



TEXTO PARA DISCUSSÃO

ISSN 0103-9466

357

Presentismo e Crise da Modernidade IV: regimes de historicidade

Eduardo Barros Mariutti

Agosto 2019



ie Instituto de
economia

Presentismo e Crise da Modernidade IV: regimes de historicidade

Eduardo Barros Mariutti

Resumo

Este é o quarto texto que versa sobre o presentismo, crise da modernidade e a regressão do horizonte de expectativas. O artigo está centrado na análise e discussão dos fundamentos e das implicações da noção de *regime de historicidade* proposta por François Hartog, particularmente levando em consideração a sua relação com o conceito de *ordem do tempo* como o fundamento de sua análise sobre o *presentismo*.

Palavras-chave: Historiografia; História; Presentismo.

Introdução

A relação entre passado, presente e futuro não é nem um pouco trivial. Esta constatação já era verdadeira mesmo quando a questão era formulada de uma perspectiva eurocêntrica, isto é, que destacava a “historicidade” do ocidente por oposição às sociedades caracterizadas como “primitivas” ou “sem história”. Hoje, no entanto, quando os “modernos” passaram a questionar as premissas e os supostos fundamentos da sua própria sociedade o problema ficou ainda mais complexo. Esta mudança de percepção se explica principalmente pela desconfiança crescente com relação às perspectivas sobre o futuro do “ocidente”: o otimismo iluminista cedeu lugar a uma visão muito mais sombria, onde o futuro parece cada vez mais ameaçador. Porém, a despeito do peso desta atmosfera lúgubre, esta reorientação se explica, em parte, pela crescente influência da antropologia sobre as demais áreas das humanidades, um processo sinuoso que teve seu início na década de 1960 e que hoje retomou o vigor original. A primeira constatação dos antropólogos é que todas as sociedades “possuem história”. A segunda, mais importante, é que as diversas sociedades antes definidas residualmente e agrupadas por um mesmo rótulo precário revelam uma grande variedade de concepções sobre a percepção do tempo e, fundamentalmente, da relação entre o homem e o que geralmente chamamos precariamente de “cultura” e de “natureza”. Logo, elas nunca ficaram confinadas ao “tempo cíclico” e “natural” como, infelizmente, ainda costuma se ouvir com muita frequência. No final das contas, olhando retrospectivamente, fica cada vez mais claro que o avanço da antropologia estabeleceu uma relação simbiótica com o conjunto de transformações radicais que se anunciaram em 1968 e se precipitaram em 1989: a própria concepção moderna de tempo histórico, isto é, o futuro entendido como a dimensão que confere a inteligibilidade de uma história que se acelera cada vez mais, rumo a um *telos* foi implodida.

Isto nos obriga a recolocar o problema sobre novas bases. E, para tanto, é imperioso destacar uma questão fundamental, enunciada explicitamente por Lévi-Strauss e reforçada por Hartog: o problema dos múltiplos *regimes de historicidade*, isto é, das várias maneiras como cada sociedade concebe *subjetivamente* a sua relação com a História. O ponto é que, ao contrário do que se costumava se salientar, *toda sociedade muda* e, por conta disto, todo e qualquer homem está imerso no problema da(s) temporalidade(s). Além disto, como destaca Lévi-Strauss, o modo como cada sociedade produz uma autoimagem da sua relação com a História e de sua dinâmica *é parte integrante de sua própria realidade*

e, portanto, um elemento fundamental para compreendê-la. Por fim, é precisamente esta autoimagem que conduz o modo como uma sociedade particular *percebe as demais*: os “selvagens” são geralmente caricaturados pelos ocidentais exatamente por que estes acreditam que a sua sociedade é “dinâmica” e marcada pelo progresso, enquanto as demais permanecem estacionárias, “fora do tempo”. A proposta de Lévi-Strauss, portanto, aponta para a construção de uma perspectiva que, por ser radicalmente relativista, é *estranha* a qualquer sociedade particular e, portanto, pelo menos potencialmente, a única capaz de se situar em um plano mais abrangente.¹

Tendo isto em mente é necessário precisar melhor os termos gerais da discussão aqui proposta e, particularmente, a relação entre Reinhart Koselleck e François Hartog. E, para tanto, recorro à uma formulação precisa e sintética de Francine Iegelski contida nos dois trechos abaixo transcritos:

De fato, as relações entre Koselleck e Hartog não são evidentes. Pretendemos, aqui, justamente oferecer uma alternativa para marcar a diferenciação entre os autores: Hartog propõe a recuperação das ideias de modernidade e tempo histórico de Koselleck, mas para, em seguida, diagnosticar o seu esgotamento no tempo presente. Em *Regimes de historicidade*, Hartog procura mostrar a inatualidade do par “modernidade e tempo histórico” para, assim, afirmar o par “presentismo e regimes de historicidade” (Iegelski, 2016, p. 392).

E um pouco mais à frente:

Assim, consideramos que Hartog operou um duplo movimento em relação à obra de Koselleck. De um lado, reteve a descrição de Koselleck sobre a modernidade para pensar tanto a experiência moderna do tempo quanto, por comparação, a experiência presentista. De outro, ao propor a noção de regimes de historicidade como um instrumento que permite compreender as experiências do tempo, Hartog questiona o próprio conceito de tempo histórico de Koselleck. As duas categorias meta-históricas, “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”, que dariam sentido para o tempo histórico de Koselleck, são substituídas, em Hartog, pelas três categorias que organizariam a experiência temporal – passado, presente e futuro – nos regimes de historicidade. Eis, então, um desdobramento pouco notado desse duplo movimento de Hartog em relação a Koselleck: ao oferecer uma análise sobre o presentismo e propor a noção de regimes de historicidade como um instrumento de investigação sobre o tempo, Hartog quis afastar-se com pés de pomba, mas nem por isso de modo menos significativo, da ideia de história moderna (Iegelski, 2016, p. 395).

A despeito da grande afinidade entre as duas perspectivas as diferenças são mais importantes do que as semelhanças. Como nota Iegelski, elas se concentram em dois pontos: a noção de tempo histórico e o referencial da *ideia* de história moderna.

Espaço de experiência, horizonte de expectativa e a marca da modernidade

A noção de tempo histórico construída por Koselleck é pensada pelo intermédio da *relação* entre duas categorias formais: o espaço de experiência e o horizonte de expectativa. De certo modo, em seu entender, elas são “categorias de conhecimento capazes de fundamentar as possibilidades de uma história”. Logo, elas são “históricas” pois “todas as histórias foram constituídas pelas experiências vividas e pelas expectativas das pessoas que atuam ou que sofrem.”² E, no entanto, elas não deixam de ser formais pois, em si mesmas, as duas categorias não dizem nada sobre as histórias efetivamente vividas. O que elas podem

(1) Cf. Goldman (1999, p. 228).

(2) Cf. Koselleck (2006, p. 306).

fazer é explicitar as *condições* das histórias possíveis em um nível alegadamente muito mais geral do que as usuais categorias polarizadas - senhor e escravo, amigo e inimigo, etc. - usadas para tecer os relatos historiográficos:

Assim, nossas duas categorias indicam a condição humana universal; ou, se assim o quisermos, remetem a um dado antropológico prévio, sem o qual a história não seria possível, ou não poderia sequer ser imaginada (Koselleck, 2006, p. 308).³

Logo, tratam-se de categorias *gerais* que operam tanto no plano “concreto” da história – isto é, nos agentes e nas suas ações– como na possibilidade de *inteligibilidade* de uma história que vai além da mera cronologia.⁴

O *espaço* de experiência funde tanto as elaborações racionais quanto as formas inconscientes de comportamento e, deste modo, ilustra o *passado atual*, isto é, onde os acontecimentos foram incorporados e, por conta disto, podem ser lembrados. Consiste em um espaço coletivo que, no entanto, é simultaneamente individual e interpessoal, pois

na experiência de cada um, transmitida por gerações e instituições, sempre está contida e é conservada uma experiência alheia. Nesse sentido, também a história é desde sempre concebida como conhecimento de experiências alheias (Koselleck, 2006, p. 309-310).

A ênfase na palavra *espaço* no início deste parágrafo reflete um aspecto importante do argumento de Koselleck: o tempo (histórico) só poder ser expresso mediante *metáforas espaciais*. Embora, a princípio isto possa parecer contra intuitivo, as experiências e as expectativas não são ser *cronologicamente mensuráveis*. No caso da experiência proveniente do passado ela configura um *espaço* pois ela forma um todo – uma *aglomeração* – onde “muitos estratos de tempos anteriores estão simultaneamente presentes, sem que haja referência a um antes e um depois”⁵. A experiência não é cronológica – “toda experiência salta por cima dos tempos, ela não cria continuidade no sentido de uma elaboração aditiva do passado”⁶ – pois ela reúne tudo o que se pode recordar da vida. Ao mesmo tempo uma experiência *nunca é fixa* pois,

(3) Koselleck insiste que o espaço de experiência e o regime de historicidade são categorias *gerais* e que se relacionam de modo singular: “Plenos de realidade, os conceitos mencionados se apresentam como categorias alternativas, portanto como conceitos que se excluem, constituindo campos semânticos mais concretos, cada vez mais estreitamente delimitados, mesmo que permaneçam estreitamente relacionados entre si. Assim, a categoria do trabalho remete ao ócio, a da guerra à paz, e vice-versa, a fronteira remete a um espaço interior e outro exterior, uma geração política a outra ou a seu correlato biológico, as forças produtivas às relações de produção, a democracia à monarquia etc. O par de conceitos “experiência e expectativa” é manifestamente de outra natureza. Não propõe uma alternativa, não pode se ter um sem o outro: não há expectativa sem experiência, não há experiência sem expectativa” (Ibid, p. 307).

(4) “As condições da possibilidade da história real são, ao mesmo tempo, as condições do seu conhecimento.” (Ibid, p. 308). E, logo à frente: “Mas nossos dois conceitos não se encontram apenas na execução concreta da história, na medida em que a fazem avançar. Como categorias, elas fornecem as determinações formais que permitem que o nosso conhecimento histórico decifre essa execução. Eles remetem à temporalidade do homem, e como isto, de certa forma meta-historicamente, à temporalidade da história” (Ibid, p. 309).

(5) Koselleck (2006, p. 311). Em outra obra, Koselleck desenvolve com mais clareza esta posição: “Situo-me no campo das metáforas: a expressão “estratos do tempo” remete a formações geológicas que remontam a tempos e profundidades diferentes, que se transformaram e se diferenciaram umas das outras em velocidades distintas no decurso da chamada história geológica. É uma metáfora que só pôde ser usada a partir do século XVIII, depois que a antiga ciência natural, a *historia naturalis*, foi temporalizada e, com isso, historicizada. Sua transposição para a história humana, política ou social, permite separar analiticamente os diversos planos temporais em que as pessoas se movimentam, os acontecimentos se desenrolam e os pressupostos de duração mais longa são investigados.” Logo, “Os tempos históricos consistem em vários estratos que reme tem uns aos outros, mas que não dependem completamente uns dos outros” (Koselleck, 2000, p. 19-20).

(6) Koselleck (2006, p. 311).

em certo grau, as experiências já adquiridas podem ser transformadas com o tempo, em função da modificação das expectativas que, embora sejam orientadas predominantemente para o futuro, também agem de forma retroativa.⁷

Já o “horizonte de expectativa”, por sua vez, é distinto: a presença do passado (espaço de experiência) é diferente da presença do futuro, a qual este conceito visa apreender. Por isso a metáfora – também espacial – do horizonte:

Horizonte quer dizer aquela linha por trás da qual se abre no futuro um novo espaço de experiência, mas um espaço que ainda não pode ser contemplado. A possibilidade de se descobrir o futuro, apesar de os prognósticos serem possíveis, se depara com um limite absoluto, pois ela não pode ser experimentada (Koselleck, 2006, p. 311).

O ponto destacado por Koselleck é que as expectativas não podem ser deduzidas *exclusivamente* da experiência, pois, muitas vezes, as coisas acontecem de forma totalmente imprevisível, o que forceja uma reformulação das expectativas. E, por sua vez, as expectativas sempre estão ancoradas em algum grau na experiência.

Assim, a diferença entre as duas categorias nos remete a uma característica estrutural da história. Na história sempre ocorre um pouco mais ou um pouco menos do que está contido nas premissas. (...) Sempre as coisas podem acontecer diferentemente do que se espera: esta é apenas uma formulação subjetiva daquele resultado objetivo, de que o futuro histórico nunca é o resultado puro e simples do passado histórico (Koselleck, 2006, p. 312).

O fato é que da experiência não se pode *deduzir expectativas rigorosas* e, é importante lembrar, as expectativas *também afetam* a experiência. Isto demonstra a diferença e, ao mesmo tempo, o imbricamento necessário entre o espaço de expectativa e o horizonte de experiência.

Deste ponto de vista a peculiaridade da modernidade, portanto, residiria no fato de que a interpretação do passado ocorre predominantemente tendo como horizonte a *expectativa* do futuro, isto é, de um futuro que se diferencia do passado e, por fim, lhe dá sentido. Uma inversão do que supostamente ocorre nas sociedades pré-modernas onde o elemento preponderante na formação das expectativas envolve a *percepção* do passado que era transmitida de geração a geração, em um processo de mudanças tão lentas que “a ruptura entre a experiência adquirida até então e uma expectativa ainda por ser descoberta não chegava a romper o mundo da vida que se transmitia.”⁸ As mudanças ocorriam, mas a transição das experiências passadas para as expectativas era quase perfeita, o que impedia um hiato pronunciado entre a experiência e a expectativa, impedindo qualquer experimentação de aceleração ou de grandes rupturas. Já a modernidade é baseada no *distanciamento crescente* entre o espaço de experiência - i.é. a desvalorização do passado – e o horizonte de expectativa, e é precisamente esta característica que alimenta a percepção moderna sobre a aceleração do tempo.

A modernidade, nesta perspectiva, envolve uma ruptura com a concepção cristã orientada pelo apocalipse e narrada pela revelação bíblica mediada pela Igreja. Neste caso a noção de um fim dos tempos colocava limites intransponíveis ao horizonte de expectativa e, portanto, *o futuro permanecia atrelado ao passado*, do mesmo modo que a tensão entre a experiência e a expectativa não se acentuava a ponto de

(7) Koselleck usa uma ilustração bastante significativa para explicar isso: os “acontecimentos de 1933 aconteceram de uma vez por todas, mas as experiências baseadas neles podem mudar com o correr do tempo. As experiências se superpõem, se impregnam umas das outras. E mais: novas esperanças ou decepções retroagem, novas expectativas abrem brechas e repercutem nelas. Eis a estrutura temporal da experiência, que não pode ser reunida sem uma expectativa retroativa” (Koselleck, 2006, p. 312-313).

(8) Cf. Koselleck, (2006, p. 315).

impedir a sua separação. As expectativas que ultrapassavam a experiência vivida *não se referiam a este mundo*, pois estavam voltadas para o além. Quando uma profecia não se realizava ela era simplesmente reiterada: a cada não cumprimento *aumentava a expectativa* de que da próxima vez a longa espera pelo fim acabaria.⁹

A estrutura repetitiva da expectativa apocalíptica garantia que as experiências contrárias, aqui embaixo, fossem imunizadas. Elas atestavam retrospectivamente o contrário daquilo que a princípio pareciam afirmar. Tratava-se, pois, de expectativas que não podiam ser desfeitas por nenhuma experiência contrária, porque se estendiam para além deste mundo (Koselleck, 2006, p. 316).

A oposição entre a expectativa cristã e a experiência terrena preservava a relação entre ambas, onde uma não tinha como refutar a outra.

Apesar de sua força, este equilíbrio foi rompido por um conjunto de transformações significativas situadas no espaço de experiência (a revolução na ciência e na técnica precipitada por Copérnico, a dissolução do mundo feudal pelo capital, a colonização do Novo Mundo, etc.) que se decantou na percepção do *progresso* como *um novo horizonte de expectativa*. O além deixou de ser a referência central e, enquanto tal, inatingível na terra, para ser substituído pela noção de um progresso *mundano*. Isto permitiu que a “doutrina dos últimos fins fosse ultrapassada, assumindo-se o risco de um futuro aberto”.¹⁰ A transformação é significativa. Mas um traço importante é preservado. A rejeição dos modernos a um *telos* claramente definido como aquele construído pela cristandade abre o futuro sem, no entanto, dissolver a noção básica de que há um sentido na história: mesmo com eventuais recaídas e contratempos, o futuro aponta para o contínuo aperfeiçoamento do homem *na terra*, mediante uma transformação *ativa* do mundo. Isto é, a expectativa torna-se o progresso. Ou melhor, *progressos*, já que esta nova forma de se experimentar o tempo é marcada também pela contemporaneidade do não-contemporâneo: povos inteiros estavam “atrasados” e, mesmo nos países “modernos”, podem ser encontrados traços das hierarquias estamentais e comunidades que ainda sobreviviam à pressão do progresso. Os povos e setores sociais “atrasados” que, por conta própria, não se esforçassem para alcançar os desenvolvidos poderiam ser *dirigidos* pelos “civilizados”. “A partir de então o espaço de experiência deixou de estar claramente limitado pelo horizonte de expectativa. Os limites de um e de outro se separaram”.¹¹ O futuro não deixa apenas de ser *diferente* do passado: ele é percebido como *melhor*. As expectativas se descolam da experiência passada e a história passa a ser concebida *como única como um todo*, isto é, “*como uma totalidade aberta para um futuro portador de progresso*”,¹² onde, *na vida cotidiana*, o “*decurso único do tempo transformou-se em um dinamismo de estratos múltiplos vividos simultaneamente*”.¹³ E, por fim, a *aceleração* se convertem em um indicador infalível de que a diferença entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa *só se conserva quando se modifica continuamente*: o progresso sociopolítico e o técnico-científico *modificam os ritmos e os prazos do mundo-da-vida*.¹⁴

Para além (e aquém) da Modernidade: Ordem do Tempo e Regimes de Historicidade

(9) Aqui Koselleck poderia fazer uma analogia com os marxistas que aguardam a revolução comunista redentora: cada vez que um movimento fracassa, as esperanças se renovam. Na próxima, não sofreremos traições de classe e venceremos a burguesia.

(10) Koselleck (2006).

(11) Ibid, p. 318.

(12) Ibid, p. 319 (grifos meus).

(13) Ibid, p. 320.

(14) Cf, Ibid, p. 321.

Podemos agora aprofundar a discussão destacando os motivos que levaram Hartog a escolher cuidadosamente as palavras que compõe a categoria central que fundamenta a sua perspectiva. Ele descartou conscientemente a palavra “forma” em favor da noção de *regime*:

The term “regime” encompasses the senses of dietary regime (regimen in Latin, diaita in Greek), of political regime (politeia), of the regime of the winds, and in French the term extends to an engine’s speed (le régime d’un moteur), its revs per minute. What these relatively disparate domains have in common is the idea of degrees, of more or less, of mixtures and composites, and an always provisional or unstable equilibrium. Speaking of a “regime of historicity” is thus simply a way of linking together past, present, and future, or of mixing the three categories, in the same way that one talks of a “mixed constitution” in Greek political theory (combining elements of aristocracy, oligarchy, and democracy, one of which was always dominant in practice) (Hartog, 2011, p. XV).

A noção de regime, portanto, foi escolhida exatamente para denotar uma espécie de regularidade instável, onde os componentes (passado, presente e futuro no caso) não necessariamente possuem fronteiras fixas ou claramente delimitáveis e, o que é mais importante, cada regime de historicidade apresenta variações em sua composição, mas dentro de limites discerníveis.

E porque *historicidade* ao invés de regime de *temporalidade*? Aqui a questão é mais complexa. A ideia de temporalidade está muito vinculada à uma tradição que começa a se delinear com Galileu e ganha corpo com Isaac Newton: o tempo abstrato (matemático ou astronômico) entendido essencialmente como uma grandeza escalar e, portanto, totalmente externa ao mundo físico e social, isto é, um mero instrumento de medida. A historicidade, pelo contrário, não é apenas cronologia pois envolve uma outra experiência, um outro registro: em seu grau máximo de generalidade ela sinaliza uma *experiência primária de estranhamento*, isto é, de distância entre o eu e o ser, mas um tipo sempre específico de estranhamento que expressa as características peculiares de um determinado regime de historicidade. Dito de outro modo: um regime de historicidade explicita as formas peculiares assumidas por uma determinada condição histórica, denotando o modo peculiar como indivíduos e grupos se situam e simultaneamente evoluem *no tempo*, mas um tempo suscetível à uma composição particular entre o passado, o presente e o futuro.

Mas é precisamente neste ponto que as diferenças com relação à Koselleck começam a se tornar mais explícitas. Do ponto de vista em que Hartog se situa é perfeitamente possível dissociar a noção de historicidade de uma de suas formas peculiares, que até pouco tempo acreditava ser a única: a concepção moderna de história forjada no final do século XVIII e início do XIX:

*So what is a regime of historicity, and what is it not? It is not a factual given. It cannot be observed directly, nor found in today’s almanacs. It is constructed by the historian. Regimes do not come in a series, one mechanically following another, whether these are understood as sent from heaven or emanating from the earth. They are not the same as Bossuet’s or Condorcet’s “stages” and are not remotely related to those vast and vague approximations we call civilizations. A regime of historicity is, rather, an artificial construct whose value lies in its heuristic potential. And it should be classed alongside Weber’s ideal type, as a formal category. Depending on whether the category of the past, the future, or the present is dominant, the **order of time** derived from it will obviously not be the same (...) A regime of historicity is a category (without content), which can elucidate our experiences of time, and nothing restricts it to the European or Western world alone. On the contrary, in its very conception it is intended as a tool for comparative study (Hartog, 2011, p. XVI-XVII).*

Trata-se, portanto, de uma categoria sem conteúdo que pode nos guiar para elucidar *múltiplas experiências do tempo* que podem ser pensadas inclusive sem ter o “ocidente” ou a “modernidade” como referência.¹⁵

Mas a passagem acima anuncia mais um ingrediente: a noção de *ordem do tempo*¹⁶ entendida como uma alternativa mais geral ao *tempo histórico* proposto por Koselleck. Por *ordem* deve se entender tanto sucessão quanto *comando*: ordens do tempo são tão imperativas que geralmente nos curvamos a elas sem mesmo perceber imediatamente e, quando se percebe a sua força, toda resistência parecer ser fútil. Em certo sentido, no entanto, uma ordem do tempo não passa da cristalização de um regime de historicidade determinado. Tal como no par espaço de experiência e regimes de historicidade, as duas categorias são correlatas e, ainda assim, distintas. O ponto é que, embora marcada por algumas características muito pronunciadas, toda ordem do tempo possui alguma maleabilidade. Um exemplo fartamente explorado por Hartog envolve a ordem do tempo cristã e seu respectivo regime de historicidade: a sua referência central é a efemeridade do tempo dos homens contraposto à eternidade do reino dos céus.¹⁷ Porém, o que a torna realmente peculiar é a visão de que o nascimento do filho de Deus *quebrou o tempo em dois*. A ressurreição de Jesus deu início a um novo tempo, que se encerrará com a segunda vinda de Cristo e o Julgamento Final. O período compreendido entre estes dois marcos “é um tempo de antecipação: um presente habitado pela promessa de um fim”.¹⁸ É precisamente dentro desta tensão que se manifesta a ordem do tempo cristã, que modela a história como a história da salvação. O futuro já está dado e, portanto, o presente não passa de uma grande espera pelo dia do julgamento. Mas a efetividade desta ordem do tempo dependeu em grande medida de sua *maleabilidade*, isto é, de sua capacidade de acomodar as tensões inerentes à institucionalização da Igreja, uma instituição crescentemente secular, mas que se justificava como a única representante de uma ordem atemporal que se situava além deste mundo. Este descompasso alimentava as diversas heresias, milenarismos e reformas que transformavam o modo como o tempo era vivido pelos cristãos enquanto este regime de historicidade vigorou.¹⁹

O Presentismo

No primeiro artigo desta série (TD, n. 349, dez. 2018) fiz uma menção ao diagnóstico básico de François Hartog: vivemos em uma espécie de *presente contínuo*, isto é, uma experiência marcada pela tirania do instante e por um horizonte que não passa de uma projeção de um agora sem fim. Deste prisma, portanto, o passado tende a ser visto de forma nostálgica, como *um tempo a ser restaurado*: as noções de memória e de herança substituem a expectativa sobre o futuro como o marco principal de referência do debate público.²⁰ A abordagem original, apresentada na primeira edição do livro, tinha o seguinte ponto de partida:

(15) Hartog discute, além do presentismo, outros “notáveis” regimes de historicidade que deixaram a sua marca na cultura europeia: o presente homérico, o antigo dos filósofos “clássicos”, o renascente do humanismo e o escatológico ou messiânico. Cf. Jegelski (2016, p. 396).

(16) Após destacar alguns dos sentidos em que esta expressão foi utilizada antes dele (o filósofo Anaximandro (e, indiretamente, Heródoto) e Krzysztof Pomian), Hartog afirma ter se inspirado na famosa aula inaugural proferida por Foucault em 1971 no Collège de France, intitulada *A Ordem do Discurso*: “*It still speaks to us, inviting us to take his work further, elsewhere, in different ways, and with different questions. I would thus be doing for time what Foucault previously did for discourse, or would at least draw my inspiration from this.*” (Hartog, 2011, p. 2).

(17) Cf. *ibid.*, p. 59.

(18) *Ibid.*, p. 61.

(19) Cf. *ibid.*, p. 62.

(20) Cf. *ibid.*, p. 98.

As a historian of history, understood as a form of intellectual history, I have gradually come around to Michel de Certeau's idea that time has become so everyday for historians that they have naturalized or instrumentalized it. Time is an unthought, not because it is unthinkable, but because it is not thought or, more simply, no one gives it a thought. As a historian who tries to be attentive to his time, I have, like many others, observed how the category of the present has taken hold to such an extent that one can really talk of an omnipresent present. This is what I call "presentism" here (Hartog, 2011, p. 8).

As primeiras manifestações mais claras desta exacerbação do presente entre os historiadores – franceses principalmente – tem início na década de 1980, quando começa a entrar em voga a “história do tempo presente”, um tipo de investigação pouco usual nesta seara. Depois de 1989²¹ o que era uma mera tendência em um ramo da historiografia se tornou quase uma obsessão, fato que detonou uma crise envolvendo o modo como se percebia e se interpretava o tempo. Os conceitos de regime de historicidade e de ordem do tempo foram criados para tentar dar conta desta questão.

O próprio Hartog afirma que existiram diversas contestações à ordem moderna do tempo antes de 1989. No entanto, a despeito das fissuras anteriores, esta data marca para ele o início de uma *ruptura* que ainda persiste. Parafraseando Hanna Arendt, Hartog afirma que lacunas no tempo como esta sinalizam “intervalos que são inteiramente determinados por coisas que não são mais e coisas que ainda estão por vir”.²² Toda passagem de um regime de historicidade para outro é marcada por sobreposições que tornam a situação ainda mais complexa. Isto não poderia ser diferente com o “presentismo”:

The twentieth century, in retrospect, combined futurism and presentism. It started out more futurist than presentist, and ended up more presentist than futurist. It was passionately futurist, blindly so, and, as we know, embraced the worst. In futurism, the imperative dimension of the order of time decrees that the viewpoint of the future shall prevail. It is an order that presents itself as constantly accelerating. History is made in the name of the future, and it must be written in the same way. The futurist movement took this position to extremes (Hartog, 2011, p. 106).

A percepção moderna envolvia não apenas uma ruptura com a “velha ordem” mas, fundamentalmente, inaugurava um tempo cuja referência principal era o futuro entendido não apenas como diferente mas, sobretudo, *melhor* do que o passado.

É precisamente contra este pano de fundo que a eclosão da Grande Guerra em 1914 foi tão impactante e capaz de abrir um conjunto de convulsões que culminaram no sangrento conflito travado entre 1939 e 1945. Todavia, talvez precisamente por conta de sinalizar a culminação de um período tão catastrófico, o final da Segunda Guerra mundial foi seguido por um otimismo sobre o futuro que, na prática, intensificou as linhas básicas do regime moderno de historicidade. No entanto, a despeito das expectativas infladas que o marcaram, foi precisamente a aceleração da vida e as grandes transformações nas formas de sociabilidade produzidas nos “Anos Dourados” que sedimentaram os fundamentos do regime presentista.

²¹ Hartog é enfático: “*There are cogent arguments for situating the modern regime of historicity between the two symbolic dates of 1789 and 1989. I would suggest, at least provisionally, that the two dates mark the entrance and the exit of this regime on the stage of History. At the very least, one can suggest that they constitute two caesuras, or breaks, in the order of time. 11 September 2001 poses no serious challenge to this outline, unless the American government has decided to make it into a new beginning of world history, a new present and one alone, that of the war on terror. That said, with 9/11 the contemporary event reached its logical limit. Under the glare of the TV cameras, the event exhibited itself in the making, undergoing a real-time transformation into history that was simultaneously, and already, a (self-) commemoration. In this sense, the structure of the event had become absolutely presentist.*” (Ibid, p. 104).

(22) Ibid, p. 106.

A combinação entre a ameaça da hecatombe nuclear e a (falsa) percepção de que o “problema econômico” tinha sido eliminado encorajaram a celebração do aqui e do agora, algo muito saliente no final da década de 1960:

The slogans covering the walls of Paris in May 1968 were “Sous les pavés, la plage” (“Beneath the pavings, the beach”) or “Tout, tout de suite” (“All, all at once, now”). But they were followed shortly by “No future,” in other words, no revolutionary present. The 1970s brought with them disillusionment, or the end to an illusion. The revolutionary ideal disintegrated, the 1974 oil crisis struck, mass unemployment kept rising, and the Welfare State, which had been based on solidarity and on the idea that tomorrow would be better than today, began to run out of steam. All the remedies proposed, whether desperate or cynical, pinned their hopes on the present, and nothing but the present. There was nothing beyond. This was not an Epicurean or a Stoic present, and neither was it one of Messianic expectation (Hartog, 2011, p. 112).

Esta mudança de percepção também foi catalisada por outros fatores. O mais evidente foi a rápida expansão da “sociedade do consumo”, radicada na oferta crescente de novos produtos e na obsolescência programada. A nova forma de gestão das instituições também teve o seu peso, particularmente levando em conta o mantra dos “novos gestores”: produtividade, flexibilidade e mobilidade. E, por fim, a mídia:

There is nothing new about time being conceived as a commodity, but what characterizes contemporary modes of consumption is the value placed on the ephemeral. The media, which have expanded exponentially, try to keep pace with this movement (which quite literally justifies their existence), and they take their cue from it. They scramble for the live soundbite, and produce, consume, and recycle an increasing number of images and words in an ever shorter time. Time is reduced and compressed: one subject, one and a half minutes, thirty years of history. Tourism is also a powerful agent of presentism: the world is on one’s doorstep in a fraction of a second and in three dimensions (Hartog, 2011, p. 113).

Este conjunto de transformações está na base do presentismo como uma nova ordem do tempo, isto é, *um presente que fabrica o passado e o futuro que ele necessita*, mas que se radica fundamentalmente no imediato. Um presente que, no exato momento em que ocorre, *tende a ser percebido já como história, isto é, como passado*.²³ É precisamente por isto que nesta espécie de “economia do presente” é bastante comum recorrer de forma rotineira a previsões realizadas por especialistas (sobre o futuro do dólar, as eleições, etc.) que *sempre* se circunscrevem a um futuro que não é fundamentalmente diferente do presente.²⁴ Previsões efêmeras e, enquanto tais, profundamente sensíveis às menores modificações nas expectativas tais como os modelos de previsão do tempo.

Considerações finais

O modo como François Hartog se apropriou do pensamento de Claude Lévi-Strauss é um dos aspectos que sinalizam o grande diferencial de sua perspectiva. Hartog destacou algo que não é evidente: as implicações do pensamento deste notável antropólogo para a historiografia. Com isto é possível abrir

(23) A passagem completa: *“In our media age, the present obeys an economy in which events are constantly produced and consumed, previously through radio and now through television and other media. But additionally the present, in the very moment of its occurrence, seeks to view itself as already history, already past. In a sense, it turns back on itself in order to anticipate how it will be regarded when it is completely past, as though it wanted to “foresee” the past, to turn itself into a past before it has even fully emerged as present. Yet this retrospective vision never steps outside the closed circle of its own domain, the present” (Ibid, p. 114).*

(24) *“The snapshot image taken today is simply transferred three weeks or six months hence, imperceptibly becoming the actual image of the situation three weeks or six months later. What you vote today is the true image of what you will vote tomorrow, so in some sense you have already voted. The only way time can be reintroduced into this structure is by a whole series of polls, to show a trend. But that is already a matter for the analyst, in other words for the expert” (Ibid, p. 115).*

um novo terreno: a possibilidade de se pensar os regimes de historicidade *sem ter como referência principal* a ideia de história construída na modernidade e, particularmente, a noção de que existe algum parâmetro central ou ponto de referência universal, a partir do qual se pode qualificar as sociedades. Isto recoloca no horizonte a construção de uma abordagem radicalmente relativista, onde os múltiplos regimes de historicidade são identificados e apreendidos de forma necessariamente comparativa. O único ponto comum a sociedades radicalmente dessemelhantes é a experiência universal do homem perante a História, isto é, um ser finito perante a eternidade.²⁵ É deste ponto de vista que Hartog construiu a sua reflexão sobre o presentismo e, após algumas reflexões posteriores, ele foi capaz de formular com mais clareza uma questão decisiva: embora fique claro que existe algo específico em nosso presente (isto é, no modo como articulamos passado, presente e futuro), é importante refletir se vivemos um hiato entre diferentes regimes ou se, pelo contrário, já estamos defronte uma novo e consolidado regime de historicidade.

Referências bibliográficas

GOLDMAN, Márcio. Lévi-Strauss e os sentidos da História. *Revista de Antropologia*, v. 42 N, n. 1-2, p. 228, 1999.

HARTOG, François. *Regimes of historicity: presentism and experiences of time*. New York: Columbia U. Press, 2011.

IEGELSKI, Francine. Resfriamento das sociedades quentes? – Crítica da modernidade, história intelectual, história política. *Revista de História*, n. 175, 2016.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Rio de Janeiro: Contraponto-Ed. PUC-Rio, 2000.

(25) Isto aparece com bastante clareza na introdução de *Regimes of Historicity*: “To borrow Lévi-Strauss’s terms (which I return to below), the notion refers to how a particular human community “reacts” to a “degree of historicity” which is the same in all societies. More specifically, it is a tool for comparing different types of history, and also (or above all, I would now say) for highlighting modes of relation to time, and exploring forms of temporal experience here and elsewhere, today and in the past—in short, it serves to explore ways of being in time. Whereas Paul Ricoeur traced the philosophical concept of historicity from Hegel to Heidegger, defining it as “the historical condition,” or “man present to himself as a being in history,” I will focus rather on the diversity of regimes of historicity” (p. 9).