O Império do Presente :
presentismo e espectros da história

Rodrigo Fernandes Vicente

Mestre e doutorando em História pela Universidade Federal de São Paulo

Resumo

O artigo analisa a crise da experiência histórica contemporânea a partir do cruzamento entre a categoria de "regime de historicidade" de François Hartog e o conceito de "realismo capitalista" de Mark Fisher. Por meio de um procedimento metodológico que articula a História dos Conceitos de Reinhart Koselleck, a pesquisa investiga como o presentismo se consolidou como a estrutura temporal do capitalismo tardio, operando uma interdição do futuro e a imobilização da imaginação política. Examina-se o impacto das crises econômicas e das dinâmicas neoliberais na percepção social do tempo, propondo, em diálogo com Giorgio Agamben, a redestinação do presente como espaço de possibilidade messiânica. Conclui-se que a tarefa da historiografia contemporânea reside na convocação dos espectros da história como via para desnaturalizar a paralisia cronológica e reabrir o devir histórico.

Palavras-chave Presentismo – Capitalismo tardio – Teoria da História – Mark Fisher – ; François Hartog.

Submissão
7/11/2025

Publicação
20/05/2026

Aprovação
15/04/2026

The Empire of the Present: Presentism and Spectres of History

Abstract

This article analyses the crisis of contemporary historical experience from the intersection between François Hartog's category of "regime of historicity" and Mark Fisher's concept of "capitalist realism." Through a methodological procedure that articulates Reinhart Koselleck's History of Concepts, the research investigates how presentism has consolidated itself as the temporal structure of late capitalism, operating an interdiction of the future and the immobilization of political imagination. It examines the impact of economic crises and neoliberal dynamics on the social perception of time, proposing, in dialogue with Giorgio Agamben, the re-destination of the present as a space of messianic possibility. It concludes that the task of contemporary historiography lies in summoning the spectres of history as a way to denaturalize chronological paralysis and reopen historical becoming

Keywords Presentism – Late capitalism – Theory of History – Mark Fisher – François Hartog.

El imperio del presente: presentismo y espectros de la historia

Resumen

Este artículo analiza la crisis de la experiencia histórica contemporánea desde la intersección entre la categoría de "régimen de historicidad" de François Hartog y el concepto de "realismo capitalista" de Mark Fisher. Mediante un procedimiento metodológico que articula la Historia de los Conceptos de Reinhart Koselleck, la investigación examina cómo el presentismo se ha consolidado como la estructura temporal del capitalismo tardío, operando una prohibición del futuro y la inmovilización de la imaginación política. Analiza el impacto de las crisis económicas y las dinámicas neoliberales en la percepción social del tiempo, proponiendo, en diálogo con Giorgio Agamben, la redefinición del presente como un espacio de posibilidad mesiánica. Concluye que la tarea de la historiografía contemporánea reside en invocar los espectros de la historia como una forma de desnaturalizar la parálisis cronológica y reabrir el devenir histórico.

Palabras clave Presentismo – Capitalismo tardío – Teoría de la Historia – Mark Fisher – François Hartog.

Introdução

Vivemos uma época em que a experiência histórica parece suspensa entre a aceleração e o vazio. O tempo presente, convertido em horizonte quase exclusivo de sentido, transforma-se em uma armadilha: tudo se passa como se o agora se alongasse indefinidamente, anulando tanto a memória quanto a expectativa. Essa condição, que François Hartog[1] definiu como "regime de historicidade presentista" ou "presentismo" , indica mais do que uma simples mudança na relação com o passado, trata-se de uma mutação ontológica da própria experiência do tempo. No interior desse regime, próprio da modernidade capitalista, o futuro torna-se incalculável e o passado - saturado de ruínas e traumas - resiste à elaboração. E aqui entende-se a saturação no sentido de volume: de informação, velocidade e intensidade. A história, privada de seu eixo de continuidade, dissolve-se num presente contínuo que, ao mesmo tempo, promete e recusa a experiência. Essa configuração do tempo não é apenas uma questão epistemológica, mas um sintoma de nossa condição política e afetiva.

Para além de uma revisão bibliográfica sobre a crise da experiência histórica, este artigo opera por meio de um procedimento metodológico que articula a História dos Conceitos (*Begriffsgeschichte*), conforme proposto por Reinhart Koselleck, à análise crítica da cultura contemporânea. O objetivo não é apenas descrever o fenômeno do presentismo, mas realizar uma genealogia de sua operação política e existencial.

O *corpus* teórico e historiográfico aqui mobilizado consiste em uma seleção de obras teóricas que, embora partam de tradições distintas - a historiografia de Hartog, a crítica cultural de Mark Fisher e a filosofia política de Walter Benjamin e Giorgio Agamben -, convergem na tentativa de mapear as mutações da temporalidade ocidental. A escolha desses autores justifica-se pela necessidade de compor este caleidoscópio: uma montagem teórica capaz de iluminar as tensões do presente a partir de vestígios do passado e de futuros interrompidos. Assim, a análise busca identificar as zonas de contato entre o "regime de historicidade" de Hartog e o "realismo capitalista" de Fisher, investigando como a paralisia do tempo histórico se traduz em uma crise da imaginação política.

Giorgio Agamben observa que o contemporâneo é aquele que "mantém o olhar fixo no escuro de seu tempo"[2], captando nele as luzes que dele se afastam. Estar no

---

1 HARTOG, F. *Regimes de historicidade*: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013; HARTOG, F. *Chronos*: o Ocidente confrontado ao Tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2025.

2 AGAMBEN, G. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios.* Chapecó: Argos, 2009, p. 62.

presente, portanto, não significa coincidir com ele, mas manter com ele uma distância crítica. Contudo, essa distância parece cada vez mais difícil de sustentar num mundo em que as temporalidades se comprimem e em que a experiência se desarticula em fluxos contínuos de informação. Como sugeriu Koselleck,[3] a modernidade instituiu uma cisão entre o "espaço de experiência" e o "horizonte de expectativa", e é justamente o colapso dessa distância que marca nossa crise atual: a experiência deixa de ser transmissível, o tempo histórico perde sua tensão produtiva pautado na égide do neoliberalismo, e o futuro se converte em uma sombra difusa.

Fisher reconhece nessa condição uma espécie de *assombrologia* - um tempo assombrado por futuros que não vieram a ser.[4] O presente é habitado por espectros: do passado que não passa, e do futuro que se retrai. A história, nesse sentido, torna-se espectral, e a subjetividade, saturada por imagens de um tempo que não avança e de promessas de futuro que não se concretizaram. Benjamin já havia pressentido esse impasse ao descrever o "anjo da história" em suas famosas teses de 1940 escritas no crepúsculo das promessas de progresso da primeira metade do século XX: o olhar voltado para as ruínas enquanto o vento do futuro o impele para o abismo. O anjo de Benjamin é a figura-limite dessa temporalidade interrompida; uma imagem que retorna, sob outras formas em Agamben e Fisher -, para indicar a urgência de repensar o modo como habitamos o tempo.

Diante dessa constelação de autores e conceitos, o presente artigo propõe examinar as formas de suspensão e de saturação do tempo histórico como sintomas de uma crise mais ampla da experiência. A partir do diálogo com ideias expressas no mais novo trabalho de Hartog traduzido para o português, *Chronos: o Ocidente confrontado ao Tempo* (2025) - e confrontando as argumentações do historiador francês com as ideias de Benjamin, Koselleck, Agamben e Fisher -, busca-se compreender como o "presentismo" não é apenas um diagnóstico historiográfico, mas uma condição política e afetiva. Trata-se, em última instância, de pensar o presente como uma zona de indeterminação (um intervalo em que o passado insiste e o futuro hesita), e de indagar se ainda é possível, nesse tempo estagnado, reinventar a experiência histórica.

Chronos, Kairós e Krisis na antiguidade grega e nos primórdios da cristandade

François Hartog inicia sua mais nova obra com uma provocação de Paul Valéry: só indagamos quem é *Chronos* quando refletimos sobre o "presente indedutível". Esta

3KOSELLECK, R. *Futuro passado:* contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006.

4FISHER, M. *Fantasmas da minha vida:* escritos sobre depressão, assombrologia e futuros perdidos. São Paulo: Autonomia Literária, 2022.

interrogação sobre o tempo não é nova; ela "sempre esteve na ordem do dia de diversos grupos sociais".[5] O propósito do livro, porém, não é elaborar - segundo o autor - uma filosofia ou história linear do tempo, mas investigar como o Ocidente se confrontou com ele por meio de seus "regimes de historicidade" - estruturas que organizam a relação entre passado, presente e futuro, e que entram em crise quando esses referenciais se desorientam.[6] Como o próprio autor define sua obra:

> As páginas seguintes não constituem nem uma filosofia do tempo no Ocidente, nem uma história do tempo da Antiguidade aos nossos dias, nem um inventário das técnicas cada vez mais precisas de sua mediação, pois tal tarefa, supondo que nos arrisquemos a compri-la, seria provavelmente interminável." E Hartog continua: "O que é ele? Qual é a nossa relação com o tempo? De que é feito o nosso hoje, que pouquíssimos qualificariam espontaneamente de "belo hoje"? O fio condutor deste ensaio de história conceitual é o operador do regime de historicidade, cuja finalidade sempre foi a de lançar alguma luz sobre as crises do tempo, isto é, estes momentos em que vacilam os pontos de referência e prevalece a desorientação, quando se confundem as maneiras de articular passado, presente e futuro.[7]

Discípulo de Jean-Pierre Vernant e tendo começado a sua trajetória acadêmica nos estudos helenísticos, Hartog estabelece uma digressão temporal à antiguidade partindo de uma cisão fundadora: o Ocidente dividiu o tempo entre o tempo da natureza (cosmológico, quantificável) e o tempo dos homens (psicológico, vivido), tensão já explorada por Agostinho de Hipona nas *Confissões*. Seu fio condutor, no entanto, é o operador do regime de historicidade, que ilumina "as crises do tempo", momentos em que as formas de articular temporalidade vacilam. A matriz grega oferece conceitos-chave para a análise hartoguiana. A mitologia apresenta *Crono* (o titã que devora os filhos) e *Chronos* (o tempo que devora tudo), embora Hartog - citando Vernant -, questione sua etimologia em comum e sugira que *Chronos* poderia ser uma divindade primordial, em que sua existência preceda o tempo conhecido. Por mais que a etimologia de *Crono* e *Chronos* não possa ser exata, o próprio ator concorda que o paralelo pode ser válido, já que uma das características máximas do tempo de *chronos* é uma marcha constante em uma direção só, de maneira implacável e devorando tudo que vê pela frente: sociedades, vidas e acontecimentos.

No entanto, filosoficamente, Hartog se propõe em fazer um debate entre as percepções aristotélicas, platônicas e agostinianas de tempo - isto é, duas interpretações clássicas gregas e uma já latina cristianizada. A concepção aristotélica do tempo como

---

5HARTOG, F. *Chronos:* o Ocidente confrontado ao Tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2025, pp. 21-22.

6HARTOG, F. *Regimes de historicidade:* presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 40.

7HARTOG, *Chronos:* o Ocidente confrontado ao Tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2025, p. 25.

"número do movimento" ancora-o no mundo físico, transformando-o em uma medida objetiva da mudança, dependente do movimento dos corpos e, portanto, externa ao sujeito. Platão, por sua vez, ao descrevê-lo como "imagem móvel da eternidade", eleva o tempo a uma dimensão metafísica, vinculando-o ao mundo das ideias imutáveis, mas refletido no fluxo sensível do devir.

Nos últimos livros de suas *Confissões*, Agostinho opera uma virada radical ao interiorizar o tempo, dissociando-o da medida cósmica e reconhecendo-o como *distentio animi* - uma distensão da alma que só existe na consciência humana, na memória do passado, na atenção ao presente e na expectativa do futuro. Essa subjetivação do tempo pelo bispo de Hipona não apenas desloca sua existência do âmbito físico para o psicológico, mas também revela sua natureza paradoxal: se o passado já não é, o futuro ainda não é, e o presente é um instante fugidio, então o tempo só pode ser apreendido como uma experiência íntima e fragmentária, distante da regularidade mensurável do cosmos. Essa tradição filosófica, segundo Hartog, ao oscilar entre a exterioridade do tempo-movimento (Aristóteles), sua vinculação ao eterno (Platão) e sua internalização como fluxo da consciência (Agostinho), antecipa as tensões modernas entre tempo objetivo e subjetivo, entre *chronos* e *kairós*, que ecoam até no presentismo contemporâneo, onde o tempo, esvaziado de futuros coletivos, reduz-se à urgência imediata — uma distensão ansiosa da alma em um mundo sem eternidade.[8]

Sendo assim, a partir de Agostinho, temos as duas noções gregas que se tornam pilares e foram apropriadas pelo regime de temporalidade cristão: o *Kairós* funciona originalmente como "inesperado que deve ser aproveitado", uma ruptura no fluxo contínuo; e a *Krisis* derivado de *krinein* (separar, fatiar). Lá no início da historiografia grega, na obra de Tucídides, por exemplo, o historiador trazia consigo um sentido de julgamento (crítica) mas em termos de balizar versões sobre determinado acontecimento; em Hipócrates, já nas ciências médicas, por exemplo, a *krisis* era encarada como a fase decisiva de uma doença, onde um organismo de desorganiza.[9]

Esses conceitos não são estáticos, e seus significados serão ressignificados no encontro com a tradição judaico-cristã. Segundo o historiador francês, com o advento da cristandade no mundo greco-romano a *krisis* adquire um novo conceito, a partir de agora "era a punição irremediável para os ímpios e recompensa para os eleitos [...] Com o juízo [final], o tempo de *chronos* atinge o seu limite (ele se deteriora)". E continua Hartog, "os apocalipses insistem também em uma aceleração do tempo: Deus apressa os tempos, vai

8HARTOG, F. *Chronos*: o Ocidente confrontado ao Tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2025, p. 23–24, p. 29.

9HARTOG, F. *Chronos*: o Ocidente confrontado ao Tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2025, p. 36.

apressar os tempos, 'ele que é o senhor dos tempos (*chronos*) e dos momentos (*kairous*)', dos tempos e das ocasiões." Isto é, a partir de agora *chronos, krisis e kairos* estarão submetidos ao regime cristão de historicidade.

O regime de historicidade Cristão: o presente sob o signo do Juízo e da Graça

O cristianismo construiu um regime de historicidade singular, tecendo uma complexa relação entre o tempo humano e o divino. Nele, o *chronos* aparece como um tempo de espera e decadência, um fluxo linear que avança inexoravelmente rumo ao seu término. Como destacava o bispo francês, e teólogo do absolutismo, Jacques-Bénigne Bossuet, o Juízo Final se apresenta como um momento de *krisis*, um instante que separará definitivamente os salvos dos condenados, marcando o limite extremo em que o próprio tempo cronológico se decompõe. Nessa perspectiva, os textos apocalípticos revelam um Deus que acelera os tempos, senhor tanto dos longos períodos históricos (*chronos*) quanto dos momentos decisivos (*kairoi*).

Contrapondo-se a essa temporalidade que se esgota, o *kairós* emerge como o tempo da decisão e da plenitude, encarnado de modo supremo na figura de Cristo. Jesus representa o *kairós* por excelência, o momento decisivo que inaugura uma Nova Aliança, rompendo com o passado, mas, paradoxalmente, cumprindo as promessas antigas. Para os cristãos, o presente transforma-se assim no último instante de escolha, o espaço sempre aberto para optar pelo Reino de Deus. Essa tensão entre continuidade e ruptura ecoa na exortação de Paulo aos filipenses: "esquecendo-me do que fica para trás e avançando para o que está diante, prossigo para o alvo, para o prêmio da vocação do alto, que vem de Deus em Cristo Jesus".[10] A Eucaristia, nesse sentido, torna-se um símbolo poderoso dessa suspensão do tempo cronológico pelo momento sagrado, onde o eterno irrompe no histórico.

Por fim, a noção de *krisis* adquire no cristianismo uma dupla dimensão: é tanto o julgamento final quanto a chave hermenêutica para interpretar os eventos históricos. A ação divina manifesta-se por meio dos acontecimentos, mesmo aqueles aparentemente negativos, que se revelam peças de um plano maior. Nesse sentido, segundo Hartog:

> A história tem por trama a infração dos filhos de Israel, enquanto Deus, senhor dos tempos e dos momentos, age por meio de instrumentos que podem ser totalmente negativos, como Antíoco IV, ou momentaneamente ´positivos como Ciro permitindo o retorno de Babilônia. Passa-se do registro de profecia para o do apocalipse quando se tem o sentimento de que o mal passou dos limites e que não é mais possível ter o controle sobre o presente, ou que tudo o que resta a fazer é estar pronto para o dia derradeiro, orando pela sua vinda.[11]

10Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002, Filipenses, 3:13–14.

11HARTOG, F. *Chronos*: o Ocidente confrontado ao Tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2025, p. 53.

Os textos apocalípticos nos mostram, neste contexto, como os eleitos, por meio de revelações - sonhos, visões, mensagens angélicas -, conseguem discernir os sinais dos tempos, antevendo o que está prestes a ocorrer. Nessa perspectiva, o presente apocalíptico cristão torna-se um tempo carregado de significado, onde cada instante pode ser o último, e onde a história humana é permanentemente atravessada pela urgência do divino.

A institucionalização do cristianismo após a conversão do Imperador romano Constantino na batalha Ponto Nívea em 315 trouxe consigo uma profunda reorganização da experiência temporal, materializada em estruturas que moldaram a civilização ocidental. Em grande medida essa transformação se deu, pela institucionalização da Igreja cristã no seio do Império. No âmbito prático, essa transformação manifestou-se de forma concreta através da reforma do calendário, onde Dionísio, o Exíguo, no século VI, estabeleceu o *Anno Domini* como novo marco temporal, substituindo as antigas contagens baseadas no *Anno Mundi.* Os concílios ecumênicos, como o de Niceia sob a batuta de Constantino, em 325, ao regulamentarem a data da Páscoa, não apenas solucionaram disputas cronológicas, mas sacramentaram a entrada no "tempo do *kairós*" - um tempo qualitativamente diferente, no qual a luz do momento decisivo penetrava e transfiguravam o mero fluxo cronológico. Segundo Hartog essa reordenação temporal feita pela cristandade tenciona que "o fim está próximo, e o que importa no tempo que resta é, como tanto ressaltamos, deixar-se aprender, penetrar por sua qualidade de *kairós*, de tempo messiânico".[12]

Apesar de Hartog não mencionar, o filósofo italiano Giorgio Agamben também faz um estudo interessante das epístolas paulinas, e disserta sobre os conceitos de *chronos* e *kairós* chegando a conclusões bem próximas sobre kairós, chronos e messianismo. Para Agamben, quando Paulo manobra esses conceitos "*kairós* não dispõe de outro tempo [...], mas apenas um *chronos* contraído e abreviado".[13] Segundo o filósofo italiano, para Paulo vivemos em um *chronos* que se comprime sobre si mesmo: o tempo não apenas acelera, mas se fragmenta em micro-momentos desconexos, tornando cada vez mais difícil a emergência de verdadeiros *kairoi* - aqueles instantes carregados de significado e potencial transformador; instante esse que podemos entender que é a *parousia*. O apóstolo, segundo Agamben, "decompõe o evento messiânico em dois tempos: a ressurreição e a *parousia,* a segunda vinda de Jesus no fim do tempo". Daí a tensão

12HARTOG, F. *Chronos*: o Ocidente confrontado ao Tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2025, p. 146.

13AGAMBEN, G. *O tempo que resta:* um comentário à Carta aos Romanos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 86.

paradoxal entre um *já* e um *ainda não* que define a concepção paulina da salvação: o evento messiânico já aconteceu, a salvação já foi realizada para os crentes, todavia, ela implica, para realizar realmente, um tempo ulterior".[14]

De forma semelhante percebeu o historiador alemão Reinhart Koselleck, com quem Hartog dialoga. Segundo Koselleck

> A expectativa do fim do mundo tornou-se parte integrante da própria Igreja como instituição, de tal modo que esta pôde se estabilizar tanto sob a ameaça de um fim do mundo que poderia acontecer a qualquer momento como na esperança da parúsia. O eschaton desconhecido deve ser entendido como um fator de integração da Igreja, a qual pôde, dessa maneira, colocar-se temporalmente e moldar-se como instituição. A Igreja é, em si mesma, escatológica. Entretanto, no momento em que as figuras do Apocalipse de João são aplicadas sobre acontecimentos ou instâncias concretos, a escatologia tem um efeito desintegrador. O fim do mundo só é um fator de integração enquanto permanecer não determinável, do ponto de vista histórico e político.[15]

Koselleck aqui apresenta uma dialética fundamental na relação entre a escatologia cristã e a institucionalização da Igreja, revelando como a expectativa do fim do mundo operou como força paradoxal: ao mesmo tempo integradora e desestabilizadora. A incerteza sobre o momento exato da *parúsia* permitiu à Igreja consolidar-se como instituição perene, paradoxalmente estabilizada por um discurso que anunciava seu próprio fim iminente. A indefinição temporal do *eschaton* (o evento final) funcionou como um "horizonte regulador": mantinha a comunidade em estado de vigília espiritual, sem permitir que cálculos precisos sobre o fim paralisassem sua organização terrena. Nesse sentido, a escatologia tornou-se o próprio fundamento da temporalidade eclesial - a Igreja existe na tensão entre o "*já*" da encarnação e o "*ainda não*" do juízo final, estruturando-se como uma instituição que é, em sua essência, peregrina e provisória, mesmo quando se projeta como eterna.

Porém, quando as imagens apocalípticas (como as da Besta, do Anticristo ou dos Quatro Cavaleiros) são aplicadas a eventos ou instituições históricas concretas (o Império Romano, um monarca herético, a peste negra), a escatologia transforma-se em força revolucionária. Identificar figuras do Apocalipse no presente equivale a declarar que o fim já começou - e isso desencadeia movimentos messiânicos que desafiam a autoridade eclesiástica estabelecida (como ocorreu com os franciscanos no séc. XIII ou os anabatistas no séc. XVI). A força integradora do *eschaton* depende, portanto, de sua indeterminação: enquanto o fim permanece como promessa não datada, sustenta a ordem eclesial;

14AGAMBEN, G. *O tempo que resta:* um comentário à Carta aos Romanos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 87.

15KOSELLECK, R. *Futuro passado:* contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006, p. 26.

quando é localizado no tempo (como no milenarismo de Joaquim de Fiore), torna-se combustível para a desintegração. Essa tensão explica por que a Igreja sempre combateu as leituras "datadas" do Apocalipse, preferindo manter o fim como horizonte móvel - uma estratégia que permitiu transformar a iminência do juízo em princípio de permanência institucional.

Essa reordenação do tempo não se limitou ao âmbito litúrgico, mas estendeu-se à esfera política por meio da doutrina da *translatio imperii*, que interpretava a sucessão dos impérios como parte de um desígnio divino. Roma, vista simultaneamente como herdeira legítima dos impérios antigos e como nova Babilônia profética, tornou-se peça central nesse esquema interpretativo. Surgiram então visões de um império eterno, como o Quinto Império pregado pelo padre Antônio Vieira em relação a Portugal, que transformavam as estruturas políticas em verdadeiros aparelhos teológicos, instrumentos através dos quais se manifestava o plano divino para a história.

A expansão colonial representou a fase mais violenta dessa imposição de um regime temporal. Os povos indígenas das Américas, inicialmente situados à margem da narrativa cristã, com uma forma de interpretação temporal completamente original e própria, que estavam em outro regime de historicidade, foram forçadamente inseridos nessa estrutura interpretativa europeia cristã; isto é, lhes foi imposto o regime de historicidade cristão. Cristóvão Colombo via-se como mensageiro divino, enquanto o padre António Vieira encontrava no Maranhão o cumprimento das profecias de Isaías - exemplos de como o regime cristão permitia ler o presente como realização concreta das promessas bíblicas. Mesmo a Reforma Protestante, que transformou a *translatio* em ruptura radical com a tradição medieval, manteve intacta essa estrutura kairológica fundamental. Em todos esses casos, o tempo deixava de ser mero cenário para tornar-se campo de batalha teológico e político, onde se disputavam não apenas territórios, mas o próprio sentido da história.

O triunfo de *Chronos*: a modernidade, o progresso e a secularização

A Modernidade representou uma ruptura radical com o regime cristão de temporalidade, inaugurando uma era em que *Chronos*, liberto de suas amarras teológicas, ascendeu como princípio soberano. Esse processo de secularização do tempo manifestou-se em múltiplas frentes: na ciência, onde Darwin acertou um golpe decisivo ao substituir a criação divina pela evolução natural; na filosofia política, com Bodin questionando a linearidade sagrada ao propor um tempo cíclico; e na Revolução Francesa, que, ao criar seu próprio calendário, encenou de forma secular o "evento Cristo", proclamando um novo começo absoluto. Nesse novo paradigma, *Chronos* passou a operar autonomamente, sem necessidade do *Kairós* que antes lhe dava sentido.

O século XVIII assistiu ao nascimento de um regime moderno de historicidade, analisado de forma penetrante por Koselleck. O tempo, agora homogêneo e acelerado, deixou de ser um meio no qual os homens viviam para tornar-se um fluxo através do qual a experiência humana se desenrolava. A antiga noção de história cunhada pelo romano Cícero *magistra vitae,* isto é, a história como "mestra da vida" foi abandonada,[16] como percebeu o aristocrata Alexis de Tocqueville, "o passado já não iluminava o futuro".[17] A aceleração tornou-se a marca distintiva da modernidade, enquanto os conceitos koselleckianos de "campo de experiência" e "horizonte de expectativa" revelavam como o futuro se descolar do passado, abrindo-se para um progresso infinito. Ainda segundo o historiador alemão: "experiência e expectativa são duas categorias adequadas para nos ocuparmos com o tempo histórico, pois elas entrelaçam passado e futuro. São adequadas também para se tentar descobrir o tempo histórico, pois, enriquecidas em seu conteúdo, elas dirigem as ações concretas no movimento social e político".[18] A história, assim, converteu-se em religião secular, tendo o progresso como seu dogma central.

Nesse processo, a noção de *krisis* sofreu uma profunda transformação. Perdendo sua dimensão escatológica de juízo final, assumiu um significado médico e econômico - a crise como momento decisivo de uma doença ou como fase crítica nos ciclos de acumulação capitalista. Analistas como Labrousse, segundo Hartog, passaram a dissecar as crises sociais com a mesma frieza com que um médico examina um organismo doente. *Chronos*, com a modernidade, subjugou completamente *Kairós* e *Krisis*, impondo-se como tempo único e absoluto. O novo calendário revolucionário republicano francês, a sincronização dos relógios pelos trens, e a adoção do Meridiano de Greenwich como padrão universal simbolizaram de forma perfeita esse domínio total de *Chronos* sobre a experiência humana, completando a secularização do tempo que marcou a entrada na Modernidade.

Presentismo, aceleração e as crises contemporâneas

Depois de um giro em mais de 2000 anos de história, voltamos ao início deste artigo: Hartog identifica na modernidade capitalista, sobretudo nos séculos XX e XXI o surgimento de um novo regime temporal que a quem ele denomina de "presentismo". Como Hartog definiu em sua obra *Presentismo*:

16KOSELLECK, R. *Futuro passado:* contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006, p. 44.

17HARTOG, *Chronos*: o Ocidente confrontado ao Tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2025, p. 214.

18KOSELLECK, R. *Futuro passado:* contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006, p. 308.

> A construção do neologismo "presentismo" deu-se, de início, em relação à categoria de futurismo (o futuro comandava). Para mim, arriscar a denominação presentismo era primeiramente uma hipótese. (...) De um lado, um tempo dos fluxos, da aceleração e uma mobilidade valorizada e valorizante; do outro, aquilo que Robert Castel chamou de *précariat*, isto é, a permanência do transitório, um presente em plena desaceleração, sem passado - senão de um modo complicado (mais ainda para os imigrantes, os exilados, os deslocados), e sem futuro real tampouco (o tempo do projeto não está aberto para eles). O presentismo pode, assim, ser um horizonte aberto ou fechado: aberto para cada vez mais aceleração e mobilidade, fechado para uma sobrevivência diária e um presente estagnante. A isso, deve-se ainda acrescentar outra dimensão de nosso presente: a do futuro percebido, não mais como promessa, mas como ameaça; sob a forma de catástrofes, de um tempo de catástrofes que nós mesmos provocamos.[19]

Nessa configuração, o presente assume uma posição hegemônica: o passado perde sua autoridade como modelo a ser seguido, enquanto o futuro deixa de exercer atração como projeto coletivo de progresso. O presente se expande, incorporando o passado sob a forma de memória e o futuro como cenário de riscos e incertezas. Esse fenômeno é intensificado por uma aceleração radical das transformações tecnológicas, sociais e econômicas, que gera a sensação de um tempo que escapa continuamente, tornando o presente cada vez mais fugaz e evanescente. A articulação entre passado, presente e futuro torna-se problemática, criando um estado de desorientação que Hartog associa às crises dos regimes de historicidade.[20]

Diante desse cenário, emergem tentativas de resgatar a noção de *kairós*. Walter Benjamin, em sua crítica ao mito do progresso linear característico do *chronos* moderno, propõe a revolução como um "freio de emergência" capaz de interromper o fluxo temporal dominante. No limiar da Segunda Guerra mundial, Benjamin vislumbra a possibilidade de um autêntico *Kairós* revolucionário, que permitiria resgatar as esperanças não realizadas do passado e abrir caminho para um futuro verdadeiramente transformador. O filósofo judeu via no marxismo, mais precisamente no seu materialismo histórico essa força redentora - e quiçá messiânica - que libertaria o ser humano. Concluiu Benjamin nas teses que "só à humanidade redimida será dada a plenitude de seu passado".[21] Isto é, o passado continuará saturado, inerte, submerso em um sem-número de preceitos oriundos de uma classe dominante e a maior parte da humanidade - a classe trabalhadora, os oprimidos - não será dado o direito de apreender o passado para si. Muitos desses passados, continuam sendo remoídos, abafados, não-

19HARTOG, F. *Regimes de historicidade*: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, pp. 14-15.

20HARTOG, *Chronos*: o Ocidente confrontado ao Tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2025, p. 230.

21BENJAMIN, W. *O anjo da história.* Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 10.

passando, e fazendo a nós, enquanto humanidade, pensarmos como seria o futuro se muitos desses passados tivessem se concretizado e remido a humanidade na perspectiva benjaminiana.

Hartog não oferece soluções prontas, mas seu diagnóstico é fundamental: compreender como nos relacionamos com o tempo - sua natureza, nossa conexão com ele, a matéria de que é feito nosso hoje - é essencial para enfrentar a desorientação que caracteriza nossa época. Sua obra nos convida a repensar criticamente nossas categorias temporais, reconhecendo que a luta contra *chronos*, ou a busca por um novo *Kairós*, como sugere Benjamin, continua a definir nossa condição histórica e nosso tempo. Como Michel Löwy ao comentar as teses *Sobre o conceito de história* de Benjamin, o filósofo alemão desenvolveu "sua visão de história, dissociando-se, de forma cada vez mais radical, das 'ilusões do progresso'".[22] A partir de uma leitura marxista bem heterodoxa, Benjamin chegou a conclusão, ao ver aquilo que se apregoava de civilização se desabando na Segunda Guerra Mundial, de que a revolução a partir de agora tinha como missão puxar o freio de mão, e não mais ser a locomotiva da história. Para Benjamin, Löwy é taxativo:

> Se as teses *Sobre o conceito de história* não contêm nenhuma crítica direta a Marx e Engels, as notas que a elas estão associadas nos permitem vislumbrar algumas. Em um momento crucial do texto Benjamin adota uma distância crítica em relação ao autor de *O capital:* Marx dissera que as revoluções são a locomotiva da História mundial. Mas pode ser que as coisas se apresentem de outro modo. Talvez as revoluções sejam o ato, realizado pela humanidade que viaja neste trem, de acionar o freio de emergência".[23]

Presentismo e capitalismo realista

O presentismo consolida-se como regime hegemônico de temporalidade na segunda metade do século XX, emergindo das cinzas de uma modernidade que viu ruir seus grandes relatos progressistas ante os horrores de Auschwitz e o espectro da aniquilação nuclear. Este novo paradigma temporal configura-se como uma complexa constelação onde o *Chronos*, destituído de sua antiga função mediadora entre passado e futuro, transforma-se em puro presente em expansão - um agora dilatado que engole o passado, reduzido a traumas irredutíveis que se recusam a passar, e devora o futuro, convertido em catálogo de ameaças (do inverno nuclear à crise climática). Segundo Hartog, o presentismo não acredita mais na história "mas ele recorre à memória, que é, em suma, uma extensão de certos momentos do passado (na maioria das vezes, dolorosos, ocultos, esquecidos...) ao presente - mas sem abertura para o futuro, exceto a que promovem os 'nunca mais', que indicam primeiramente um retorno a um passado cujo

22LÖWY, M. *Walter Benjamin:* aviso de Incêndio. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história". São Paulo: Boitempo, 2005, p. 29.

23LÖWY, M. *A revolução é o freio de emergência:* ensaios sobre Walter Benjamin. São Paulo: Autonomia Literária, 2019, p. 50.

encerramento é proclamado".[24] Isto é, estamos constantemente caminhando para um futuro de incertezas onde não sabemos o que há, onde tudo é urgente é onde tudo é o *agora.*

É interessante pensar como neste aspecto que avançando para suas reflexões ao analisar as experiências temporais do final do século XX e início do XXI a reflexões de Hartog se encontram análogas ao do filósofo inglês e teórico da cultura Mark Fisher. É evidente que os dois autores vêm correndo em raias diferentes: Hartog é um historiador que bebe na longuíssima tradição acadêmica da historiografia francesa e europeia no geral; já Fisher, apesar de ter ocupado espaços da academia, vem se pautado na crítica cultural inspirado por Gilles Deleuze, Félix Guattari, Jacques Derrida e Slavoj Zizek, produziu parte considerável da sua produção intelectual no *blog* que mantinha na internet em meados dos anos 2000. Talvez por ser um *outsider* do meio acadêmico (mesmo tendo lecionado na Universidade de Londres, mas nunca completamente integrado) a obra de Fisher trás uma crítica social muito mais arrojada e incisiva. Não obstante as perspectivas diferentes, muito das conclusões sobre a experiência do presente explicitadas em *Realismo capitalista* - publicado na Inglaterra em 2009 -, e *Chronos* - que teve sua edição francesa lançada em 2020 - encontram uma complementaridade. Creio que a ressonância de Fisher para com Hartog se dê por serem a tentativa de dois intelectuais arrojados em compreender o tempo presente.

Assombrologia é um conceito derivado da obra de Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, de 1993 - e apropriado de maneira muito original por Mark Fisher. No original francês, *hantologie,* faz um trocadilho entre as palavras *hanter* (assombrar) e *ontologie* (ontologia), isto é: a ciência, ou o estudo, da assombração. Para Fisher, essa assombrologia é central pois "ela não pode estar totalmente presente: ela não tem que ser em si mesma, mas marca uma relação com que *não mais é*, ou *ainda não é"* [grifos do autor]. E conclui o teórico britânico mencionando que "o mundo do capitalismo tardio, governado pelas abstrações financeiras, é claramente um mundo em que as virtualidades são eficazes" e esse espectro é o próprio capital.[25] Isto é, a partir da obra de Fisher podemos afirmar o mundo contemporâneo estaria cingido entre esses dois espectros: tanto a do capital financeiro, simbolizado pela natureza etérea das flutuações dos preços no mercado e da bolsa de valores; como também desse passado que não passa, dos futuros derrotados, dessa constante nostalgia de esperanças que não se concretizaram. Essa assombração volta constantemente a atordoar o mundo do capitalismo tardio ao nos mostrar que aqueles

24HARTOG, *Chronos*: o Ocidente confrontado ao Tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2025, p. 271.

25FISHER, M. *Fantasmas da minha vida:* escritos sobre depressão, assombrologia e futuros perdidos. São Paulo: Autonomia Literária, 2022, p. 37.

passados não redimidos de que Benjamin falava continuam em espectro demonstrando uma possibilidade de mudança no curso dos acontecimentos políticos da contemporaneidade.

Essa reflexão conduz diretamente à crítica que Fisher formula ao capitalismo tardio e suas patologias culturais. Ao desvendar como o neoliberalismo se impôs como única realidade possível, ele revela um regime de tempo espectral: um presente sem futuro, povoado por fantasmas de promessas não cumpridas. Nesse contexto, a imaginação política é paralisada, a cultura se reduz a repetições nostálgicas e os futuros alternativos tornam-se inatingíveis. Fisher demonstra que essa lógica não produz apenas crises econômicas, mas também um adoecimento subjetivo generalizado, uma "privatização do estresse" e uma epidemia de depressão e ansiedade, sintomas de um sistema que converte o tempo em clausura. É nesse ponto que seu diagnóstico se aproxima do de François Hartog: quando o historiador francês observa que "o imperativo social da urgência tem seu reverso ou suas patologias como a depressão [...] e o burnout", ele identifica na aceleração contemporânea o mesmo colapso temporal e afetivo que Fisher denuncia.[26] Ambos, portanto, descrevem um presente letárgico e assombrado, em que a promessa de futuro cede lugar à repetição exaustiva de um mundo que insiste em se manter como o único possível.

No caso de Fisher, o teórico social britânico desvenda como o neoliberalismo se impôs como única realidade possível, aniquilando a imaginação política e gerando um presente estagnado, onde a cultura se reduz a repetições nostálgicas e futuros perdidos. Fisher analisa como essa lógica produz não apenas uma crise econômica, mas uma epidemia de depressão e ansiedade, onde a resistência é cooptada e como a expressão cunhada por Margareth Thatcher "*there is no alternative*" ("não há alternativa") para se tornar profecia autorrealizável. O slogan de Thatcher serviu para consolidar o neoliberalismo nos anos 80. A premissa básica era a inevitabilidade do livre mercado e da globalização financeira: qualquer alternativa ao modelo, do socialismo ao estado de bem-estar social, era apresentada como irracional ou tecnicamente impossível. Em termos práticos, o termo funcionou como uma ferramenta retórica para naturalizar privatizações e cortes sociais, tratando decisões políticas como se fossem leis da natureza.

Fisher expõe as contradições de um sistema que, ao mesmo tempo que acelera o tempo social, nos condena a um eterno presente espectral, incapaz de gerar verdadeiras rupturas ou utopias concretas, tornando-se referência fundamental para entender o mal-estar do século XXI. Quando Hartog menciona que "o imperativo social da urgência tem

26HARTOG, *Chronos*: o Ocidente confrontado ao Tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2025, p. 262.

seu reverso ou suas patologias: a depressão que deixa ao indivíduo apenas um 'presente letárgico sem passado nem futuro' e, cada vez mais, o burnout, o esgotamento",[27] dialoga indiretamente com Fisher ao mencionar que nos anos 2000 a depressão foi a doença mais tratada pelo *National Health Service* britânico; isto é, para Fisher o século XXI trouxe uma "privatização do estresse" e conclui que "a epidemia de doença mental das sociedades capitalistas deveria sugerir que, ao invés de ser o único sistema que funciona, o capitalismo é inerentemente disfuncional e irracional, e o custo para que ele pareça funcionar é demasiado alto.[28]

Porém não dá para ter uma sociedade saudável quando a aceleração da aceleração é acompanhada por uma intensificação da urgência, que é uma das palavras-chave do presentismo. Com a contração do tempo *chronos,* a urgência está em todo lugar e não requer qualquer outra explicação ou justificativa: "há urgência". Ela se tornou, assim, um "fato social total', afetando todos os setores da sociedade" e além disso, temos a "irmã gêmea" da urgência que é a catástrofe que é tudo aquilo que acontece repentinamente e impede a sociedade de continuar acelerando.[29]

No entanto a Guerra Fria, com seu equilíbrio do terror de constante iminência da catástrofe, cristalizou essa experiência paradoxal de um tempo simultaneamente acelerado e suspenso, onde o presentismo encontrou seu laboratório perfeito: um *chronos* que corre veloz em círculos, produzindo a sensação de êxtase dinâmica que caracteriza nosso "belo hoje". Nos anos 1970, a convergência entre o fim dos Trinta Anos Gloriosos, a crise do petróleo e a ascensão neoliberal transformou a máxima "*There's No Alternative*" thatcheriano não apenas em política econômica, mas em princípio temporal, esvaziando o futuro como espaço de projeção coletiva e reduzindo-o a mera extensão gerencial do presente - isto uma profecia autorrealizável. Para Fisher,

> Uma crítica moral ao capitalismo, enfatizando as maneiras pelas quais ele gera miséria e dor, apenas reforça o realismo capitalista. Pobreza, fome e guerra podem ser apresentadas como aspectos incontornáveis da realidade, ao passo que a esperança de um dia eliminar tais formas de sofrimento pode ser facilmente representada como mero otimismo ingênuo.[30]

Isto é, principalmente após o fim das ambições revolucionárias no Ocidente em maio de 1968 mencionadas por Hartog, aquilo que o historiador francês menciona como

---

27HARTOG, *Chronos*: o Ocidente confrontado ao Tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2025, p. 262.

28FISHER, M. *Realismo capitalista:* é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo? São Paulo: Autonomia Literária, 2020, p. 37.

29HARTOG, *Chronos*: o Ocidente confrontado ao Tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2025, p. 263.

30FISHER, M. *Realismo capitalista:* é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo? São Paulo: Autonomia Literária, 2020, p. 33.

uma "crise do futuro" Fisher define que é o realismo capitalista. Em outra obra, *Fantasmas da minha vida*, o teórico inglês vai mais além e menciona que temos um lento cancelamento do futuro que "em vez de recuar frente ao novo com medo e incompreensão, aqueles cujas expectativas se formaram em uma época anterior são mais propensos a se assustar com a persistência absoluta das formas reconhecíveis".[31]

Neste cenário, a memória substitui a história como modo dominante de relação com o passado - não mais como lição, mas como ferida que não cicatriza, enquanto a aceleração capitalista produz sujeitos exauridos e sociedades incapazes de lidar com suas próprias urgências (climáticas, sociais, existenciais - simbolizadas pela máxima do antropoceno). Até as instituições religiosas, outrora guardiãs do tempo longo, adaptam-se a esse regime presentista, seja por meio de canonizações expressas, seja no crescimento de igrejas que falam a língua do imediatismo - igrejas que mais parecem *shoppings centers*, e *shoppings centers* que mais parecem igrejas. O paradoxo final deste regime revela-se na forma como nossas projeções futuras - do transhumanismo ao antropoceno - repetem, em aparentes novidades tecnológicas, os velhos esquemas apocalípticos, demonstrando que mesmo quando tentamos escapar do presentismo, só conseguimos reproduzi-lo sob novas formas: um tempo que, tendo perdido tanto seu passado quanto seu futuro, gira sobre si mesmo em vertigem acelerada, onde cada inovação é já nostalgia; e cada catástrofe, espetáculo.

Catástrofe e história

Talvez o grande vazio de *Chronos* do Hartog seja que ele apenas coteje uma questão e não aprofunde ela de fato: que é a atual situação do *kairós*. Em apenas três páginas já no final do seu livro, Hartog menciona uma "guinada no presentismo religioso".[32] O autor menciona a tentativa de reforma da Igreja com o Concílio Vaticano II, o pontificado carismático de João Paulo II, a presença digital do autointitulado Estado Islâmico - com a gravação de assassinatos brutais transmitidos pela internet - porém pouco se atenta a um dos movimentos cristãos mais potentes na atualizadade: o neopentecostalismo. Segundo Hartog,

> [...] a Igreja [Católica] deve enfrentar a concorrência das seitas evangélicas, cujo crescimento é exponencial ao redor do mundo. Ora, o traço principal que elas apresentam é a possibilidade de uma relação direta e imediata com Deus. Nessas congregações de crentes, novos crentes, ou born again, predomina a emoção e reina o presentismo. Acrescenta-se a isso o fato de que os evangélicos ativam frequentemente perspectivas apocalípticas. Ao contrário da Igreja Católica, que deve

31FISHER, M. *Fantasmas da minha vida:* escritos sobre depressão, assombrologia e futuros perdidos. São Paulo: Autonomia Literária, 2022, p. 25.

32HARTOG, *Chronos*: o Ocidente confrontado ao Tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2025, p. 272.

> compor com dois mil anos de de institucionalização de de compromisso com o tempo *chronos*, as seitas evangélicas conseguem transitar, sem interrupção, do presentismo contemporâneo ao presentismo apocalíptico em uma espécie de revival permanente.[33]

Talvez por estar em uma socidade que tem como maior preocupação o radicalismo islâmico do que o cristão (dada a exclusão social no qual os imigrantes em geral, e com mais ênfase principalmente os muçulmanos, são impostos na França) Hartog se basta em comentar que os evangélicos adotam para si um presentismo apocalíptico. Vale ressaltar que esse neopentecostalismo tem seu nascimento oriundo justamente dos Estados Unidos, e que na América Latina tem seu crescimento acentuado a partir de missionários americanos enviados para cá. Para um leitor oriundo das Américas pode ser frustrante tal tangenciada no tema de Hartog, dado diversos movimentos de extrema-direita no continente tem no neopentecostalismo a sua muleta religiosa: desde Donald Trump nos Estados Unidos, até Jair Bolsonaro no Brasil.

Ao fim e ao cabo também se faz interessante a preocupação de Hartog com o Antropoceno e a maneira que ele aborda isso em face a História. Isto é, a humanidade lançou tantos gases na atmosfera que acabamos empurrando o planeta a uma nova era geológica - Hartog chega até a cogitar o termo *Capitaloceno*, dado que essa forma sócio-política do capitalismo que proporciona uma degradação do planeta rumo às mudanças climáticas. Hartog não define bem se realmente estamos em um regime de historicidade antropocênico, o autor só menciona que nós nos encontramos "simultaneamente no tempo do mundo e no do Antropoceno - que estão em contato um com o outro e interferem um no outro, mas não podem misturar-se dadas as diferenças de escala que os separam".[34] O historiador francês conclui assim que mesmo que o planeta se torne inviável para a vida humana, e para a maioria dos seres vivos que aqui habitam, o planeta vai continuar existindo - é o ser humano que irá minguar.

Porém, a *accommodatio* que o discurso escatológico que está sendo feito entre os evangélicos estadunidenses - e que se espraia para os evangélicos dos demais países - é um novo aceleracionismo cristão.

Que tende o seguinte: o fim do mundo pode ser encarado como algo positivo, pois assim teremos o evento da *Parúsia,* da volta de Cristo. É nesse momento que o presentismo cristão encara o realismo capitalista: não há alternativas, o que resta é orarmos pela volta de Cristo em meio ao caos climático e ambiental.

Conclusão

33HARTOG, *Chronos*: o Ocidente confrontado ao Tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2025, p. 273.

34HARTOG, *Chronos*: o Ocidente confrontado ao Tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2025, p. 302.

Ao identificar o presentismo como o regime de historicidade próprio do mundo contemporâneo, François Hartog oferece a chave interpretativa para compreender a crise temporal do capitalismo tardio. Nesse regime, o presente deixa de ser uma passagem entre o passado e o futuro para se tornar o horizonte absoluto da experiência. É o tempo da urgência e da simultaneidade, mas também da fadiga e da paralisia, um "presente letárgico" em que a aceleração convive com o esgotamento. Essa temporalidade, em que o futuro perde densidade e o passado se converte em arquivo morto ou em simulacro nostálgico, traduz o colapso das promessas modernas de progresso e emancipação.

É precisamente nesse ponto que o diagnóstico de Mark Fisher se torna complementar. Ao descrever o realismo capitalista como a crença de que "não há alternativa", Fisher revela como o neoliberalismo se manifesta na esfera cultural e afetiva: um presente saturado, povoado por ruínas e repetições, em que os espectros do passado retornam como sintomas de futuros cancelados. A assombrologia derridiana-fisheriana - essa ciência dos fantasmas - expõe as consequências psíquicas e políticas do capitalismo de nosso tempo: depressão, ansiedade e o sentimento de que o tempo parou, embora tudo continue a se mover. Assim como Hartog vê na aceleração o reverso patológico da urgência, Fisher interpreta o mal-estar contemporâneo como efeito de uma temporalidade bloqueada, em que o capital converte a história em simulacro e o devir em mercadoria.

Benjamin, por sua vez, ajuda a compreender que o presentismo não é apenas um diagnóstico da imobilidade, mas também um chamado à interrupção. O *Jetztzeit* benjaminiano, o instante messiânico capaz de romper o curso homogêneo do tempo, ressoa como antídoto à lógica do eterno presente. Seus "passados não redimidos" retornam como espectros que desafiam o fechamento do tempo e reabrem a possibilidade da história. Fisher, ao retomar Derrida, traduz essa potência em linguagem cultural: os fantasmas do que não foi realizado não desaparecem; eles persistem como lembrança de que o presente poderia ter sido outro.

Em Agamben, essa crise temporal encontra uma formulação ontológica: o desaparecimento do *kairós*, do tempo propício à ação, e a dissolução da *krisis* como momento de decisão. O resultado é um tempo administrado, sem abertura para o acontecimento: uma vida reduzida à gestão da sobrevivência. Assim, Hartog, Fisher, Benjamin e Agamben convergem na denúncia de uma condição histórica em que o tempo é simultaneamente acelerado e imobilizado, pleno e vazio, contínuo e espectral.

O regime de historicidade presentista, ou antropocêntrico, ou capitalocênico (seja qual for a definição hartoguiana adotada) nada mais é do que o regime de historicidade do capital. Esse regime não apenas molda a experiência temporal, mas

conduz o mundo a uma crise social e ambiental sem precedentes. Para Hartog, o antropoceno é o sinal supremo da *krisis* e do *kairós*: o presente, que já não é o mesmo do *presentismo* de ontem, altera-se qualitativamente e volta a ser o momento decisivo. Esse tempo *chronos* incorpora uma forma de *kairós*, ao passo que, em certo sentido, o Juízo já ocorreu. "Nós humanos, a espécie humana, somos culpados e nos condenamos a nós mesmos", escreve Hartog, "mas há alguns que foram ontem e que são hoje mais culpados, muito mais culpados do que outros. E a lista não para de se ampliar catástrofe após catástrofe".[35] Se o antropoceno é a encarnação de um *kairós* negativo (o tempo do juízo e da culpa), torna-se urgente reinscrever nele a *kairós* revolucionária apontada por Benjamin. A redenção, ou *parúsia*, é aqui a restituição de todos os passados, de futuros perdidos e derrotados, que hoje assombram o sistema capitalista estabelecido. Como historiadores, não cabe apenas narrar o que foi, mas dar voz ao que ainda pode ser: a história a contrapelo. O gesto historiográfico, nesse horizonte, é também um gesto ético: fazer falar os espectros, mostrar que outros futuros são possíveis e necessários. Pois, como conclui Benjamin em *Sobre o conceito de história*, "foi-nos dada, como a todas as gerações que nos antecederam, uma tênue força messiânica, a que o passado tem direito".[36]

Assim, entre o presentismo de Hartog, a assombrologia de Fisher e o messianismo de Benjamin, delineia-se uma constelação crítica capaz de romper o círculo do tempo capitalista. Cada espectro, cada vestígio do que poderia ter sido, é um chamado à responsabilidade histórica: uma lembrança de que o presente não é destino, mas campo de luta. É nesse retorno dos espectros, afinal, que o futuro talvez reencontre o seu lugar. Em última análise, este artigo sustenta que o "império do presente" só se sustenta enquanto o futuro permanecer como um campo de impossibilidades. A contribuição fundamental desta reflexão reside em demonstrar que a intersecção entre o regime de historicidade e a lógica do capital produz um tempo saturado, mas não imóvel. Ao convocar os espectros da história e a interrupção messiânica, abre-se a possibilidade de desnaturalizar o presentismo e devolver à história a sua vocação de abertura e devir. O futuro, portanto, reemerge não como progresso linear, mas como uma promessa que o presente ainda deve cumprir.

35HARTOG, *Chronos*: o Ocidente confrontado ao Tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2025, p. 295.
36BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 10.