de *Evidências da história* testemunharia. Entre 1983 e 2003, o conceito de "regimes de historicidade" conheceu uma série de transformações, adições, subtrações, reduções e redefinições. Fernando Nicolazzi (2019) buscou reconstituir o percurso intelectual do historiador francês e situar esse conceito em seu interior. Maria Inês Mudrovcic (2021) redigiu um rigoroso e bem documentado verbete sobre esse conceito no qual, além de reconstituir sua história e analisar suas transformações, procurou mapear seus efeitos na historiografia francesa e de língua inglesa e definir seu estatuto na teoria da história contemporânea e nas reflexões sobre o tempo. Norma Durán (2024) procurou recentemente reconstituir toda a trajetória intelectual do historiador francês.

[12] É o que também pensa Maria Inês Mudrovcic. Para ela, o conceito de regime de historicidade deixou de se restringir a uma simples ferramenta metodológica e adquiriu contornos ontológicos a partir do momento em que Hartog definiu nossa época como presentista, como um período de transição entre dois regimes (Mudrovcic 2021, 7). Entretanto, o que me importa aqui é mostrar como esse conceito hartoguiano se integra a uma tentativa de formular uma saída para o fim da história.

O Abismo

O que está em questão com a "crise da história" é a própria experiência do tempo. Sabemos como, para o Koselleck leitor de Heidegger, a historicidade ou temporalidade do ser decorria dessa interrelação entre passado, presente e futuro. Há, portanto, um problema ontológico de fundo no programa hartoguiano. Se para Koselleck a experiência moderna do tempo se constituiu a partir de um afastamento cada vez maior, a partir da segunda metade do século XVIII, entre espaço de experiência e horizonte de expectativa, para Hartog, a experiência contemporânea do tempo resulta de um afastamento radical que conduziu a uma ruptura entre essas instâncias. O que explica o "presentismo" é uma ruptura entre espaço de experiência e horizonte de expectativa, uma separação violenta entre passado e futuro que Hartog procurou ilustrar com a metáfora teológica – que ele ajudou a difundir como forma de caracterização de nosso tempo – de "abismo" (Hartog 2013 [2003], 20).[13]

Se até então havia uma separação entre essas instâncias, uma permanente tensão entre ambas, elas se encontravam, entretanto, interligadas pela História entendida como processo, evolução, continuidade, progresso. A História era a "intermediária entre o passado e o futuro" (Hartog 2017 [2013], 12), a ponte que recobria a brecha (o *gap* arendtiano) entre passado e futuro, "uma maneira de designar a articulação das duas categorias do passado e do futuro, o nome moderno de sua sempre enigmática relação" (Hartog 2017 [2013], 26). Para Hartog, esse liame se rompeu. Toda uma série de imagens são empregadas para indicar essa ruptura e todas elas remetem à ideia de regime de historicidade como uma estrutura homogênea, sólida e estável que aos poucos foi sendo fissurada até o limite da ruína e da fragmentação: "rasgadura do tempo", "quebras", "falhas profundas" (no sentido geológico), "rachaduras do tempo", "fendas" e, a mais importante, "brechas".

Daí a hipérbole abissal. Há um abismo separando o presente do passado e do futuro e não há mais ligação, passagem ou ponte capazes de religá-los entre si; um abismo escavado, aberto por essa fenda que introduziu uma descontinuidade na ordem do tempo e que acaba por isolar o presente sobre si mesmo, com profundas consequências antropológicas. O homem da teoria presentista hartoguiana olha para trás e não vê mais o passado; volta seu olhar para frente e não vê mais o futuro: o presente é o seu único horizonte, ele vive em um presente permanente. Ao se virar para ambas as direções, ele vê apenas

[13] Em seus textos mais recentes, Hartog deixa bem exposta a "ferida originária" (2022, 63) que teria adoecido o tempo da história: Auschwitz. A política nazista de extermínio do povo judeu acabou por parar o tempo, produzir um tempo que não passa. Em seguida, o estruturalismo teria correspondido a uma época da história intelectual francesa em que "encarar o que aconteceu entre 1939 e 1945 era difícil, até mesmo impossível" (Hartog 2022, 23). Era preciso olhar para frente e dar as costas à história. Valorizando as longas durações, Fernand Braudel pôde evitar o passado então recente e se demitir de refletir sobre as responsabilidades dos homens na história. Na filosofia, na antropologia, na linguística e na psicanálise, os sistemas passavam a interessar os pesquisadores, enquanto "o sujeito se apagava" e "Michel Foucault anunciava a morte do homem" (Hartog 2020, 274). Se a política nazista de extermínio negou "aos humanos sua humanidade" (Hartog 2022, 63), o estruturalismo teria eliminado o sentimento de que a história decorria da ação humana. Donde a crítica a Claude Lévi-Strauss desde *Regimes de historicidade*: o abandono do evolucionismo e a crítica às concepções funcionalistas teriam equivalido a uma destituição ou a um rebaixamento do tempo que seria de "ordem ética" (Hartog 2020, 274). O fim da história corresponde à época de dissolução do homem e de aniquilamento de sua humanidade.

um abismo;[14] "não sabemos mais o que fazer do passado, visto que nem mesmo mais o vemos, e não sabemos mais o que fazer do porvir, pois também não mais o vemos" (Hartog 2018a, 71). A história perdeu sua evidência (Hartog 2017, 13), sua eficácia, sua capacidade de fazer ver o invisível, fazer ver além do limite do visível e fazer ver esses liames secretos que produziam o tempo histórico. Daí que ele associe a condição do homem presentista à perda da visão ("cegueira") e a um distúrbio visual que dificulta sua capacidade de ver de longe ("miopia") (Hartog 2022, 97; 100).[15]

Com esse abismo que se abriu entre o presente e o passado e o futuro, a disposição do visível, do dizível e do audível se alterou radicalmente. As palavras da história foram substituídas pelas "palavras do presente", toda uma rede lexical e um conjunto de "palavras mestras" que se "impuseram como senhas do tempo" presente: memória, comemoração, patrimônio, identidade, crime contra a humanidade (Hartog 2017 [2013], 39). Nesse espaço, o historiador foi substituído por um conjunto de "atores do presente": "o jornalista, o juiz, a testemunha, o perito, a vítima" (Hartog 2017 [2013], 47). É essa clausura no presente o que explica, para Hartog, as ondas memoriais: só há memória no presente, pois o passado só se diz no presente pela força de evocação da recordação; daí a valorização do patrimônio, o correlato material da memória; daí a importância da testemunha, que faz surgir o passado no presente. O passado só se diz no presente dessa forma; ele não possui mais força inteligível para falar por si próprio.

Isso explica que seja sobretudo no sentido da audição que insista a antropologia hartoguiana. A História não diz mais nada ao homem, pois as palavras do passado não chegam mais até ele; ela não apenas está "se afastando" dele, como "se calando em um passado, em uma noção ultrapassada, caduca" (Hartog 2017 [2013], 25); ela "falhou, silenciou-se" (Hartog 2017 [2013], 42). O passado e o futuro não dizem mais nada ao homem do presentismo hartoguiano: "uma tradição se cala" (Hartog 2017 [2013], 25). Sua insistência no mutismo da História é interessante por revelar a referência aí em jogo.

A revolução científica do século XVII implicou a destruição do Cosmos antigo e medieval e uma nova concepção aberta e infinita de mundo. Deus foi destronado e exilado deste mundo. Ele deixou de falar nele, de murmurar nele, como se o mundo até então fosse Sua prosa a ser decifrada, e de se manifestar nele por meio da natureza. Ao mesmo tempo, o homem deixou de ser o centro do Universo e perdeu sua posição privilegiada no interior do Cosmos. No século XVII, o homem se vê diante de um mundo mudo e desprovido de sentido (um mundo puramente matemático e geométrico). A obra de Pascal foi uma reação a essa mudança (Koyré 2015 [1934], 24). Nos seus *Pensamentos*, um incrédulo Pascal falou da situação trágica do homem diante "desses dois abismos do infinito e do nada". O que o assustava era "o silêncio eterno desses espaços infinitos" (Pascal 1973, 95). Em Pascal, o silêncio de Deus e a perda de sentido do mundo conduziam a uma atitude niilista e desesperada (Koyré 1973 [1957],

[14] E a situação torna-se ainda mais dramática na medida em que esse homem, com a emergência da crise climática, mergulha no "sombrio abismo do tempo" da história da Terra (Hartog 2020, 206), em uma condição abismal generalizada decorrente do Antropoceno, no qual o horizonte se torna catastrófico, lembrando o abismo como profundeza infernal que se encontra no *Apocalipse* de São João. O futuro se torna uma ameaça.

[15] O tema do olhar pode apresentar variações: "Então, o espírito não olha nem para frente, nem para trás. Só o presente é nosso prazer': basta ouvir mais uma vez esses versos do Segundo Fausto para perceber que esse presentismo não é mais nosso. Nós, ao contrário, não paramos de olhar para frente e para trás, mas sem sair do presente do qual fizemos nosso único horizonte" (Hartog 2013 [2003], 259).

65); em Hartog, o silêncio da História e a perda de seu sentido conduzem a uma atitude niilista e resignada de um homem incrédulo e desiludido que não consegue mais se orientar no mundo.[16] Ele não crê mais em História e, portanto, não acredita mais que seja possível fazê-la (Hartog 2017 [2013], 16).

TERATOCRONIA OU A QUEBRA DO TEMPO

Sem o fio de Ariadne, ele perdeu a direção. Hartog não deixou de explorar uma série de noções (de matriz teológica, destaque-se) que querem dizer "continuidade temporal" e que teriam se perdido no abismo do tempo, tais como transmissão, aliança, ligação ou testamento, e que seriam fundamentais para a interconexão entre passado e futuro. Talvez a mais conhecida delas seja a que ele retomou de René Char (via Hannah Arendt), tendo-a explorado mais de uma vez: "nossa herança não é precedida de nenhum *testamento*" (Hartog 2013 [2003], 22; Hartog 2021a, 127-133). Para Hartog, nesse aforismo do poeta francês, encontrava-se o sintoma dessa disjunção entre passado e futuro que teria marcado o dia posterior ao fim da II Guerra Mundial; não era mais possível dar um passado ao futuro, atá-los num tempo chamado de histórico. Não havia mais "transmissão".[17] O passado deixou de dizer ao homem do "presentismo" hartoguiano de onde ele vinha e o futuro deixou de lhe apontar o caminho a seguir. Doravante, ele encontra-se encapsulado no presente, em um tempo fechado sobre si mesmo. Hartog fala mesmo em "bolha presentista" (2022a, 94; 2022b, 297), em "jaula presentista" (2022, 106) e ainda em "jaula de ferro [...] com barras presentistas" (2010, 29).

Essa desorientação, para Hartog, é sintoma de uma crise de historicidade, de um problema profundo nas interrelações entre passado, presente e futuro. O homem do "presentismo" hartoguiano se encontra numa posição análoga, mas muito mais dramática, à de Ulisses no momento de seu "encontro com a historicidade" (Hartog 2013 [2003], 79). No banquete oferecido pelo rei Alcino, diante do bardo dos feácios que conta o episódio do Cavalo de Tróia, Ulisses pôs-se a chorar. Entre o esfarrapado Ulisses que ouve o aedo e o guerreiro e herói que ele havia sido uma década antes, não há nenhuma ligação, apenas essa distância que passaria a se chamar de história a partir do final do século XVIII; na ausência de palavras, abriu-se um fosso que ele é incapaz de recobrir; é a "experiência de uma distância de si consigo" que Ulisses não consegue exprimir senão por meio das lágrimas como dor da historicidade. Ora, a situação contemporânea é ainda mais dramática, porque o distanciamento se rompeu sem que a dor da historicidade comova a quem quer que seja. Resta apenas a resignação e a desorientação existencial. A mudez e o exílio da história não produzem mais espanto: "E o silêncio, menos desses espaços indefinidos que desses tempos indefinidos, não assustaria mais ninguém" (cf. Hartog 2020, 328).

[16] Hartog mobiliza a figura do abismo a partir de referências diversas. Inicialmente, ele a retomava de Valéry; mais recentemente, de Buffon, da Bíblia e, sobretudo, de Pascal. O que importa, a meu ver, é o que a mobilização dessa metáfora permite desenvolver de seu argumento e de sua concepção sobre a ruptura entre as três dimensões do tempo.

[17] Para uma interpretação histórica do aforismo de René Char e dos próprios *Feuillets d'Hypnos*, cf. Paul Veyne (1990, 207-208).

É por essa razão que tendo a discordar da ideia de que em Hartog se trate *apenas* de uma espécie de filosofia dos entrelugares. Não há dúvidas de que o problema do entrelugar, do espaço e do tempo entre dois, é central em seu pensamento e atravessa as suas mais diferentes pesquisas, quase que dando a elas uma unidade e uma coerência. É possível inclusive que seu interesse pelas noções de espaço de experiência e horizonte de expectativa advenha do caráter entre dois tempos dessas metacategorias. É mesmo possível que suas reflexões sobre a história (entendida como intermediária entre passado e futuro, como ligação e entrecruzamento entre passado e futuro) não sejam senão decorrentes dessa preocupação de fundo em compreender e definir a lógica temporal do entrelugar, como se a história fosse o entrelugar de todos os entrelugares. Mas, ao procurar fundar sua teoria do "presentismo" nessa ruptura radical, rompe-se, a meu ver, com o argumento do entrelaçamento. A brecha entre o passado e o futuro de Arendt, o afastamento ou um tempo entre dois tempos, assume em Hartog nova feição, de uma "quebra [*brisure*] do tempo" (Hartog 2013 [2003], 21 [23]). Para que haja o entrelugar, seja nas fronteiras culturais da Antiguidade, seja entre as duas margens do tempo em que se movia um Tocqueville, é preciso que haja passagem. Diante do abismo, não há passagem possível.

Assim, acredito que o regime presentista hartoguiano seja muito mais do que apenas uma nova ordem do tempo que teria substituído, numa lógica linear e sucessiva, o regime moderno que, por sua vez, havia anteriormente ocupado o lugar do regime cristão de historicidade. Como vimos acima, para nosso autor, uma ordem do tempo, em um determinado momento, diz respeito à predominância de uma das três metacategorias temporais. Na ordem moderna do tempo predominava o futuro, ao passo que na ordem exemplar era o passado que prevalecia. Mas em ambos os casos, tratava-se de uma preponderância no quadro de interrelações entre as três categorias. Ora, no regime presentista, tal como ele o apresenta, não se trata de uma simples preponderância, pois o presente teria rompido com o passado e futuro. Insisto na imagem do abismo que ele empregou para traduzir esse sentimento do tempo. O homem presentista não anda à beira da falésia, mas à beira do abismo e da catástrofe. Hartog costuma citar outro aforismo de René Char para ilustrar a perda da transmissão da experiência: "Vagamos junto a bordas de poços dos quais se retirou o fundo" (Hartog 2021a, 131). Do ponto de vista conceitual, isso significaria uma crise profunda da historicidade, da ordem do tempo e da própria produção do tempo histórico. O "presentismo" diria respeito a "uma distância que se tornou máxima entre o campo de experiência e o horizonte da expectativa, até o limite da ruptura. De modo que a produção do tempo histórico parece estar suspensa" (Hartog 2013 [2003], 39): "a ordem do tempo foi posta em questão" (Hartog 2013 [2003], 19). Nesse sentido, o "presentismo" não revelaria uma nova ordem do tempo, mas antes uma desordem do tempo.

Isso explica por que, na conclusão de *Regimes de historicidade*, François Hartog fala em "um presente monstro" (Hartog 2013 [2003], 259) para caracterizar o tempo atual. A ordem se opõe à desordem como o uniforme e o contínuo se opõem ao múltiplo e ao descontínuo. Hartog associa a desordem do tempo às desordens da vida. Ele "normaliza" a ordem do tempo – ele fala da noção de "urgência" como uma "patologia do tempo contemporâneo" (2020, 331), de um tempo, portanto, adoecido.[18] Com François Hartog, a teoria da

[18] O tempo está doente; ele não corre mais; deixou de fluir naturalmente em sua continuidade; ele é incapaz de transmitir o passado ao futuro; incapaz de ser o portador das palavras da história e de falar aos homens do presente; a duração fragmentou-se em instantes descontínuos. Lorenz

história é inscrita no ramo das *teratocronias*. "A existência de monstros põe em questão a vida quanto ao poder que ela tem de nos ensinar a ordem", escreveu Georges Canguilhem (1992 [1962], 171). Para Hartog, uma teratocronia põe em questão o conceito de história quanto ao poder que ele tem de nos ensinar as ordens do tempo. Inicialmente jurídico, o conceito de monstro remete fundamentalmente a uma violação da lei (jurídica ou natural), a uma infração da ordem das coisas. Um monstro, portanto, em sua própria existência, revela uma norma, seus contornos e sua exterioridade. O "presentismo", para Hartog, diz respeito a uma desordem do tempo, a uma ruptura com o que supostamente seria sua ordem regular. Por isso ele fala, nesse mesmo sentido, de "entropia" (Hartog 2013 [2003], 34), quer dizer, de uma desordem do sistema, de uma desagregação que o levaria a um colapso, no limite, ao caos.[19]

O FIM DA HISTÓRIA COMO FIM DO CONCEITO DE HISTÓRIA

Como tentei mostrar mais acima, para o historiador francês, o tempo histórico não diz respeito ao passado. Foi a lição que ele retomou de Koselleck e procurou modular no interior de seu programa teórico. A conclusão de *Regimes de historicidade*, embora muitas vezes formulada na forma condicional ou apresentada como hipótese a ser considerada, deixava pouca dúvida a esse respeito. No interior do "presentismo", "não há mais nem passado, nem futuro, nem tempo histórico" (Hartog 2013 [2003], 260). Essa foi a maneira por meio da qual ele traduziu e reformulou conceitual e teoricamente a temática do fim da história de que tratei no início deste ensaio. Para que haja história, é preciso que haja um tempo propriamente histórico, quer dizer, uma realidade histórica, uma forma de experiência fundada em um modo de interrelação entre as metacategorias do tempo. O fim da história, em Hartog, é o fim da produção desse tempo ou dessa experiência; é o que explica o sentimento que ele descreve de que o tempo tenha parado (Hartog 2017 [2013], 239), de que o passado já não passe mais (Hartog 2017 [2013], 40).

Nessa definição do colapso do regime moderno de historicidade ecoa nitidamente um fundo filosófico que remonta às grandes discussões sobre as filosofias do tempo na França do século XX. A filosofia hegeliana, que marcaria de maneira profunda a cultura intelectual francesa a partir da década de 1950, foi ali introduzida no entreguerras basicamente como uma filosofia do tempo. "A filosofia de Hegel bem parece, nas suas intuições profundas, ter sido uma filosofia do tempo", escrevia Alexandre Koyré, um dos principais responsáveis por essa introdução, em 1934 (Koyré 1971 [1934], 163).[20] E a categoria fundamental dessa filosofia "não é a lembrança; é a espera, é o anúncio, é a promessa" (Koyré 1971 [1934], 160). Koyré não apenas temporalizou a filosofia hegeliana, mas mostrou como havia nela uma aporia entre a afirmação do caráter dialético do tempo e a do fim da história (Salomon 2023). Se o futuro é a fonte

chama a atenção, de passagem, para essa ideia de um tempo adoecido em Hartog (Lorenz 2019, 6).

[19] Recorde-se que Abismo é um termo que se origina da palavra latina *Abyssus*, que originalmente designava o caos primitivo.

[20] Hoje não é mais preciso lembrar da importância de dois imigrantes russos, Alexandre Koyré e, em seguida, Alexandre Kojève, na introdução do pensamento hegeliano na França (Bellantone 2011, 198). Mas eles não vinham diretamente da Rússia. O Hegel francês foi extremamente marcado pelos anos de formação de ambos na Alemanha, particularmente por sua leitura de Husserl e de Heidegger. No caso de Kojève ainda seria preciso acrescentar uma certa concepção escatológica da história que marcava, então, o pensamento russo.

da história, se o tempo e a história se constroem a partir do porvir, a história é eternamente inacabada e aberta. Se há uma "oclusão do futuro" (Hartog 2017 [2013], 25), se há um fechamento do porvir, isso quer dizer que há um estancamento da história e do tempo. Se o futuro não tem mais futuro, se o tempo e a história não têm mais sua fonte – e dialeticamente é apenas o futuro que pode transformar o presente em passado –, se o tempo perdeu a fonte que o alimentava, é porque a história terminou, porque o tempo foi estancado e alcançou seu fim. Isso porque o presente não pode ser a fonte do tempo simplesmente porque o presente, sem futuro, é destemporalizado. A discussão sobre a oclusão do futuro guarda uma história relativamente recente na França. Entretanto, poder-se-ia dizer que em Hartog trata-se apenas do regime moderno de historicidade. Quando ele fala em oclusão do futuro e defende que não há mais tempo histórico, ele estaria se referindo apenas à experiência moderna do tempo.[21]

Mas não é isso o que se lê na conclusão de *Crer em história* que é, a esse respeito, bastante eloquente e inequívoca. No livro em que Hartog apresentou a hipótese do "presentismo", ele deixava claro que se referia apenas ao tempo moderno. Em seu livro de 2013, ele abandonou o tom hipotético em favor de um estilo assertivo; não apenas reafirmou a hipótese de 2003, como a extrapolou, algo que ele já havia feito no prefácio da nova edição de *Regimes de historicidade* de 2011. O título dessa conclusão é bastante sintomático: "O nome e o conceito de história". Ele abandona aí "regime de historicidade" ou "regime moderno de historicidade" para falar do "nome" (o que nos faz lembrar de suas pesquisas sobre Heródoto)[22] e do "conceito de história" (retomando claramente a terminologia koselleckiana).

> História é, no fundo, esse nome vindo de longe que foi eleito para reunir e manter juntas essas três dimensões do passado, do presente e do futuro [...] Uma vez lançado, com Heródoto, o nome pegou e não parou de ser retomado, corrigido, modificado, amplificado, louvado, elogiado, ridicularizado, denegrido, recusado etc., mas sempre permaneceu presente: imediatamente disponível. Hoje, contudo, *Mnemosine* suplantou *Clio*, pelo menos no espaço público (Hartog 2017 [2013], 227).[23]

O fim da história não corresponde apenas ao fim de um regime de historicidade, mas ao do próprio conceito de história: desse nome antigo eleito com a função de interligar as três dimensões do tempo. Se ele fala aí do conceito de história, é porque quer insistir no seu aspecto mais geral e nas formas de experiência que as diferentes maneiras de interrelação entre as três dimensões do tempo puderam, desde a Antiguidade, configurar.[24] Não foi à toa que mais

[21] É preciso admitir que, muitas vezes, é difícil reconhecer com precisão de que tempo ele fala quando se refere ao tempo histórico, se ao tempo moderno ou ao tempo histórico-antropológico.

[22] Ele falou no "velho Heródoto", no "nome de Heródoto" e na história como sendo "essa figura longínqua, postada na orla da história" (1999 [1980], 31), mas igualmente sobre "minhas reflexões sobre o velho nome de história desde que Heródoto o lançou" (2018b, 276).

[23] François Hartog retoma essa passagem em um artigo publicado em 2016 (Hartog 2016, 174).

[24] O que estava em jogo aí era a própria vida da história e isso dependeria apenas da "capacidade de nossas sociedades de articular de novo as categorias do passado, do presente e do futuro" (Hartog 2017 [2013], 231). Não deixa de ser interessante observar as imagens mobilizadas por Hartog para tratar disso. Quando ele pensa na desarticulação dessas instâncias ou na necessidade de rearticulá-las para dar um nova vida à história, imediatamente lhe vem à cabeça imagens oriundas do maquinismo da modernidade industrial do século XIX: ele fala na "mecânica" do regime moderno de historicidade que teria "emperrado" (2017 [2013], 41), regime

recentemente ele tenha se perguntado se com o presentismo não "teríamos entrado num mundo depois da História e em uma pós-História" (2021a, 314). Nos títulos dos seus artigos mais recentes, a pergunta não é mais sobre o fim de um regime de historicidade, mas sobre "O desaparecimento da história?" – e a interrogação no final da sentença parece apenas uma formalidade retórica (Hartog 2021b).

Se não há mais a história, se não há mais o conceito de história, se a realidade histórica e, com ela, a experiência história foram postas em xeque, o que há, então? Foram essas as questões que se colocaram a Hartog após a conclusão de *Crer em História*, que o acompanharam a partir de então e que podem nos ajudar a entender por que o trabalho de fôlego que ele publicaria em seguida não se restringiria a uma apresentação da gênese e da estrutura do regime cristão de historicidade. O homem presentista não possui mais a história, resta-lhe apenas *Chronos*. Cronos é "o tempo ordinário" (2020, 18), é o tempo que passa e que se mede, a sucessão empírica do tempo, a sequência desencadeada do ontem, do hoje e do amanhã; é o tempo que resta ao homem presentista: a realidade empírica e a experiência empírica do tempo; é o meu tempo que não se conecta ao seu tempo; é o tempo vivido ordinariamente quando nos encontramos em um "presente indedutível" (2020, 10-16), quer dizer, um presente autorreferente, que não pode mais ser deduzido nem do passado, nem do futuro, um tempo que não decorre do passado e que não aponta necessariamente para um futuro. Não há uma articulação dos tempos que se chamaria de história, mas o tempo em sua realidade própria, desprovido de qualquer conteúdo ou significado imanente, despido das ilusões e aparências anacrônicas.

Seria preciso refletir sobre a razão que o obrigou a passar da história ao tempo e a seguir ao encontro de cronos – e mesmo de reinterpretar sua própria trajetória como um longo caminho ao encontro de cronos. Sem dúvida, ele se deu conta de que para compreender a concepção moderna e a presentista de história era preciso reconstituir a estrutura do regime cristão de historicidade à qual ele havia até então dado pouca atenção. Mas, ao mesmo tempo, ao tratar o "presentismo" como a era do vazio da história, Hartog corria o risco de apresentar uma época simplesmente desantropologizada, um tempo no qual não haveria mais espaço para o homem. Isso porque o "presentismo" hartoguiano guarda inúmeras semelhanças com a perpetuidade do tempo teológico: o tempo parado, estancado e que não passa; "a estagnação de um presente perpétuo" (Hartog 2012, 59); o tempo imóvel, desacontecimentalizado, em que nada muda etc. Ora, sabemos que o tempo em que nada mais acontece, que nada mais muda,

esse que ele também denomina de "o carvão da locomotiva da História" (2017 [2013], 223); da "locomotiva da História [que] não anda mais a todo vapor" (2017 [2013], 228); do "carvão da locomotiva do 'trem da História'" (2018, 57); em "descarrilhamentos" da história (Hartog 2017 [2013], 226); de que "a História era o motor de todo o processo histórico" (2021a, 93); de que o "progresso é a finalidade e o motor" do regime moderno (2012, 53); do regime de historicidade como "uma maneira de engrenar as categorias de passado, de presente e de futuro" (2022, 38; 2013 [2003), 11); de que "uma sociedade tem necessidade de um motor de três tempos. E uma história futura também" (2018a, 77). Ele assimila a história ou um regime de historicidade a uma máquina, a um motor, a um mecanismo que dispõe de uma engrenagem que articularia as três instâncias do tempo. A imaginação histórica hartoguiana parece ser determinada por essas metáforas maquínicas e mecânicas – e ele tem consciência de que se trata de metáforas oriundas do século XIX (Hartog 2012, 54), embora não se questione sobre como elas poderiam fazer a história "funcionar" novamente. E se costuma recusar o rótulo de nostálgico em relação a esse tempo, ele não esconde o fato de que o regime moderno correspondeu "à idade de ouro da temporalização" da história (2012, 53). Mais importante: essas são imagens do tempo unívoco, da história no singular.

em que tudo permanece sempre idêntico a si mesmo, é exatamente o oposto do tempo, é a supressão do tempo, é a eternidade. Se o presente é a fonte do tempo de um regime de historicidade, pode-se admitir que esse regime não seja apenas destemporalizado, mas corra o risco de, no limite, tornar-se intemporal. Nesse tempo, não haveria lugar para o homem.

Era preciso, portanto, definir um nível mais elementar e mesmo mais amplo para falar desse tempo. Isso permite a Hartog se referir a uma experiência do tempo mais básica do que aquela que ele valorizava com a noção de regime de historicidade e que, a meu ver, o conduziu ao impasse do fim da história que vimos há pouco. Falar em cronos é simplesmente lembrar do homem, desde sempre, encarando o tempo e sua própria condição. Entretanto, para não abandonar Koselleck e retornar a Heidegger, é possível falar nas "épocas do tempo" (Hartog 2020, 10-11). Da mesma forma, cronos permite falar de um tempo que existe independentemente do homem e de um tempo que não é necessariamente humano, mas que sempre foi objeto de disputa dos diferentes grupos sociais que buscaram apreendê-lo, trabalhá-lo, ordená-lo dividindo-o, controlá-lo, por meio de procedimentos narrativos, teorias científicas, construções religiosas, filosóficas, políticas, representações, projetos urbanos, invenções técnicas e instrumentos (Hartog 2020, 10-11). "Então, inapreensível, *Chronos*, sim, e, no entanto, nunca deixar de tentar capturá-lo foi e continua sendo próprio dos humanos" (Hartog 2020, 332).

Para evitar esse risco de teologização *à l'outrance* do "presentismo", Hartog retoma, no interior de seu programa teórico, a distinção oriunda da tradição filosófica alemã entre *Erfahrung* e *Erlebnis*. De um lado, há o conceito de história, a experiência do tempo construída de forma processual e contínua, no próprio percurso de um caminho formado por um antes e por um depois significativos e que pode ser transmitida. De outro, a simples experiência bruta, vivida, momentânea, descontinua, incapaz de se transformar em uma experiência significativa e ser legada como herança; "a tirania do instante" (Hartog 2013 [2011], 10), "o efêmero, o imediato" (Hartog 2013 [2003], 259); a simples sucessão de fatos aos quais é preciso reagir imediatamente, em tempo real (Hartog 2018a, 71).

MULTIPLICIDADE TEMPORAL

O problema de Hartog é a pluralização do tempo. Se 1789 pode ser considerada simbolicamente a data de batismo do regime moderno de historicidade, "o ano de 1989 poderia marcar o [seu] fim" (Hartog 1996 [1995], 131) e o início de um novo regime. De um lado, a Revolução Francesa e a queda da Bastilha tendo Paris como epicentro. De outro, o fim do comunismo e a queda do muro tendo Berlim como "coração da história europeia". De um lado, a destruição da tradição e uma crise do passado. De outro, "a destruição derradeira da utopia, mas também a crise do futuro" (Hartog 2013 [2003], 252).

No início de *Regimes de historicidade*, François Hartog, surpreendentemente, coloca-se na cena dessa nova configuração temporal, por entre as ruínas e os escombros da experiência moderna do tempo. Ele nos conta de sua chegada e de sua estadia em Berlim em 1994. Fala-nos de suas deambulações pela cidade, em meio a obras e a reformas, em meio a projetos de novas construções e antigas "fachadas destruídas e marcadas por projéteis", em meio a "fragmentos, vestígios, marcas e ordens do tempo diferentes" (Hartog 2013 [2003], 30). O que o "flâneur-historiador" via, sobretudo, era o tempo. Não

porque ele enxergasse melhor que o turista ordinário, mas porque trazia consigo na bagagem as lentes do regime de historicidade, essa nova ferramenta construída nos anos anteriores, que lhe permitiu transformar Berlim em um "laboratório".

Com essa cena berlinense, Hartog parece recuperar para si o antigo papel do homem-fronteira (Hartog 2004 [1996]) – neste caso, daquele que viajou, que avançou o mais longe possível na direção de onde se traçava uma nova separação não no espaço, mas no tempo. É como se repetisse o gesto de Tocqueville, esse homem-fronteira do século XIX: viajando de Paris *e* do tempo moderno em direção a Berlim e ao futuro, e transformando essa cidade, como Tocqueville havia feito com a América, no "laboratório do 'mundo novo': por vir" (Hartog 2013 [2003], 128). Mas, ao mesmo tempo, é como se recuperasse "o antigo privilégio do olhar como modo de conhecimento" (Hartog 2004 [1996], 14): ver por si mesmo como forma de saber; não diretamente, como na autópsia tucididiana (Hartog 2018b, 77), mas de forma mediada, numa espécie de *instrumentópsia* – daí a metáfora do laboratório.[25] Ao mesmo tempo, a viagem torna possível a prática do "olhar distanciado" não no espaço, mas no tempo: "a partir do futuro" (Hartog 2013 [2003], 128). Mas Tocqueville não se via como um etnólogo; como o próprio Hartog via a si mesmo em Berlim, Tocqueville "se vê como uma espécie de vigia [*vigie*]" que "quis pensar o futuro" (Hartog 2013 [2003], 128). Dessa viagem a Berlim, entretanto, não sairia uma *heterocronia*, mas, como disse acima, uma *teratocronia*.

Em Berlim, Hartog não viu apenas a saída dos tempos modernos, o fechamento do porvir, o fim do futurismo comunista ou do progressismo capitalista; ele viu, sobretudo, uma cidade entre vários tempos. "Berlim me permitiu ver *in situ* e em ato como coexistiam temporalidades justapostas, desacordadas, emaranhadas" (Hartog 2022, 63). Ele não falou em um flâneur-historiador por acaso. Walter Benjamin havia se valido das passagens comerciais parisienses, do novo olhar desse observador que vagueia sem rumo pela cidade e de uma nova vivência urbana para falar do advento de uma nova experiência do tempo chamada modernidade (Benjamim 2018). Hartog se valeu do mesmo dispositivo, mas para falar do advento do presentismo. Não é estranho que Benjamin tenha falado em "passagens" para resumir essa experiência e que Hartog tenha pensado nele ao evocar para si o papel de flâneur dos novos tempos, pois o que ele quis destacar é exatamente o fim das passagens. Para ele, não há mais "passagens" no "presentismo", mas apenas essa espécie de colcha de retalhos temporais descontínuos composta por tempos discordantes. A seus olhos, "Berlim aparecia como uma cidade entre vários tempos, um *patchwork* temporal, segundo o bairro em que você se encontrava, até mesmo de uma rua para a outra ou ainda na mesma rua" (Hartog 2022, 49).

[25] Esse privilégio e a evocação da autoridade do olhar aparece também em outros lugares: "Aquele que quiser fazer uma experiência presentista basta abrir os olhos, percorrendo estas grandes cidades no mundo para as quais o arquiteto holandês Rem Koolhaas propõe o conceito de 'Cidade genérica', associado ao de *Junkspace*" (Hartog 2013 [2011], 15). O que é um pouco paradoxal, pois o homem presentista só vê o presentismo, não vê senão o presentismo.

Para François Hartog, a queda do muro de Berlim, desse "muro de tempo" (Hartog 2013 [2003], 30),[26] representou a abertura para o presentismo e para "uma multiplicidade de temporalidades discordantes" (Hartog 2020, 325). O programa teórico hartoguiano identifica presentismo e pluralização temporal, multiplicidade temporal e quebra da unicidade do tempo. Ele identifica, de maneira negativa, a pluralização à "fragmentação" do tempo do mundo (Hartog 2020, 329). Essa é, para ele, uma das razões dos diagnósticos de desorientação temporal que emergiriam na década de 1990 na esteira da "crise da história": "dificuldade de se orientar nesse nó de temporalidades" (Hartog 2020, 330). Mas é sobretudo nas consequências sociológicas da pluralização do tempo que incidem suas críticas. Como vimos, Hartog retomou de Koselleck a noção de aceleração para pensar a experiência moderna do tempo. De um lado, ela permitia traduzir a sensação social de que as mudanças se tornaram contínuas; de outro, tratar do afastamento entre experiência e expectativa até o limite da ruptura, que explicaria a emergência de um novo regime de historicidade. Mas Hartog pouco "sociologizava" seu argumento em *Regimes de historicidade*. Isso se alterou nitidamente no prefácio da segunda edição do livro de 2011. Nesse texto, ele se valeu bastante da noção de "precarização" de Robert Castel para atribuir uma sociologia ao presentismo.

Mais recentemente, Hartog passou a sociologizar o presentismo a partir da tese de Hartmut Rosa sobre a aceleração. Ele mantém, portanto, os elementos iniciais desse conceito de que havia se valido, mas agrega ao seu emprego os aspectos de desconexão social e fragmentação da experiência que retoma de Rosa. A aceleração conduz a uma desintegração das relações sociais (Hartog 2020, 278). A pluralização do tempo deixa de ser apenas fragmentação e passa a ser também dessincronização social: "após quatro ou cinco décadas de presentismo, temos distância suficiente para medir seus efeitos. O principal é aquele que, religando aceleração e dessincronização entre os lugares, os meios, as gerações, as classes, conduz à formação de um 'mosaico de guetos temporais', com os conflitos que dele resultam" (Hartog 2020, 294).

As metáforas que vem à mente de Hartog para traduzir os tempos múltiplos são claras: *patchwork* e mosaico (que ele retomou de Rosa), quer dizer, não são imagens que procuram traduzi-los em sua própria diferença, mas a partir da identidade perdida do tempo unívoco. Sua tese é inequívoca: a história unificava, ligava, sincronizava lugares, meios, gerações, classes em um tempo comum, em um tempo uniforme, linear, homogêneo, único (nos eixos vertical e

[26] Não me parece que Hartog empregue essa expressão tendo em mente Ernst Jünger, pelo menos não de forma consciente. Ao mesmo tempo, o sentido da expressão, parece-me, não guarda relação entre os dois autores, mesmo que sua leitura faça ecoar nos ouvidos do leitor a noção do filósofo alemão. Mas essa aproximação não é sem interesse. Hartog fala em *un mur de temps* e Jünger em *An der Zeitmauer*, vertido para o francês como *Le mur du temps* – não sem discussões sobre outras possibilidades de tradução. O problema geral de ambos os autores, certamente, poderia sugerir alguma proximidade e mesmo levar a um esforço de investigação a esse respeito. Um extrato do livro de Jünger, como lembrei acima, saiu em 1959 sob o título "Sobre o fim da era histórica" num volume em homenagem ao septuagésimo aniversário de Heidegger. Embora não use a expressão kojeviana, Jünger trata aí da ideia de "pós-história". Os tempos históricos teriam ficado para trás assim como havia ocorrido com os míticos a partir de Heródoto. As forças cósmicas e do mundo passariam a ocupar doravante o lugar da estreitamente antropocêntrica história humana. De toda forma, na tradução francesa perde-se um pouco da ambiguidade do sentido original sugerido pela preposição alemã "an", que não significa "o", mas "contra", "sobre" ou "junto a". A metáfora do muro seria, portanto, a de um limite com que o homem se defrontou ou junto ao qual ele se encontra sem poder ultrapassá-lo, um pouco como sugerem as imagens do fechamento do futuro ou do abismo hartoguiano (Cf. Hervier 2021).

horizontal do tempo). A *teratocronia* de que falei acima deriva desses traços do presente: seu caráter "multiforme e multívoco" (Hartog 2013 [2003], 259).

A meu ver, isso talvez ajude a explicar o caminho que levou François Hartog de *Regimes de historicidade* a *Crer em história*. Nesse segundo livro, não se tratava simplesmente de indicar a descrença na história como uma das marcas do presentismo, mas de aproximar a história e a religião e mais fundamentalmente lembrar do elemento sociológico fundamental do conceito de "crença".[27] Émile Durkheim havia mostrado como a religião era um fenômeno social e a crença, um fato social. A crença em algo sagrado não era apenas um elemento estruturante da vida social, mas também responsável pela criação de vínculos e formas de solidariedade social (Durkheim 1968). Antes de Durkheim, porém, houve Fustel de Coulanges, que muitos consideram o verdadeiro fundador da sociologia francesa, e, como sabemos, antes de dedicar-lhe um livro, Hartog escrevera um longo prefácio para a edição publicada em 1984 de *La Cité antique*. O propósito do livro de Coulanges era exatamente, ele afirmava, o de analisar "a história de uma crença" (Hartog 2018 [1984], 179). E o conceito de crença, tal como ele nos explicava nesse prefácio, "está na própria origem do liame [*lien*] social". Sem a crença, ele afirmava, "não há comunidade possível" (Hartog 2018 [1984], 196). Na Europa ocidental, a sacralidade que antes repousava em Deus havia sido transferida, ao longo do século XIX, para a História (Hartog 2017 [2013], 13): "a História, com um H maiúsculo precisamente, foi um grande, senão o grande objeto de crença da época moderna" (Hartog 2017 [2013], 28). Daí um triplo desconforto: da "angústia" do indivíduo presentista, que já não possuía Deus e que, no final do século XX, perdia igualmente "a divindade histórica" (Hartog 2013 [2003], 20); e do mal-estar causado pelas consequências da perda dos vínculos sociais.

Na ausência de uma crença capaz de produzir coesão e construir uma comunidade, resta a individualização. O tempo não existe senão individualmente. "A individualização crescente do tempo impulsiona a isso: meu tempo não é o teu, que não é o de vocês, mesmo se nós partilhamos a instantaneidade das mensagens eletrônicas e os mesmos smartphones. Um dos traços da relação com o tempo contemporâneo é, assim, uma discordância generalizada, com os efeitos de desligamento social (e familiar)" (Hartog 2020, 325). Para Hartog, essa tendência se radicalizou com a emergência do mundo digital no contexto de globalização, a ponto de ele falar no advento de uma "nova condição histórica", que seria essa "condição digital" (Hartog 2016; 2018a, 71), na qual "parece recuar a possibilidade de um relato comum: a cada um a sua memória, seu site, seu blog, segundo uma incessante e cambiante multiplicação" (Hartog 2016, 180; 2018a, 71).

O problema atual, para ele, não é o perigo de uma história única, mas é a pluralização do passado: "nossas capacidades de produzir passados se multiplicaram" como nunca (Hartog 2018a, 50). Para ele, a pluralidade dos passados não decorreria, ao contrário do que defendeu recentemente Arthur Alfaix Assis (2023), do próprio pluralismo metodológico que caracteriza a produção historiográfica, mas dessa desconjunção da história. Não há mais as grandes narrativas como a História, mas apenas relatos fragmentários no limite do paroxismo.

[27] Em *Chronos*, ele radicalizaria e exploraria essa abordagem em seus limites. Em suas aproximações entre história e religião, Hartog privilegia uma homologia estrutural entre elas.

Hartog retoma, no seio de seu argumento, o lugar comum da crítica sociológica do elo social perdido em razão da radicalização das rupturas que teriam se iniciado com a modernidade – Lipovetsky, por exemplo, de quem falei rapidamente no início deste ensaio, definia Maio de 1968 como o momento de eclosão do individualismo narcisista. É uma das razões, a meu ver, da sociologização do presentismo: a doença desse tempo diz respeito a uma crise na relação entre os indivíduos e a comunidade, uma das questões fundamentais do pensamento sociológico moderno. "Crise", aliás, como mostrou o próprio Hartog, é uma noção de origem médica e diz respeito ao curso de uma doença e à ordem do tempo. Daí a teratocronia: essa crise é uma violação de uma lei fundamental do corpo social. Nesse lugar comum, reside também uma certa melancolia de uma época em que a História teria sincronizado os indivíduos, as classes, as gerações e os lugares em um tempo unívoco. A história "já não consegue mais tecer o comum dando sentido às experiências passadas" (Hartog 2021b, 739); ao invés de "lugares comuns", "passados partilhados", o que haveria hoje seriam "passados múltiplos" (Hartog 2018a, 52).[28]

[28] Resta saber o que teria sido essa época de uma comunidade harmoniosamente tecida por um tempo comum: a época das histórias nacionais? Hartog recusa o traço de qualquer nostalgia modernista em seu programa, traço que, todavia, não deixou de ser apontado de maneira cada vez mais frequente por seus comentadores (Cf. Lorenz 2019). Ele admite, entretanto, um desencantamento com a política pós-Maio de 68 (Nicolazzi 2019, 125) como uma marca importante do início de sua trajetória intelectual, responsável por fazê-lo abandonar o presente e a política em favor de uma longa viagem em direção ao Pacífico e, em seguida, em favor da história e da Antiguidade. Sempre fui bastante reticente em relação ao princípio metodológico segundo o qual a vida explica a obra, que acabou, nestes anos de virada subjetivista, tornando-se um verdadeiro dogma. Entretanto, Hartog muitas vezes abre brechas nesse sentido e sugere essa conexão no desenvolvimento de seu trabalho teórico; às vezes, de maneira indireta, quando, por exemplo, ao relacionar exílio, viagem e política nos historiadores antigos, sugere a existência de um vínculo negativo entre história e política: escrever a história quando não é mais possível fazer a política (Hartog 2011 [2005], 43); às vezes, de maneira direta: quando se vale do aforismo de René Char, publicado em 1946 (ano de seu nascimento), como sintoma da perda da transmissão da experiência que, no fundo, seria a marca da geração a que ele pertence: "Demorei muito para entender que, nascido em 1946, pouco antes do término do julgamento de Nuremberg, eu, como muitos outros, vinha de lá, dessa zona cinza, entregue ao silêncio e a um tempo que, no fundo, não passava" (Hartog 2022, 64). Entre esses "jovens nascidos [...] após 1940" de que ele fala no início de *Regimes de historicidade,* devemos igualmente incluí-lo? Por que o início da década de 1970 como uma das datas para marcar o início do presentismo? Ela corresponderia ao momento de seu desencantamento com Maio de 68, com a esperança revolucionária e com o fim do otimismo político que existia no início da década de 1960? É como se sua própria trajetória pessoal estivesse cindida entre esses dois momentos (futurismo e presentismo): quando havia história e esperança na ampliação da liberdade e em um mundo livre e outro em que a esperança e o otimismo se tornaram mera ilusão. Lucien Febvre chamou a geração de historiadores franceses das décadas de 1870-1890 de "geração triste". Uma parte da geração historiográfica francesa das décadas de 1970-1990 poderia ser denominada de "geração desencantada". Marcel Gauchet (2016), um autor de predileção de François Hartog, procurou compreender o que denominou de "visão sombria", "marasmo atual", "sentimento de declínio" e "negativismo" que caracterizaria a perspectiva dos "campeões mundiais do pessimismo" sobre seu destino coletivo. Não se pode desconsiderar os impactos da "infelicidade francesa" na elaboração da teoria hartoguiana da história.

REGIMES DE HISTORICIDADE COMO DISPOSITIVO DE AXIALIZAÇÃO

Isso nos obriga a voltar uma última vez ao conceito de "regimes de historicidade" e ao deslocamento do próprio Hartog no modo de defini-lo. Hartog fala com frequência, como lembrei acima, em "fragmentação" para se referir ao presentismo. Até onde pude verificar, ele evita falar em um "esmigalhamento" da história, como fazia François Dosse na década de 1980. A história em migalhas, num recorte epistemológico, decorria da "explosão" [*éclatement*] da disciplina e do estilhaçamento do seu objeto. Mas Hartog fala igualmente em "uma explosão [*éclatement*] do conceito moderno" de história (Hartog 2017 [2013], 228). Em ambos os casos, os efeitos ou o resultado dessa explosão são pensados em termos claramente negativos. Não deixa de ser curioso observar que Marshal Sahlins entendia, na década de 1980, que para fundar uma antropologia da história era preciso, de saída, "explodir [*éclater*] o conceito de história" (Hartog 1983, 1256). Nesse sentido, ele parecia emular Jacques Le Goff, que havia afirmado, em seu manifesto em favor de uma nova história, no final da década de 1970, uma época explosiva para a história,[29] que era preciso "quebrar [*briser*] a ideia de um tempo único, homogêneo e linear" (Le Goff 1988 [1978], 54). O conceito de regime de historicidade, entendido como tentativa de definir o modo de conceber a história em diferentes ordens culturais e que foi esboçado a partir dessa leitura inicial de Hartog do texto da conferência de Sahlins, pressupunha e implicava uma pluralização do tempo histórico; da viagem às ilhas Fiji poderia ter saído uma heterocronia.[30] Dito de outro modo, para que houvesse uma desaxialização da multiplicidade temporal, para que outras histórias pudessem ser compreendidas a partir de distintas maneiras de conceber e experienciar o tempo, era preciso explodir o conceito de história fundado no tempo único e homogêneo. O deslocamento de Hartog, em duas décadas, parece-me bastante evidente.[31]

[29] Em 1971, Pierre Nora criou a coleção *Bibliothèque des Histoires* na editora Gallimard. A pluralização da História em seu título não decorria de uma decisão impensada. Na abertura do texto que acompanha a apresentação da coleção, lê-se: "Vivemos a explosão [*éclatement*] da História". François Dosse, um dos líderes do movimento contra a pluralização da história na década de 1980, referindo-se à nova coleção, lamentava-se: "Ainda há pouco, a história se escrevia com uma maiúscula e no singular. Com a escola dos *Annales*, ela se escreve doravante com uma minúscula e no plural. Não é mais a História, mas as histórias" (Dosse 1985, 55).

[30] Maria Inês Modrovcic chega a afirmar que o reconhecimento historiográfico da pluralidade temporal entre diferentes sociedades e culturas, na década de 1980, "foi condensado no uso heurístico do termo 'regimes de historicidade'" (2022, 10) e na aproximação da história com a antropologia.

[31] François Hartog claramente se afastou de seu programa inicial de uma história no plural; ele parece ter abandonado uma concepção historicista em favor de uma perspectiva especulativa da história. A temática do fim da história deve ter desempenhado algum papel nesse afastamento. O conceito de regime de historicidade acabou por se tornar uma reação à pluralização dos tempos históricos. Nesse sentido, ele acabou por percorrer o caminho inverso ao de Reinhart Koselleck. No início dos anos 1970, o historiador alemão entendia que "a ciência da história só poderá persistir como ciência se desenvolver uma teoria dos tempos históricos" (Koselleck 2014 [1972], 280). Entre *Futuro Passado* e *Estratos do tempo*, ele teria procurado desenvolver uma teoria capaz de pensar as heterocronias em sua própria positividade e, com isso, em um conceito alternativo ao conceito moderno e à história no singular (Jordheim 2014). Niklas Olsen foi ainda mais assertivo a esse respeito ao defender que o principal objetivo de Koselleck, desde a década de 1960, foi explodir a noção de história no singular em nome de uma concepção de história no plural (Olsen 2014). Nesse sentido, pode-se afirmar que o caminho de Koselleck se cruzava, nessa mesma época, com o de muitos outros historiadores e filósofos na França. Falei há pouco dos exemplos de Nora e Le Goff, mas poderíamos incluir nessa trilha os programas pluricrônicos de Jacques Rancière (na história social) e de Roger Chartier (na história cultural) e as noções de arqueologia e genealogia de Michel Foucault que, a seu modo, buscavam, ao definir de outra

Mas a antropologia da história de Sahlins, que permitiria explodir o conceito de história, não devemos esquecer, seria uma antropologia estrutural. Entretanto, apenas dois anos mais tarde, Dosse afirmava que não era mais necessário explodi-la, simplesmente porque a história já teria sido antropologizada. Seu responsável? O estruturalismo. O historiador francês retomava e desenvolvia um argumento corrente na década de 1960, segundo o qual os estruturalistas negavam a história e o estruturalismo era uma filosofia anti-histórica. Dosse falava em "etnologização" da história, em "uma consciência etnológica da história", no fechamento do horizonte do historiador "em um presente imóvel [no qual] não há mais devir e a história se faz etnologia" (Dosse 1985, 52). O estruturalismo, para ele, teria encontrado, nas décadas de 1960 e 1970, um contexto político favorável. O questionamento do evolucionismo ocidental ganhou impulso com o processo de ruptura das antigas colônias com as metrópoles europeias. Não era mais o processo de ocidentalização dessas sociedades, de unificação temporal e uniformização histórica o que interessava, mas a resistência à ocidentalização e a permanência de suas estruturas sociais: a história no plural. "O Ocidente tem o sentimento de que ele não faz mais a história da humanidade, mas mais simplesmente a história de uma humanidade" (Dosse 1985, 52). Não se tratava mais de axializar as diferentes sociedades no tempo único da história universal por meio de sua inscrição em uma grade temporal hierárquica, mas reconhecer que outras estruturas sociais possuíam o seu próprio tempo, diferentes ordens culturais tinham sua própria história. Para Dosse, isso simplesmente teria destruído a história, reduzindo-a a migalhas (Salomon 2018, 26).

Em *Regimes de historicidade*, o estruturalismo de Claude Lévi-Strauss foi apresentado como um importante responsável pelo questionamento da História. Koselleck havia definido que a história como coletivo-singular, a partir do século XIX, incarnou-se, do ponto de vista temporal, no conceito de progresso e, do ponto de vista espacial, no de história universal. O conceito moderno de história não era, como se observa, uniaxial, mas biaxial: uma ordenação contínua na sucessão do tempo e uma disposição simultânea na contiguidade do espaço. O conceito de simultaneidade do não simultâneo se referia exatamente a pontos de intersecção entre esses dois eixos. Com o reconhecimento e a afirmação da "diversidade de culturas", com o ataque ao evolucionismo social como "falso evolucionismo", *Raça e história* teria colocado em questão a biaxialidade do conceito de História (Hartog 2013 [2003], 34-35) e, com isso, a ideia da história como processo, evolução, continuidade, progresso, como intermediária, passagem ou liame entre passado e futuro. Tratava-se de "uma confrontação inédita" e direta, de um questionamento dos princípios fundamentais da História (Hartog 2021a, 311).[32]

O mais interessante, a meu ver, é que François Hartog procurou situar o conceito de regime de historicidade em continuidade com as "histórias universais". Antes de apresentar esse conceito, com que encerraria a introdução do seu livro de 2003, ele apresentou uma série de discursos sobre a história universal, da Antiguidade a Fukuyama, passando por Santo Agostinho, Bossuet, Spengler e Lévi-Strauss. Ele falava em uma "longa galeria", na qual estariam expostas as "grandes referências" da história universal, recorrendo a uma

maneira a concepção de tempo histórico, pluralizá-lo. Foi a partir dessa época que o conceito de "heterocronias" passou a ser valorizado no interior das ciências humanas (Salomon 2018). Era a teoria desses tempos históricos que Koselleck pretendeu, então, desenvolver.

[32] François Hartog é consciente desse paradoxo: de um lado, a antropologia estrutural teria tornado possível o conceito de regime de historicidade; de outro, teria explodido a História.

imagem que Michel de Certeau havia recuperado de Philippe Ariès para inscrever a escrita da história na lógica cênica da "galeria de história" surgida no século XVII. Mas essa galeria, explicava Hartog, encontrava-se "em ruínas há muito tempo" (Hartog 2013 [2003], 32). Ora, é sobre os escombros dessa galeria de história universal que ele procura construir o conceito de regime de historicidade; é nessa "trajetória" expositiva, nesse "itinerário" (Certeau 2007 [1975], 106-107) teórico-historiográfico, que ele situa esse conceito.

Em 1975, Koselleck afirmava: "A História no singular coletivo estabeleceu a condição para as possíveis histórias individuais" [*Die Geschichte im kollektiven singular setzte die Bedingung mögliche Einzelgeschichten*] (Koselleck 2013 [1975], 1287). Em 2003, Hartog escreveu: "Com o regime de historicidade, tocamos, dessa forma, em uma das condições de possibilidade da produção de histórias" [*Avec le régime d'historicité on touche ainsi à l'une des conditions de possibilité de la production d'histoires*] (Hartog 2013 [2003], 39). Não quero, com isso, destacar a proximidade teórica, a semelhança dos dois conceitos ou a determinação transcendental das duas definições. Meu objetivo é mais simples e mais direto: apenas chamar a atenção para o fato de que Hartog, basicamente, substituía, em sua definição, "a História no singular coletivo" por "regime de historicidade". Não pretendo, com isso, de modo algum, insinuar que ele tenha emulado o historiador alemão, mas antes que ele tenha pretendido substituir, na galeria de histórias universais, o conceito arruinado de História por uma nova noção capaz de reaxializar o tempo histórico. Foi o que se perdeu com a explosão da História.

Para Hartog, a História possuía um papel axializador dos tempos múltiplos. Ela não apenas ordenava diacronicamente passado, presente e futuro, como coordenava sincronicamente a pluralidade dos tempos individuais, de grupos, classes, meios e lugares. Por meio de narrativas, mas também de instituições, ela uniformizava em um relato comum os diferentes tempos. E a crença era o modo de subjetivação da História, o dispositivo responsável por tecer o liame social. A pluralização, para Hartog, torna o tempo irreconciliável; e a disjunção temporal, a comunidade impossível.

Essa é a razão da insistência hartoguiana, a meu ver, na concepção de tempo histórico que ele retomou de Koselleck e de sua crítica a uma concepção objetivista que reduz a história ao tempo pretérito. Um regime de historicidade, como ele não deixou de insistir, busca as interligações entre passado, presente e futuro. Mas o que está em jogo não é a afirmação da lógica do entrelugar. O problema das heterocronias, para Hartog, são os vazios entre os tempos, os buracos, os abismos que se abrem no tempo; para ele, cronos tem horror a esses vazios; um regime de historicidade, por essa razão, pretende ser uma ponte sobre eles. As últimas linhas da conclusão de seu recente *Chronos* são bastante eloquentes a esse respeito. Ele cita uma anotação feita por Michelet em seu *Journal* em 1850: "Que eu seja o liame [*lien*] dos tempos". Não se trata, ele explica, de "reivindicar" esse desejo para si, "mas sonhar com isso às vezes pode justificar uma vida como historiador" (Hartog 2020, 332).[33] Justificar uma vida como historiador: ser o elo, a reconciliação, a passagem, a aliança, a ligação dos tempos – a história, para ele, parece ser religião sem Deus, *religare tempora* – e não reduzir a história ao exercício do saber. Hartog não esconde o aspecto teológico de fundo dessa concepção. Com isso, ele não quer intercambiar a posição de Deus e do historiador; seria reivindicar uma posição absoluta, inumana. Mas ele jamais escondeu que "antes do historiador, houve o profeta" (Hartog 2022, 11). É

[33] Um *lapsus calami* passou despercebido pelo revisor do livro e acabou por trair François Hartog na citação de Michelet. Ao invés de *lien*, aparece no texto *lieu*. Em *À la rencontre de Chronos* ele retoma essa citação, desta vez, corretamente (Hartog 2022, 11).

exatamente a posição entretempos do profeta que ele reivindica para si, ao definir o historiador como "sentinela [*guetteur*] do tempo ou dos tempos" (Hartog 2017 [2013], 38).[34] O profeta não é simplesmente aquele que prediz o que será. "A missão do profeta ou do apocalíptico consiste justamente em fazer perceber aqueles a quem ele se dirige que 'os tempos (já) mudaram'" (Hartog 2020, 32). Por essa razão, Peguy os chamava de "sentinelas [*sentinelles*] da iminência": "seu papel não consiste em imaginar um futuro, mas representar o futuro como se ele já fosse presente" (Hartog 2022, 11). Para isso, como o viajante, como o homem-fronteira, é preciso se colocar no limite extremo do presente. Para Hartog, é o que a noção de regime de historicidade torna possível: "criar uma distância para, ao final do processo, ver melhor o que está próximo" – e encontrar "saídas possíveis do presentismo" (Hartog 2012, 60), quer dizer, da confusão heterocrônica. O historiador pode ser, assim, o fio que reconecta o passado ao presente, que atribui um passado ao futuro, que refaz o elo perdido entre os indivíduos e a comunidade. Ele pode ser, assim, o médico do seu tempo.[35]

[34] Para Hartog, Michelet foi provavelmente, ao contrário de seus contemporâneos que aspiraram a transformar a história em ciência do passado, o único historiador no século XIX que assumiu uma posição de profeta, de liame dos tempos. "Produzir e conservar, no esquecimento em que o mundo se encontra em relação ao seu passado, o elo entre os tempos — esse elo tão necessário, essa cadeia vital que, a partir de um passado aparentemente morto, faz circular a seiva em direção ao futuro" (Michelet 1962 [1850], 126). Esta citação é a passagem imediatamente anterior à frase de Michelet "que eu seja o liame dos tempos". Ela permite compreender que, com a metáfora do liame, ele botaniza o tempo histórico: a história é uma espécie de planta cuja vitalidade depende desse movimento de circulação da seiva entre as raízes e as folhas. O profeta está para a história como a seiva para as plantas: ele liga, na medida em que transporta e faz circular o tempo.

[35] Hartog reivindicou para o historiador a tarefa que Foucault havia atribuído ao filósofo, a de "diagnosticar o presente". Por meio dessa capacidade de "apreender a atualidade", ele poderia esclarecer o tempo atual e "entrever [*guetter*] uma possível história por vir" (Hartog 2018a, 73). A metáfora do historiador como sentinela do tempo ou da história indica a centralidade cognitiva do olhar para a teoria da história de François Hartog. Para ele, o historiador é uma espécie de *Janus* moderno. Sem dúvida, essa centralidade possui várias matrizes, como o olhar distanciado da antropologia. Mas ela se conecta aos seus trabalhos mais antigos sobre a arqueologia do olhar do historiador. Ela poderia ser pensada como uma variação da temática ou da definição do historiador antigo: alguém que se encontra entre o aedo (aquele que vê sem estar presente) e o adivinho (aquele que vê o que os outros não puderam ver; aquele que vê não o que será, mas o que permanece obscuro) (Hartog 2011 [2005], 62). Para ele, Heródoto é o "pai da História" por ter enunciado a primeira "lei da história, a meio caminho entre a profecia e o prognóstico" (Hartog 2011 [2005], 58). O sentinela ou o profeta são aqueles que estão diante da crise da mesma forma que o médico antigo: "A arte médica é um pensamento da crise" (Hartog 2020, 26). Para quem transformou a "crise do tempo" em uma noção central, essa não é uma observação sem importância, sobretudo na medida em que Hartog procurou formular uma arqueologia do olhar do historiador a partir da arqueologia do olhar médico. "Pois sob a desordem aparente da doença, há, na verdade, uma ordem que o olho médico detecta: uma ordem do tempo" (Hartog 2020, 26). Mas, a crise contemporânea, para ele, ao contrário daquela com que lidava a medicina hipocrática, é permanente e não mais passageira: "passamos de Hipócrates a Sísifo" (Hartog 2018a, 59). A metáfora botânica que ele retoma de Michelet nos ajuda a compreender o que ele tem em mente ao evocá-lo: a crise ou a doença do tempo decorre do fato de que a seiva que nutre e dá vida à planta deixou de circular, quer dizer, ela perdeu sua fonte e seu alimento. É preciso desbloquear sua circulação, reconstruir as passagens que permitam a ela voltar transportar os nutrientes que alimentam o organismo. A imaginação histórica hartoguiana parece oscilar entre uma concepção mecânica e uma concepção botânica de movimento.

REFERÊNCIAS

ASSIS, Arthur Alfaix. *Plural Pasts*. Historiography between Events and Structures. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.

AVELAR, Alexandre. « Une question de théorie de l'histoire ? Réévaluer le négationnisme à travers une brève lecture de Jacques Rancière ». *Geschichtstheorie am Werk*. Acesso em: 29 de janeiro de 2025. Disponível em: https://doi.org/10.58079/136c8.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. [Edição alemã de Rolf Tiedemann. Org. da edição brasileira Willi Bolle]. Trad. Irene Aron; Cleonice Mourão. Belo Horizonte: EdUFMG, 2018. Vol. II.

BOUCHERON, Patrick. *Le temps qui reste*. Paris : Seuil, 2023.

BUTTON, Christophe. "Hartog's Account of Historical Times and the Rise of Presentism". *History*, vol. 104, nº 360, April 2019, p. 309-330.

CANGUILHEM, Georges [1962]. "La monstruosité et le monstruex ». In : *La connaissance de la vie*. Paris : Vrin, 1992. pp. 171-184. [Poche].

CERTEAU, Michel de [1975]. *A escrita da história*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2007.

DOSSE, François [1987]. *A história em migalhas*: dos *Annales* à Nova História. Trad. Dulce da Silva Ramos. São Paulo: Ensaio; Campinas: EdUNICAMP, 1992.

DOSSE, François [1990]. "Clio no exílio". In: *A história à prova do tempo*. Da história em migalhas ao resgate do sentido. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: EdUNESP, 2001. pp. 173-193.

DOSSE, François [1989a]. « Furet, o embalsamador ». In: *A história à prova do tempo*. Da história em migalhas ao resgate do sentido. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: EdUNESP, 2001. pp. 139-148.

DOSSE, François « La triade libérale. Hannah Aron, Raymond de Tocqueville et Alexis Arendt ». *Espaces temps*, nº 38-39, 1988, pp. 83-88.

DOSSE, François "L'histoire en miettes: des Annales militantes aux Annales triomphantes ». *Espace-temps*, nº 29, 1985, pp. 47-60.

DOSSE, François [1989b]. « Maio de 68: efeitos da história sobre a história". In: *A história à prova do tempo*. Da história em migalhas ao resgate do sentido. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: EdUNESP, 2001. pp. 113-125.

DOSSE, François [1994]. « O caráter psíquico da história". In: *A história à prova do tempo*. Da história em migalhas ao resgate do sentido. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: EdUNESP, 2001. pp. 271-293.

DOSSE, François [1991]. « O sol negro do estruturalismo: o oxímoro". In: *A história à prova do tempo*. Da história em migalhas ao resgate do sentido. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: EdUNESP, 2001. pp. 238-253.

DROIT, Roger-Pol. « Essayons d'esquisser un nouveau concept d'histoire ». *Le Monde*, de 2013, p. 26.

DURAN, Norma. "François Hartog: el comienzo de una trayectoria". *Historia y Grafía,* Universidad Iberoamericana, año 31, nº 62, enero-junio 2024, pp. 119 -150.

DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Le système totémique en Australie. 5ª ed. Paris: PUF, 1968.

FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard, 1971.

FURET, F. ; JULLIARD, J. ; ROSANVALLON, P. *La République du Centre*. La fin de l'exception française. Paris : Calman-Lévy, 1988.

FURET, François. *Penser la Révolution Française*. Paris : Gallimard, 1978.

GATTINARA, Enrico Castelli. « A multiplicidade temporal: um problema no qual ciência, história e filosofia se encontram". In: SALOMON, Marlon. *Heterocronias* – Estudos sobre a multiplicidade dos tempos históricos. Goiânia: Ricochete, 2018. pp. 39-72.

GAUCHET, Marcel. *Comprendre le malheur français* (avec Éric Conan et François Azouvi). Paris : Gallimard, 2016.

HARTOG, François. *À la rencontre de Chronos* (1970-2022). Paris : CNRS, 2022. [Les Grandes Voix de la Recherche].

HARTOG, François. *Confrontations avec l'histoire*. Paris : Gallimard, 2021a.

HARTOG, François. *Chronos*. L'Occident aux prises avec le Temps. Paris : Gallimard, 2020. [Bibliothèques des Histoires].

HARTOG, François [2013]. *Crer em história*. Trad. Camila Dias. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

HARTOG, François [2005]. *Evidências da história*: o que os historiadores veem. Trad. Guilherme Teixeira. Belo Horizonte, 2011.

HARTOG, François. « Faire du temps/faire avec le temps ». In : pp. BIRNBAUM, Jean (org.). *Où est passé le temps* ? Paris : Gallimard, 2012. pp. 49-63.

HARTOG, François. « La disparition de l'histoire ? » *Recherches de science religieuse*, nº 4, 2021b, T. 109, pp. 739-752. Disponível em: https://doi.org/10.3917/rsr.214.0739 Acesso em: 01 de agosto de 2024.

HARTOG, François. *La nation, la religion, l'avenir*. Sur les traces d'Ernest Renan. Paris : Gallimard, 2017.

HARTOG, François. « La temporalisation du temps : une longue marche ». In : ANDRÉ, Jacques ; DREYFUS-ASSÉO, Sylvie ; HARTOG, François (org.). *Les récits du temps*. Paris : PUF, 2010. pp. 9-29.

HARTOG, François. « L'histoire à venir ? » In : BOUCHERON, P. ; HARTOG, F. *L'histoire à venir*. Paris : Anacharsis, 2018a. pp. 43-77.

HARTOG, François. "L'oeil de l'historien et la voix de l'histoire ». *Communications*, nº 43, 1986, pp. 55-69.

HARTOG, François. « Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire ». *Annales*. Economies, sociétés, civilisations. 38e année, nº 6, 1983, pp. 1256-1263.

HARTOG, François [1996]. *Memória de Ulisses:* narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: EdUFMG, 2004.

HARTOG, François [1980]. *O espelho de Heródoto*. Ensaio sobre a representação do outro. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: EdUFMG, 1999.

HARTOG, François [2005]. "O olhar do historiador e a voz da história". In: *Evidências da história*: o que os historiadores veem. Trad. Guilherme Teixeira. Belo Horizonte, 2011. pp. 143-161.

HARTOG, François [1995]. « Tempo e história: 'Como escrever a história da França hoje?"' Trad. Ana Cláudia Fonseca Brefe. *História Social*, Campinas, nº 3, 1996, pp. 127-154.

HARTOG, François. « Tempo, história e a escrita da história: a ordem do tempo". Trad. De Francisco Murari Pires. *Revista de História*, São Paulo, nº 148, (1º) 2003, pp. 9-34.

HARTOG, François. *Partir pour la Grèce*. Pourquoi nous avons toujours besoin des Anciens. Paris: Flammarion, 2018b. [Champs histoire].

HARTOG, François [2011] "Prefácio. Presentismo pleno ou padrão?" In: *Regimes de historicidade*: presentismo e experiências do tempo. Trad. Andréa Souza de Menezes et. alli. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. pp. 9-16.

HARTOG, François [2003] *Regimes de historicidade*: presentismo e experiências do tempo. Trad. Andréa Souza de Menezes et. alli. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

HARTOG, François [1984] "Une Grèce 'à la française'. I - De Fustel de Coulanges à Émile Durkheim ». In : *Partir pour la Grèce*. Pourquoi nous avons toujours besoin des Anciens. Paris : Flammarion, 2018. [Champs histoire]. pp. 179-219.

HARTOG, François. « Vers une nouvelle condition historique ». *Le Débat*, nº 188, 2016. pp. 169-180. Disponível em: https://doi.org/10.3917/deba.188.0169 Acesso: 5/01/2025.

HERVIER, Julien. "Introduction". In: JÜNGER, Ernst. *Essais*. Trad. Julien Hervier *et. alli*. Édition établie, présentée et annotée par Julien Hervier. Paris : Le Livre de Poche, 2021. pp. 7-26.

JORDHEIM, Helge. "Introduction: multiple times and the work of synchronization". *History and Theory*, 53, December 2014, pp. 498-518. Disponível em: https://doi.org/10.1111/hith.10728 Acesso em: 10 de março de 2018.

KOSELLECK, Reinhart [1975]. "A configuração do moderno conceito de História" In: Koselleck, Reinhart (et. alli.) *O Conceito de História*. Trad. René Gertz. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. pp.119-222.

KOSELLECK, Reinhart [1975]. « 'Espaço de experiência' e 'horizonte de expectativa': duas categorias históricas". In: *Futuro Passado*: contribuição à semântica dos tempos históricos. Trad. Wilma Patrícia Maas. Rio de Janeiro: EdPUC-RJ; Contraponto, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. *L'expérience de l'histoire*. Trad. Alexandre Escudier *et. alli*. Paris: Gallimard; Le Seuil, 1997. [Hautes Études].

KOSELLECK, Reinhart [1972]. "Sobre a indigência teórica da ciência histórica". In: *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Trad. Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-RJ, 2014. pp. 277-293.

KOYRÉ, Alexandre [1934]. « Copérnico ». Trad. Marlon Salomon e Raquel Campos. In: CONDÉ, Mauro; SALOMON, Marlon. *Alexandre Koyré*: história e filosofia das ciências. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015. pp. 23-41.

KOYRÉ, Alexandre [1957]. *Du monde clos à l'univers infini*. Paris : Gallimard, 1973.

KOYRÉ, Alexandre [1934]. « Hegel à Iena ». In : *Études d'histoire de la pensée philosophique*. 2ª ed. Paris : Gallimard, 1971. pp. 147-189.

LARMINACH, Florian. *Histoire de « la fin de l'Histoire »*. Une enquête philosophique. Paris : PUF, 2024.

LE GOFF, Jacques [1978]. "A nova história". In: *A história nova*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1988. pp. 25-64.

LIPOVETSKY, Gilles [1983]. *L'ère du vide*. Essai sur l'individualisme contemporaine. Paris : Gallimard, 1999.

LIPOVETSKY, Gilles [1993] « Postface ». LIPOVETSKY, Gilles. *L'ère du vide*. Essai sur l'individualisme contemporaine. Paris : Gallimard, 1999. pp. 315-328.

LORENZ, Chris. « Out of Time?: Some Critical Reflections on François Hartog's Presentism ». *Rethinking Historical Time*: New Approaches to Presentism. Ed. Marek Tamm and Laurent Olivier. London: Bloomsbury Academic, 2019. pp. 23–42. Disponível em: http://dx.doi.org/10.5040/9781350065116.ch-001. Acesso em: 6 de janeiro de 2023.

LYOTARD, Jean-François. *La condition postmoderne*. Rapport sur le savoir. Paris: Minuit, 1979.

MATA, Sérgio da. "Visões da posthistoire em Arnold Gehlen e Ernst Jünger". *Pandaemonium Germanicum*, São Paulo, v. 22, n. 37, pp. 158–181, 2019. Disponível em: http://dx.doi.org/10.11606/1982-88372237158 Acesso em: 28 março de 2025.

MICHELET, Jules [1850]. *Journal* (1849-1860). Edição de Paul Viallaneix. Paris: Gallimard, 1962. T. II.

MUDROCVIC, María Inés. « Regimes of Historicity ». *Bloomsbury History: Theory and Method Articles*. London: Bloomsbury Publishing, 2021. Disponível em: http://dx.doi.org/10.5040/9781350970854.05530. Acesso em: 5 de março de 2025.

NICOLAZZI, Fernando. « François Hartog e o espelho da história: o outro e o tempo". In: BENTIVOGLIO, Júlio; AVELAR, Alexandre (org.). *O futuro da história*: da crise à reconstrução de teorias e abordagens. Vitória: Milfontes, 2019. pp. 121-153.

OLSEN, Niklas. *History in the Plural*. An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck. New York: Berghahn, 2014.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

RANCIÈRE, Jacques [1996]. « Fin de siècle et nouveau millénaire ». In : *Chroniques des temps consensuels*. Paris : Seuil, 2005. pp. 21-26.

RANCIÈRE, Jacques [1988]. « La fin de la politique ou l'utopie réaliste ». In : *Aux bords du politique*. 3ª ed. Paris : Folio, 2004. pp. 23-73.

RANCIÈRE, Jacques [1974]. *La leçon d'Althusser*. 2ª ed. Paris : La Fabrique, 2011.

RANCIÈRE, Jacques *Les noms de l'histoire*. Essai de poétique du savoir. Paris : Seuil, 1992.

RANCIÈRE, Jacques *Les scènes du peuple* (Les Révoltes Logiques, 1975 /1985). Lyon : Horlieu, 2003.

RANCIÈRE, Jacques [1996]. « O anacronismo e a verdade do historiador". In: SALOMON, Marlon (org). *História, verdade e tempo*. Trad. Mônica Costa Netto. Chapecó: Argos, 2011. pp. 21-49.

RANCIÈRE, Jacques [1994] "Os enunciados do fim e do nada". In: *Políticas da escrita*. Trad. Raquel Ramalhete. Rio de Janeiro: 34, 1995. pp. 227-252.

RANCIÈRE, Jacques [1995]. *O desentendimento*. Política e filosofia. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: 1996.

RANCIÈRE, Jacques Préface. In : *Aux bords du politique*. 3ª ed. Paris : Folio, 2004. pp. 9-20.

SALOMON, Marlon. « Heterocronias ». In: *Heterocronias* – Estudos sobre a multiplicidade dos tempos históricos. Goiânia: Ricochete, 2018. pp. 8-38.

SALOMON, Marlon. Jacques Rancière, cenografias políticas. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 6, n. 13, p. 226–234, 2013. DOI: 10.15848/hh.v0i13.605. Disponível em: https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/605. Acesso em: 26 mar. 2025.

SALOMON, Marlon. "O labirinto ou a lógica do tempo sem sentido em Alexandre Koyré". *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 16, n. 41, p. 1–26, 2023. Disponível em: 10.15848/hh.v16i41.2106. Acesso em: 14 mar. 2024.

SAVOLDI JR, A. The End of History: Re-Spatialization of a Utopia and Temporalization of a Dystopia. *História da Historiografia*: *International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 16, n. 41, p. 1–23, 2023. DOI: 10.15848/hh.v16i41.2106. Acesso em: 14 mar. 2024

VEYNE, Paul. *René Char en ses poèmes*. Paris : Gallimard, 1990.

Teratocronias: multiplicidade temporal e fim da história em François Hartog
Artigo recebido em 20/05/2025 • Aceito em 10/01/2026
DOI | 10.5216/rth.v29i1.80854
Revista de Teoria da História | issn 2175-5892

Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado