

**Sobre a hipótese de um “regime de historicidade”  
contemporâneo: entre o veredicto presentista e a  
nostalgia discreta do pensamento único**

Rui Cunha Martins

(Universidade de Coimbra)

*DHEEAAFLUC, IGCFDUC, IHCUNL e IN2PAST*

**1.**

É sabido que os indivíduos, ao libertarem-se das estruturas que os “inscrevem” e os “narram”, fazem ruído. São por isso ruidosas as sociedades contemporâneas, onde o preço a pagar pela desenfreada sobreposição de elementos canónicos e elementos disruptivos toma comumente o nome de *complexidade*. A aceitação desta é, porém, território ambíguo, tanto quanto o é a resistência a essa mesma complexidade. Tudo seria mais claro se essa resistência à complexidade acontecesse apenas no quadro dos contextos político-académicos preconceituosos para com a ideia de mistura; mas de facto não é apenas aí; a incompreensão do complexo por parte de lugares autorais supostamente amigos da abertura ao futuro, mas ultrapassados nos seus próprios vaticínios pela cogência do disperso e do contingente, é também uma realidade, aliás mais interessante de captar do que propriamente o previsível tradicionalismo de alguns campos intelectuais. Surpreende-se, com efeito, nesses casos supostamente mais bem resolvidos mas afinal tomados por turtuosa incomodidade, uma indisfarçável nostalgia de um tempo de mais óbvia referência à Unidade do que o pode ser o tempo complexo, nostalgia

essa que pode tomar a forma de uma insatisfação pelos rumos tomados por um tempo que parece sacrificar as tradicionais estruturas de produção do mundo (onde se incluíam dadas estruturas da crítica, da oposição e do dissenso) a lógicas contingentes e autopoiéticas que, precisamente, têm o condão de pôr em causa o *lugar* autoral de intermediadores, *clercs* ou intelectuais orgânicos, seja para entronizar outros – tendencialmente muitos e dispersos –, seja pura e simplesmente para esvaziar a própria ideia tradicional de função autoral.

Justifica-se por isso um olhar atento sobre algumas tentativas não conseguidas de absorver o sentido deste quadro de turbulência, tentativas essas entre as quais se situa, a meu ver, o esforço de aplicar a categoria analítica de “regime de historicidade” à contemporaneidade – uma contemporaneidade que aparenta não a requerer e não ser mesmo com ela compatível – e de sugerir como referente máximo de um tal regime uma certa vertigem “presentista”, ou um certo culto do presente em detrimento quer do passado, quer, sobretudo, do futuro, naquilo que seria um manifesto corte com um regime de tempo moderno que, pelo seu lado, soubera prover a uma devida capacitação do futuro, e, já também, de horizontes satisfatórios de esperança. Ora, outras leituras menos nostálgicas são possíveis.

Sendo porém certo que esta situação sinalizada ao nível do conceito de “regime de historicidade” se deteta de igual modo em outras zonas da crítica contemporânea extrínsecas ao campo historiográfico propriamente dito, parece de toda a conveniência proceder a uma incursão prévia sobre essas outras propostas analíticas de manifesta incomodidade para com o sentido da historicidade contemporânea ainda quando se propõem a descodificar-lhe o sentido. Trata-se, como está bom de ver, de propostas analíticas não alinhadas entre si. Aquilo que me permite sugerir o seu tratamento conjunto, ou ao menos o seu alinhamento tendencial, é o *elemento nostálgico* que de uma forma ou de outra todas elas transportam. Na sua diferença, é desde aí, desde essa experiência de uma “falta”, que se dirigem ao contemporâneo. Interpreto-as como *nostalgias do pensamento único*. Admito, entretanto, que se trate talvez, com maior propriedade, de uma dificuldade em aceitar a *complexidade*. Talvez mesmo de uma certa recusa dela. Em qualquer caso, uma certa *orfandade do*

*Uno* – assumida ou não – será talvez a impressão mais saliente do seu posicionamento face aos processos de mudança. A hipótese do *anacrónico* de Giorgio Agamben. A teoria do *acontecimento* de Alain Badiou. E a concepção do *ato* que Žižek refaz a partir da prévia fórmula lacaniana. Tal como o *verdicto presentista* de François Hartog (que aqui tomaremos precisamente como expressão mais acabada do referido esforço de aplicação à contemporaneidade do modelo analítico do “regime de historicidade”). São estas as propostas em análise. Nelas se surpreende, a meu ver, um protesto “surdo” para com o contemporâneo que lhes coube em sorte, junto com uma insistência menos “surda” no recurso a esquemas interpretativos desconectados de, e por isso injustos para com, um modo de apresentação do novo distinto daquele que estaria nas suas previsões e nos seus planos.

## 2.

Há uma proposta sedutora sobre o *contemporâneo*, a qual, apesar do seu carácter de hipótese, se tornou, entretanto, a leitura dominante e comumente aceite sobre o assunto. O seu autor é Giorgio Agamben, que sugere, em síntese, o seguinte: que a contemporaneidade corresponde a “uma relação com o próprio tempo, *que a este adere através de uma dissociação e de um anacronismo*”, o que tem por consequência que “aqueles que coincidem muito plenamente com a época, que em todos os aspectos a esta aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela” (teremos aqui uma primeira definição de contemporaneidade); e que (no que será então uma segunda definição) “contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro”, ou seja, “contemporâneo é, justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente”; e rematará: “por isso os contemporâneos são raros; e por isso ser contemporâneo é, antes de tudo, uma questão de coragem”<sup>1</sup>.

Deve destacar-se o mérito de Agamben em insistir na positivação do *anacronismo*, um conceito tão maltratado pelo historicismo, mas hoje, inegavelmente, uma bandeira de uma experiência de temporalidade marcada pelo descontínuo, o simultâneo e o espectral. Pode dizer-se que ser anacrónico é a nossa condição<sup>ii</sup>. Estamos de certa forma condenados a ela. Ora, é precisamente neste ponto que a hipótese de Agamben revela uma decepcionante fragilidade: se o contemporâneo é o anacrónico e todos estamos, de um modo ou de outro, rasgados de anacronismo e mesmo, como aventei, condenados a ele, onde, se não numa versão elitista e mesmo providencial do novo, fundamentar a exibição do anacrónico como disrupção? Mais depressa se dirá que o que se passa – e sim, isso é obviamente fonte de problemas a resolver – é que todos somos hoje, naquela asserção, *contemporâneos*. O anacronismo, na sua historicidade, infletiu no sentido da sua metaforização, provavelmente desmedida, que fez gradualmente dele um dos ícones da hibridização e da hiperconectividade intertemporal e transtemporal. E se nesse percurso ele soube dispensar a perversa condição de anátema que o cientismo lhe havia colado, dispensou de igual modo, nesse mesmo movimento para longe do estigma, a sua condição de singularidade ainda que positivada. O anacrónico não é um tipo “raro” – somos nós, hoje, (trans)localizados neste mundo que nos é dado viver e que “democratizou” a nossa algo caótica experiência do tempo. *Anacronizados* estamos. Só que o tempo messiânico não parece calhar bem com a presente democratização do conceito.

Aliás, outro tanto se poderia dizer da pressuposição desse lugar distanciado, desse sugerido afastamento entre um “ser contemporâneo” e essa amálgama dos muitos, essa massa incapaz de entender os códigos desses jogos de luz e de sombra só disponíveis para os *happy few* merecedores da contemporaneidade. A sugestão cenobítica de uma posição distanciada do observador num tempo justamente caracterizado pela tendencial erosão desse lugar – que é, para todos os efeitos, um lugar de autoridade –, mostra bem até que ponto o anacronismo em versão messiânica resvala com impressionante facilidade para um *alocronismo*. Quer dizer: um défice de *coetaneidade*.

### 3.

As propostas de Badiou e Žizek mereceram já uma abordagem da nossa parte em trabalho anterior<sup>1</sup>. Em ambos os casos estamos face a uma busca incessante sobre as condições pragmáticas de produção de uma verdadeira *mudança*. *Acontecimento/evento* e *ato* surgem na economia explicativa daqueles Autores como as figuras político-temporais que importa reter como manifestação de momentos em que “as velhas ordens são quebradas por via de momentos de rutura abrupta, momentos que interrompem a coesão e continuidade de todos os níveis da ordem estabelecida”. E por que se torna imperioso que isso aconteça? Pelo fato de – é a intuição de Badiou – o contemporâneo coincidir cada mais com um *sensu comum* travestido de configuração plural de significantes e de possibilidades de escolha e de realização no e pelo múltiplo. E é esta cosmética da pluralidade, este “estado da situação” impeditivo de movimentos de verdadeira mudança, que gradualmente coincide com o demo-parlamentarismo, expressão superior da impossibilidade de experimentar “a descontinuidade como tal”, como potencial de conteúdos não reabsorvíveis pelo estado da situação. Dir-se-á, em suma, que complexidade contemporânea não merece caracterização outra que não a de mera “ditadura dos consensos”. De algum modo, Slavoj Žizek alinha pelo mesmo diapasão: também na sua ótica, uma situação de apascentamento político de base, justamente caracterizada como *pós-política*, só pode ser rompida por um momento de verdadeiro corte, um corte com a lógica liberal-democrática que, a expensas de uma incontinente proposição do disperso e do contingente garante afinal a instalação de um “regime de não-acontecimento”<sup>iii</sup>.

Em ordem a uma alteração deste cenário, Žizek enuncia o programa a seguir: “reincorporar” os futuros-passados, recuperar as energias e os entusiasmos suscitados por projetos que falharam, mas cujo potencial, cuja carga virtual propriamente dita, resta vigente e apelável; pronta para ser *atualizada*. Eis porque, dirá, “devemos hoje “repetir Lenin”: escolher Lenin

---

<sup>1</sup> Martins, 2015.

como herói (para parafrasear Heidegger) não a fim de copiá-lo e de fazer o mesmo hoje em dia, mas para o repetir/recuperar no preciso sentido de trazer à luz os potenciais não-realizados do Leninismo”<sup>iv</sup>.

O que não deixa de ser assinalável é o painel de mecanismos a que se recorre na altura atribuir potencial acontecimental a determinados tempos históricos que importa *ressuscitar*: “ressurreição”, “redenção” e mesmo “milagre” surgem, nos vocabulários argumentativos de Badiou e de Žižek, como declinações de um *exercício de fé* sobre a necessidade e a possibilidade da sua ocorrência. Uma revolução situada entre o *milagre* e a *redenção*. O que é revolucionário é o que, *tendo sido* já sob a forma de promessa, *virá a ser* sob a forma de ressurreição; operando, desse modo, um ansiado corte com o existente. Justifica-se, neste ponto, uma interrogação: até que ponto é lícito esperar do operador temporal *esperança* a destreza política adequada para produzir a *demarcação dos diferentes*?

#### 4.

Resta o caso do que apelidei “veredicto presentista”. Refiro-me naturalmente à leitura de François Hartog sobre a atual turbulência de temporalidades, por ele recebida enquanto horizonte inquietante e interpretada no quadro de uma mutação ao nível da ordem dominante do tempo, ou, com maior propriedade, do que ele designa como *regime de historicidade*. Recuperemos matéria conhecida. Para começar, e de acordo com o próprio, um regime de historicidade “não é senão a expressão de uma ordem dominante do tempo. Tecido de diferentes regimes de temporalidade, ele constitui, afinal, uma maneira de traduzir e de organizar experiências do tempo – modos de articular passado, presente e futuro – e de lhes dar sentido. [...] Contestado, tanto quanto instaurado, entenda-se nunca totalmente instaurado (salvo no melhor dos mundos), um regime de historicidade instala-se lentamente e dura muito tempo”<sup>v</sup>. É nesta perspectiva que se torna possível falar de um regime de historicidade antigo, no âmbito do qual o regime cristão pôde combinar-se com

o da *historia magistra vitae* e a sua primazia do *passado*, regime este suplantado no século XVIII pelo regime moderno de tempo, com a sua obsessiva aposta no *futuro*; de acordo com Hartog estariamos hoje a viver uma nova alteração, marcada pela crise do regime de historicidade moderno e pela prioridade desta feita concedida ao *presente*. O *presentismo* seria então a marca maior da vivência contemporânea de tempo.

Deixarei de lado, nesta ocasião, os inúmeros desenvolvimentos desta ideia levados a cabo por Hartog. Tal como me absterei de recuperar para a nossa reflexão as distintas linhas críticas e foros de debate a que aquela tese deu lugar, mormente o levantamento de pontos de discordância sucessivamente evidenciados por Chris Lorenz, Aleida Assman ou Zoltan Simon, entre muitos outros<sup>vi</sup>. Limito-me a registar aqui o modo como vários daqueles autores, cada um a seu modo, sinalizou na sua exposição, por detrás de uma aparente nostalgia em relação a uma ordem temporal perdida, uma também aparente incompreensão perante um tempo “solto” de múltiplas temporalidades, retratado por isso em termos para-decadentistas ou para-catastrofistas. Uma impressão que confirma, a meu ver, o fundo moralista que suporta a noção de “presentismo” e a sua incapacidade em dar conta do sentido da convivialidade dos contrários – insistindo, ao invés, em falar “deste presente multiforme e multimodo: um presente monstro”<sup>vii</sup>, expressão que mostra bem a preconceituosa equivalência entre dispersão e destempero.

De qualquer modo, o ponto que, nesta sede, mais me importa, é o da noção de mudança sustentada nas teses de Hartog. É que, do ponto de vista em que me coloco, é a própria noção de “regime de historicidade” que levanta problemas de operatividade e de adequação. Também ela deve ser entendida sobretudo enquanto recusa em incorporar as complexidades como tal, com os seus inerentes níveis de irresolução e de não equivalência às modalidades de mudança que o historiador possa ter em carteira. É como se se pretendesse “aniquilar” o elemento de fulguração e de espanto por via da respetiva normalização nos quadros explicativos já ensaiados para outras conjunturas históricas, cuja reprodução se deveria dar inevitavelmente também no presente quadro de mudança. Vejamos. É lícito, à luz do que sabemos sobre a relação da

modernidade com o tempo, falar de um *regime moderno de historicidade*? Se estivermos a falar do caso concreto da *modernidade*, sim, a resposta deve ser afirmativa. Isto porque a modernidade *sulcou* ela mesma o seu lugar. O trabalho da modernidade foi de facto no sentido de instituir uma ordem do tempo com características de dominância e de direcionalidade, privilegiando o futuro e o progresso. Mais: o carácter vincadamente pós-revolucionário do projeto dotou-o de um alicerce, uma origem, uma possibilidade de contar o tempo a partir do zero, ainda que ignorando, para tanto, as zonas de sobreposição manifesta. Pelo que o chamado “regime moderno de historicidade” teve de facto um momento de início. A modernidade, ao forjar em novos moldes uma relação com o tempo, fê-lo com recurso a um dispositivo por ela criado e alimentado: um *regime de historicidade*. E sim, é indesmentível que esse edifício referencial cujos principais travejamentos teóricos tivemos já a oportunidade de caracterizar se foi instalando e expandindo com carácter de ordem dominante durante cerca de dois séculos. E sim, é também correta a percepção de uma série de indicadores de perda de exclusividade e de autoridade como sintomas de uma quebra acentuada da operatividade e vigência desse regime de historicidade. O que, em contrapartida, está por provar e se afigura bem menos pacífico é que a desinstalação deste paradigma de relação com o tempo implique o surgimento, no seu lugar, de um outro que, substituindo-o, o venha fazer em modos idênticos aos que, séculos atrás, alavancaram o paradigma moderno. Tido em conta o que sabemos dos presentes *modos da mudança* (tivemos já ocasião de abordar esse aspeto<sup>2</sup>), nada autoriza a antever a instalação de uma ordem de temporalidade, a qual, ainda que desta feita vertida sobre o presente e não já sobre o futuro, estaria a reproduzir, com essa predisposição para a prioridade de uma só categoria temporal, o modo de proceder do regime anterior.

Convenhamos: não há, provavelmente, *regime de historicidade* a não ser o moderno. O “regime moderno de historicidade”, precisamente. Correspondeu a uma lógica e a um entendimento do tempo que se demonstrou compaginável com as expectativas e exigências de determinada conjuntura histórica em que a

---

<sup>2</sup> Martins 2013



própria ideia de uma hierarquização ao nível das experiências do tempo e a consequente marginalização de boa parte delas faziam sentido. Hoje, numa dinâmica de múltiplas temporalidades e de co-temporalidades em permanente inter-conexão, pouca disponibilidade haverá para um regime de tempo instalado naqueles moldes. O que há é uma vivência conjunta daquelas mesmas multiplicidade e conectividade intertemporais. É tudo. Aliás, o próprio François Hartog parece a dada altura estar consciente desta possibilidade. “Quais são então – pergunta ele – os traços salientes que podemos reconhecer no nosso presente? E de qual ordem de temporalidade ele é a expressão, e, questão imediatamente relacionada, dever-se-á nele intuir a instalação de um outro regime de historicidade? Regime no qual seriam identificáveis, atualmente, formulações locais, sectoriais, digamos disciplinares, mas talvez não ainda uma expressão geral ou unificada? *A menos que seja vão procurar uma, se a dispersão ou simplesmente uma multiplicidade de diferentes regimes de temporalidade viesse a constituir um traço constitutivo e distintivo do nosso presente.* Ou ainda a menos que seja prematuro, visto que nós aprendemos que a instalação e a formulação de um regime de historicidade levam tempo e que reconhecemos também que nenhum regime existe em estado puro”<sup>viii</sup>. Diluída, elaborada como possibilidade, mas logo sacrificada à lógica da sucessividade, a hipótese marginal de Hartog parece afinal coincidir com o nosso atual estado de coisas.

Porque, tudo somado, a questão de fundo talvez seja a seguinte: complexidade e regime de historicidade *à la moderne*, é associação que não funciona. As sociedades complexas não têm – não podem por definição ter – momento fundacional. A complexidade tem sempre um forte componente autopoiético, que é aquilo que mais próximo está de poder ser tido como *movimento* (e não momento) *fundacional*. Esse movimento é sem princípio; e também é sem fim. Não há aqui ahistoricidade. O novo não necessita da morte para nascer.

## BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN (2008): Giorgio Agamben, *Che Cos'è il Contemporaneo?* Milano: Nottetempo, 2008.

ASSMANN (2019): Aleida Assmann, “A Creed That Has Lost its Believers? Reconfiguring the Concepts of Time and History”, in Marek Tamm e Laurent Olivier, *Rethinking Historical Time. New Approaches to Presentism*. London: Bloomsbury, 2019, 207-218.

BADIOU (1998): Alain Badiou, *Abrégé de Métapolitique*. Paris: Seuil, 1998.

BADIOU (2002): Alain Badiou, *Being and Event*. London. Continuum, 2002.

BADIOU (2006): Alain Badiou, *Logiques des Mondes*. Paris: Seuil, 2006.

DELEUZE (2000); Gilles Deleuze, *Diferença e Repetição*. Lisboa: Relógio d'Água, 2000.

HARTOG (2003): François Hartog, *Régimes d'Historicité. Présentisme et Expériences du Temps*. Paris: Seuil, 2003.

HARTOG (2016): François Hartog, *Croire en l'Histoire*. Paris: Flammarion, 2016.

JOHNSTON (2009): Adrian Johnston, *Badiou, Žižek, and Political Transformations. The Cadence of Change*. Evanston: Northwestern University Press, 2009.

LANDWEHR (2018): Achim Landwehr, “Nostalgia and the Turbulence of Times”, *History and Theory* 57, n.2, June 2018, 251-268.

LORENZ (2010): Chris Lorenz, “Unstuck in Time. Or: the Sudden Presence of the Past”, in Karin Tilmans, Frank Van Vree e Jay Winter (eds), *Performing the Past. Memory, History and Identity in Modern Europe*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010, pp. 67-102

LORENZ (2019): Chris Lorenz, “Out of Time? Some Critical Reflections on François Hartog's Presentism”, in Marek Tamm e Laurent Olivier, *Rethinking Historical Time. New Approaches to Presentism*. London: Bloomsbury, pp. 23-42.

MARTINS (2015): Rui Cunha Martins, “A Fuga dos Opostos e a Resposta da Temporalidade”, in *Tempo e História. Ideias e Políticas (Estudos para Fernando Catroga)*. Coimbra: Almedina, 2015.

SIMON (2018): Zoltan Boldizsar Simon, “History Begins in the Future: on Historical Sensibility in the Age of Technology”, in S. Helgesson e J. Svenungsson (eds.), *The Ethos of History: Time and Responsibility*. New York: Berghahn, 2018, pp. 192-209.

SIMON (2019): Zoltán Boldizsár Simon, *History in Times of Unprecedented Change. A Theory for the 21<sup>st</sup> Century*. London: Bloomsbury, 2019.

ŽIŽEK (2008): Slavoj Žižek, *In Defense of Lost Causes*. London: Verso, 2008.

Recebido para publicação em 13-10-24; aceito em 26-10-24

- 
- <sup>i</sup> Agamben, 2008.  
<sup>ii</sup> Landwehr, 2018.  
<sup>iii</sup> Žižek, 2006; Žižek, 2008; Johnston, 2009, 110.  
<sup>iv</sup> Idem, 141-142.  
<sup>v</sup> Hartog, 2003.  
<sup>vi</sup> Lorenz, 2010; Lorenz, 2019; Assmann, 2019; Simon, 2018; Simon, 2019.  
<sup>vii</sup> Hartog, 2003.  
<sup>viii</sup> Hartog, 2003.