

Chronos en México. Un diálogo en torno a la obra de François Hartog


Chronos in Mexico. A dialogue about François Hartog's work

Jorge Omar Mora Rodríguez
Departamento de Investigaciones Educativas
Centro de Investigación y Estudios Avanzados
omar.mora@cinvestav.mx
<https://orcid.org/0000-0003-3876-4295>

Gloria Maritza Gómez Revuelta
El Colegio de México
Universidad de Guadalajara
ggomez@colmex.mx
<https://orcid.org/0000-0002-4754-2056>

 **Foundation**

[DOI: 10.24901/rehs.v44i176.1003](https://doi.org/10.24901/rehs.v44i176.1003)

[Chronos en México. Un diálogo en torno a la obra de François Hartog](#) by Jorge Omar Mora Rodríguez y Gloria Maritza Gómez Revuelta is licensed under [CC BY-NC 4.0](#) 

Fecha de recepción: 2 de abril de 2023

Fecha de aprobación: 5 de junio de 2023

RESUMEN:

El presente texto ofrece el resultado del diálogo, a manera de entrevista, que sostuvimos con el historiador francés François Hartog en septiembre de 2022. La charla tuvo en el centro a *Chronos*, libro de reciente traducción al español, que cierra el círculo de su reflexión en torno al tiempo, a su vez que abre nuevas rutas. Antecede a la entrevista un estudio introductorio en el que someramente se revisa, tanto la trayectoria de este intelectual, como algunos de los planteamientos más relevantes en su obra, y se retratan los senderos de su recepción en México.

Palabras clave: Hartog, Chronos, Regímenes de historicidad, Tiempo, Historia

ABSTRACT:

This text offers the result of the dialogue, in the form of an interview, held with the French historian François Hartog in September 2022. The discussion is focused on *Chronos*, a book recently translated into Spanish, which closes the circle of his reflections on time while simultaneously opening up new routes. The interview is preceded by an introductory study in which both the career of this intellectual and some of the most relevant approaches in his work are briefly reviewed, and we trace the paths of their reception in Mexico.

Keywords: Hartog, Chronos, Regimes of historicity, Time, History

Introducción

A finales del verano de 2022 el profesor François Hartog visitó México en el marco de una serie de presentaciones en torno a su libro *Chronos* (2022b), de reciente aparición en español por la Editorial Siglo XXI. Durante su estancia dictó una conferencia en la Universidad de Guadalajara y ofreció algunas charlas más en Querétaro y la Ciudad de México. En medio de su ajustada agenda, tuvimos la fortuna de conversar con él gracias a las gestiones de Elisa Cárdenas y Guillaume Boccara. El diálogo se desarrolló la mañana del sábado 3 de septiembre en el hotel de la Colonia Renacimiento en que se hospedaba el Dr. Hartog [ver [Figura 1](#)]. La conversación fluyó en un ambiente afable y cercano en una mezcla lingüística de francés, inglés y español.¹ Si bien *Chronos* fue el pretexto del encuentro, la plática se expandió por toda su trayectoria y obra, de cuya recepción y difusión en español daremos breve cuenta.²

El camino de Heródoto a *Chronos*

Historiador helenista, formado a finales de la década de 1960 en la *École Normal Supérieure* bajo la influencia de Jean-Pierre Vernant, Hartog se especializó en la Grecia antigua desde la perspectiva de la historia intelectual. Comenzó su carrera como profesor en la Universidad de Estrasburgo (1975-1985), a lo cual siguió un breve paso por la Universidad de Metz (1985-1987). Más tarde ocupó la cátedra de Historiografía antigua y moderna en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS), posición que ha desempeñado por más de treinta años.

Sus primeros trabajos dan cuenta de su preocupación por la escritura de la historia, una reflexión que se ha mantenido al centro de su quehacer historiográfico. En *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre* (1980), su primer libro, el autor pone énfasis en “la representación del otro”. Es una especie de historia de la alteridad en la que observa cómo los griegos de la antigüedad clásica representan a los otros, a los no griegos; y cómo, al hacerlo, se representan a sí mismos. Para tal fin toma como mirador la obra de Heródoto (considerado el

padre de la historia) por constituir un espacio privilegiado desde donde se produce y articula un conjunto de interrogantes que el ejercicio propio de la interpretación plantea, confirma, reitera, refuta, rechaza o transforma y que, en última instancia, conduce a las de la práctica de la historia. Esta se postula como el espejo en el que el historiador no deja de mirarse; es ese mirador-mirado. Pero ese espejo -el de Heródoto- también es el ojo del historiador que recorre el mundo y lo relata y, al hacerlo, lo ordena en un espacio griego del saber y, al mismo tiempo, constituye para los griegos una representación de su pasado. Es este mismo espejo a través del cual las generaciones posteriores tendieron a ver el mundo. Hartog esboza en esta obra una arqueología de la mirada del historiador y una retórica de la realidad, que plantea el problema sobre los efectos del texto de la historia.

Los años que siguieron a esta primera obra no fueron los más prolíficos en términos de producción, pero sí importantes para la madurez de algunos de los planteamientos que desarrolló más tarde, como él mismo ha reconocido. Su participación en el seminario de Michel De Certeau fue crucial para ello, como también las lecturas antropológicas y los diálogos sostenidos con el historiador alemán Reinhart Koselleck. Durante esa época se consolidó como profesor investigador en Francia y comenzó a tener una exposición internacional, participando como profesor invitado en universidades extranjeras.

Ahora bien, es difícil precisar el momento y la forma en que el trabajo de Hartog se recibió en México. De lo que no queda duda es que sus obras se han convertido en una referencia entre escolares y académicos de Latinoamérica. El desafío que supuso la barrera del idioma no era menor ya que, salvo algunas excepciones, su trabajo no se encontró disponible en español sino hasta 2003. A este obstáculo se suma el hecho de que el interés por la historiografía de la antigüedad grecolatina es modesto en comparación con temas de mayor calado en la investigación histórica mexicana. No obstante, algunos testimonios sugieren que la obra de Hartog ya se discutía desde finales de la década de 1980 en institutos de investigación y docencia como la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y en los pasillos del Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana (UIA).

La aparición de Hartog en el paisaje historiográfico mexicano acompañó al surgimiento de dos proyectos editoriales de la UIA: la colección 'El oficio de la historia' y la fundación de la revista *Historia y Grafía* en 1993. En 1995 apareció en las páginas esta última la traducción de "El ojo y el oído", fragmento de *Le Miroir d'Herodote*. Además, hacia el final de la década de 1990, se verificó una visita a México del historiador francés en el marco de un seminario en el que también participaron académicos como Hans Ulrich Gumbrecht y Gayatri Spivak. Para ese momento, como ha sugerido [Alfonso Mendiola \(1998\)](#), entre los historiadores mexicanos todavía era poco conocida la obra de Hartog.

A finales del siglo pasado dos libros en francés se sumaron a los trabajos de Hartog: *Le XIXe siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges* (1988) y *Mémoire d'Ulysse: récits sur la frontière in Grèce ancienne* (1996). Con el primero, el autor no sólo pausó momentáneamente sus estudios sobre la antigüedad clásica para adentrarse en el siglo XIX, sino que, más importante aún, puso el foco en la cuestión de la escritura de la historia. Hartog se acercó a la configuración de los estudios

históricos en la Francia decimonónica y, con ello, mostró las dificultades particulares de ese proceso. Por un lado, se encontraba con una impronta tenaz, diligente y hasta laboriosa que supuso la constitución de una disciplina erudita; por el otro, detectó el carácter complejo de esta, heredado de la historia filosófica del siglo XVIII. Para hacer frente a esta oposición/tensión de tradiciones intelectuales, en Fustel se encuentra la reivindicación de un pretendido ascetismo, en el que ya no se requiere sujetarse a los intereses del presente, ni ceder a sus presiones, sino más bien, en total libertad, ponerse sólo al servicio del pasado.

Es posible que la figura del profesor Hartog ganara relevancia en América Latina con el cambio de siglo, sobre todo a partir de dos publicaciones: *El Espejo de Heródoto* (2003a), traducido y publicado por el Fondo de Cultura Argentina, y *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps* (2003c), después editado como *Regímenes de historicidad* (2007b) por la UIA. Fue en este último que Hartog posó la atención de su trabajo sobre el tema de las articulaciones históricas entre presente, pasado y futuro.

Hartog sugiere la categoría de “régimen de historicidad” como un esquema que permite comprender las articulaciones contingentes entre presente, pasado y futuro. En palabras del autor, la categoría surgió mediante un diálogo entre la antropología de Marshall Sahlins y de Claude Lévi-Strauss (en particular sus reflexiones sobre las sociedades calientes y frías) y las categorías metahistóricas de espacio de experiencia y horizonte de expectativas de [Reinhart Koselleck \(1993\)](#). Hartog propone esta herramienta heurística para aprehender los momentos de crisis del tiempo en que las articulaciones entre el presente, el pasado y el futuro dejan de ser obvias. Aparece en este texto la sugerente tesis sobre el fin del régimen de historicidad moderno, característicamente orientado hacia el futuro, y sobre el ascenso del presentismo. Hartog entiende a este último como un tiempo en que prevalece el punto de vista de un presente cada vez más hipertrofiado, que se inauguró con los cuestionamientos de mediados del siglo pasado al orden cimentado en el progreso.

Mediante un conjunto de complicidades académicas y una labor de traducción continua, la presencia de François Hartog en la región se ha vuelto cada vez más asidua y las referencias a sus trabajos y planteamientos van en aumento. Los lectores hispanoparlantes hemos podido acercarnos a sus reflexiones sobre la historia y el tiempo ([Hartog, 2004](#)); los vínculos entre testigo, víctima e historiador ([Hartog, 2001](#) y [2012](#)); así como sobre la historia y la memoria ([Hartog, 2007a, 2011](#) y [2020](#)); los órdenes del tiempo y los regímenes de historicidad ([Hartog, 2003b](#) y [2009](#)).

Chronos. L'Occident aux prises avec le Temps llega a prácticamente a 40 años de la aparición de *Le Miroir d'Hérodote*. Tras poco más de cuatro décadas de trayectoria académica, y con varias decenas de publicaciones a cuestas, los aportes de Hartog a la disciplina histórica no han pasado desapercibidos en Francia ni en México, donde su obra ha sido traducida, difundida y discutida. La reciente traducción de *Chronos* al español bajo el empeño intelectual de Norma Durán³ invita a pensar en torno a la obra de este historiador, atendiendo las implicaciones y límites de la operacionalización de sus propuestas en Latinoamérica. Las páginas que siguen dan cuenta de la estimulante discusión que sostuvimos con el profesor Hartog.

Figura 1. François Hartog fotografiado el 3 de septiembre de 2022 en el Hotel Casa González, Ciudad de México



Fuente: Maritza Gómez y Omar Mora, Ciudad de México, 3 de septiembre de 2022.

Maritza Gómez (MG): ¿En qué medida *Chronos* es continuación de la reflexión de obras como *El Espejo de Heródoto* y *Regímenes de Historicidad*, y qué lo hace diferente? ¿Dónde sitúa *Chronos* en el marco más amplio de sus reflexiones sobre la historia y su escritura?

François Hartog (FH): *Chronos*, el libro, se suma a mis reflexiones sobre el tiempo, pero también las concluye. Aunque publiqué un pequeño cuaderno llamado *À la rencontre de Chronos* (2022a) que regresa precisamente sobre el tema, sobre cómo el tiempo se ha convertido para mí en mi viaje intelectual, en un objeto central. Así pues, *El espejo de Heródoto*, mi primer libro, no me hace recurrir a reflexiones sobre el tiempo, o al menos no directamente. Era mucho más un enfoque antropológico de las historias de Heródoto; quería tratar de ver cómo él había construido una representación del mundo, al igual que Lévi-Strauss había elaborado sus oposiciones entre caliente y frío.⁴

Pues bien, Heródoto ha implementado a medias -poniendo con los instrumentos interactivos a su disposición y en particular sus polaridades- una representación del mundo tal y como lo conocía o percibía en el siglo V a.C. *El Espejo de Heródoto* fue mucho más antropológico e histórico. Fue un momento de debate sobre antropología e historia y una forma de volver a esta idea de que el verdadero comienzo de la historia occidental fue Tucídides, y que Heródoto era una especie de contador (más que un historiador) de 'la verdadera historia', una expresión utilizada en el siglo XIX, especialmente por los alemanes. "La 'verdadera historia' comenzó con Tucídides", contra esta visión escribí *El Espejo de Heródoto*, no para decir que él era superior a Tucídides -este no era el propósito-, sino para mostrar cómo su proyecto era de una naturaleza diferente, incluso cuando ambos tenían como objeto investigar una guerra: las Guerras Médicas en el caso de Heródoto y la guerra del Peloponeso entre los atenienses y los espartanos en el de Tucídides.

El tiempo como objeto se impone más tarde, cuando empecé a preguntarme qué es lo que se está imponiendo en nuestra sociedad. Vemos que la relación del tiempo está cambiando; que, contrariamente, el futuro está perdiendo la fuerza de convicción -que evidentemente era suya- y no sabemos en qué se convierte. Percibimos desorientaciones en nuestras sociedades y es esta desorientación la que traté de nombrar, proponiendo llamar a este momento el del presentismo. Es a partir de este intento de entender lo que estaba sucediendo ante nuestros ojos que construí esta noción de 'régimen de historicidad'.

El régimen de historicidad es un instrumento heurístico que tenía por misión, justamente, la de aprehender las diferentes maneras en que las categorías de pasado, de presente y de futuro se encontraban y se articulaban en diversos momentos. Permitiría, por lo tanto, entablar una comparación entre los presentes -los presentes del pasado y el presente contemporáneo- y ensayar, por este movimiento de comparación, una mejor comprensión de lo que podría tener de específico este presente contemporáneo en el cual nos encontramos. Que, de hecho, parecía convertirse en la categoría principal de nuestras relaciones con el tiempo. Fue bueno tratar de caracterizar este momento y experiencia de los tiempos para informar sobre lo que eran esas transformaciones de la experiencia del tiempo y del régimen de historicidad, ese que permitió

dar y conectar hasta el fondo las experiencias del tiempo y el presentismo, y de rendir este diagnóstico.

A partir de este libro, los siguientes han continuado la reflexión sobre esta formación de relación con el tiempo, para así implementar el trabajo sobre el régimen de historicidad, para usarlo y, por lo tanto, hacerlo más operativo. *Chronos* se me apareció en un momento determinado como un libro que había que hacer, que tenía que realizar porque faltaba algo esencial en este enfoque. Hice lo inmenso del antiguo régimen de historicidad, del régimen moderno, del presentismo; pero también entre el antiguo régimen de historicidad, el que fue de la antigüedad clásica y hasta el siglo XIX. Entre este régimen y el moderno faltaba la singularidad provocada por la elaboración e imposición del tiempo cristiano.

El punto de partida de *Chronos* es este: revisitar la cuestión del tiempo, captando, tratando de definir un régimen cristiano de historicidad que viene a intercalarse entre el antiguo régimen y el moderno. Y, a partir de ahí, seguir el camino de este tiempo singular, su triunfo, con el triunfo del cristianismo en Europa y más allá, y después un cuestionamiento de esto... Lo que he llamado una dominación del régimen cristiano y la progresiva elaboración, desarrollo y toma del poder de una época *Chronos*.

Omar Mora (OM): Observamos que la escritura de la historia se encuentra en el centro de su reflexión a través de sus diferentes obras ¿Cuáles son las principales transformaciones por las que ha pasado la disciplina desde/a partir del siglo XIX? Y, pensando particularmente en el caso de Fustel de Coulanges, ¿Cómo se ha llegado a esa preocupación por el presente que usted advierte en su trabajo?

FH: Fustel de Coulanges ocupa un lugar en mi trabajo, sí, ya que le he dedicado un libro en mi reflexión. Hay un aspecto anecdótico: Fustel de Coulanges fue profesor en la Universidad de Estrasburgo durante 10 años y yo fui profesor en la Universidad de Estrasburgo durante 10 años. Cada vez que iba a la universidad pasaba frente a una sala 'Fustel de Coulanges' y me dieron ganas de saber un poco más sobre él. Fustel de Coulanges escribió, como saben, *La ciudad antigua* (2003 [1864]), que es un texto que tuvo una importancia considerable. Este es su primer libro: tenía 34 años cuando lo escribió y, curiosamente, nunca volvió a escribir libros sobre la antigüedad. Continuó escribiendo artículos, pero rápidamente se involucró en el proyecto de una historia de Francia desde sus inicios hasta la era moderna y, en particular, hasta 1789, porque su principal motivación era, como muchos historiadores, escritores y bailarines del siglo XIX, comprender la Revolución Francesa: ¿Qué había sido? ¿Cuál es esta ruptura fundamental?

Bueno, Fustel de Coulanges comprometió su trabajo para escribir esta historia que nunca escribió; sólo redactó el primer libro y se convirtió en medievalista. Así que cuando dejó Estrasburgo, enseñó en París y se creó para él la primera cátedra de historia medieval. Pero su interés, como falso intelectual, en realidad era su propio tiempo, es decir, la Revolución Francesa, que acababa de comenzar de nuevo con la guerra de 1870; y la continuación de la guerra de 1870, la Comuna; y antes de que hubiera 1870, la Revolución de 1848; y antes de que

hubiera 1848, 1830... Entonces -y la Comuna iba a ser particularmente violenta- ¿Francia finalmente logró encontrar un régimen político estable? Esa era su pregunta.

Para mí Fustel de Coulanges es alguien que trabaja la antigüedad pero que piensa y fundamentalmente se hace preguntas sobre su presente. Pero como este es el momento en que la historia se está ofreciendo como una ambición para presentarse como ciencia, afirma que es la ciencia del pasado y que no tiene nada que ver con el presente. Esta declaración estaba obviamente en total contradicción con los intereses intelectuales y políticos de personas como Fustel de Coulanges y [Jules] Michelet en el mismo período. La historia se convierte en la ciencia del pasado porque es el precio a pagar por presentarla como tal: el historiador debe estar completamente separado de su presente, debe ser un lector de archivos.

Es también el momento en que la historia se profesionaliza, cuando el método histórico se afianza: son los documentos, los archivos y en principio nada más. Este es el método crítico, aunque es débil en la efectividad de su trabajo -siempre es así- por los intereses que afectan directamente su presente. Así que Fustel representa para mí alguien que había entrado en la antigüedad, entre la historia antigua y la moderna: el rechazo de una solicitud en su presente y la historia que nunca dejó de cuestionar el presente.

MG: ¿En qué sentido *Chronos* es una historia conceptual? ¿De qué manera se inscribe en o dialoga con esfuerzos de semántica histórica como los de [Reinhart Koselleck \(1972\)](#), [Quentin Skinner \(1978\)](#) o [Pierre Rosanvallon \(2003\)](#)?

FH: Para mí, sí, *Chronos* surge de la historia conceptual, podemos decirlo. La historia conceptual es un campo que se ha desarrollado mucho en los últimos años, en la última década, a partir de las propuestas de Reinhart Koselleck en la *Begriffsgeschichte*. Él es alguien importante para mí por sus reflexiones sobre el tiempo de la historia. En este momento, precisamente el final del siglo XVIII, el tiempo de este tiempo moderno se convierte -como dije en Guadalajara- en un actor de la historia, en que pasamos de una concepción -como él lo dice en alemán- de 'las historias' a 'la historia', *Geschichte* (en singular), como un concepto que lo abarca todo. Así, la historia de *Geschichte* y los tiempos modernos trabajan juntos, por supuesto.

La reflexión de Koselleck sobre la historia como un concepto único me atrajo y luego, más ampliamente, la empresa del diccionario de conceptos me interesó mucho, ya que es básicamente para Koselleck el deseo de historizar los conceptos y mostrar que tienen una historicidad por el uso mismo. El uso que uno hace de los conceptos tiene efectos en la estructuración del campo político, del ámbito social; a su vez, este uso se modifica a partir del empleo que se hace de ellos en los ámbitos político y social. Este enfoque que reivindicó me permitió mostrar, en mi apego a estos conceptos del tiempo -*Chronos*, *Kairos* y *Krisis*-, cómo fueron traducidos por primera vez, tomados del griego para traducir la Biblia, y después retomados de esta (del Antiguo Testamento) por los cristianos para hacerles decir otra cosa. También me permitió presentar cómo a lo largo del siglo *Chronos*, *Kairos* y *Krisis* han permanecido como las guaridas del pensamiento del tiempo, de la forma de pensar sobre este, pero con cambios en la configuración de los tres conceptos.

OM: En el marco del régimen cristiano de historicidad que propone -y en el entendido de que no pueden haber todos los autores cristianos- ¿Qué lugar ocuparía la obra de Tomás de Aquino, por ejemplo, su opúsculo *Sobre la Eternidad del mundo contra sus murmurantes*?

FH: De hecho, Tomás de Aquino no está presente o lo está muy poco en *Chronos*. No es un deseo deliberado de excluirlo, pero no sucedió... Aquí tienes... no sucedió. Obviamente, tiene un lugar importante, quizás menos para el pensamiento del tiempo que para esta *Suma Teológica* que es, alguna cosa de construcción que marcará el horizonte durante siglos en el mundo cristiano. Me interesó especialmente el que fue el primer gran ordenador de este concepto de tiempo cristiano que es San Agustín, porque él obviamente combina una contribución de la filosofía platónica, la lectura de las escrituras, de lo mucho que se había escrito de San Pablo y de lo que habían escrito los primeros padres de la Iglesia. Pero, al hacer de estas dos ciudades (la de los dioses y la de los hombres) Agustín ya fijó el horizonte de pensamiento del cristianismo en Occidente. En el cristianismo occidental -porque la situación se convierte, con Bizancio y después de la ortodoxia- tendremos brechas que se establecerán, se instituirán. Tomás de Aquino, para volver a él, me parece que también propone una síntesis entre todo lo que se había elaborado hasta entonces. Tal vez me equivoque, pero, me parece que, en lo que respecta a la definición, el uso del régimen cristiano no produce una transformación fundamental en comparación con lo que había fijado Agustín. Lo que importaba era este camino con la encarnación, por un lado, el juicio y el apocalipsis por el otro, y que es anterior de este marco que Tomás de Aquino elabora en su propia *Suma Teológica*.

MG: *Cronos* expande el diálogo sobre los regímenes de historicidad hacia nuevas direcciones, como la historia ambiental y las ciencias de la tierra. ¿Cuáles son los frutos y las exigencias de estas nuevas interlocuciones?³

FH: *Chronos* tiene como objeto el reconocimiento, la definición y los usos del régimen cristiano de historicidad. Bueno, esa es la primera parte del libro; como conjunto, me pareció poco satisfactorio centrarme en eso. Porque primero era interesante mostrar cómo se había impuesto este régimen cristiano; cómo había tratado de adaptarse tan continuamente, está en todos los capítulos de la Edad Media hasta el Renacimiento con un cierto número de operadores temporales, estos que son *acomodatio*, *reformatio*, *traslatio* y *renovatio*. Porque era en ese momento comprimido -para el clero- de la Edad Media que debían mantener a *Chronos*, más bien a *Kairos* y *Krisis* en su lugar prominente mientras le ceden un poco de terreno a *Chronos*. Porque en el ideal de la vida cristiana se debe orar las 24 horas del día y hay espacio para el tiempo *Chronos*; todo el calendario litúrgico está organizado tanto para servir a Dios, como para tratar de acercarse a él a través de la oración y una vida volcada hacia la realización del ideal cristiano. Pero en esta vida, que es el ideal de los monjes, el monacato no es sostenible, ya que incluso, por lo más mínimo, es necesario cuidar de sus hermanos, las personas que trabajan para ellos, que venden su trigo, su vino, etc. Entonces, hay toda una parte mundana a la que debemos reconocerle un lugar y, especialmente, a quiénes cuidamos cada vez más para mantener el control. Esto es lo que sucede con estos operadores que simplemente recapturé. Ya era una extensión, era la continuación en el fondo de la definición de este régimen cristiano no sólo de forma abstracta sino, incluso diría que en el uso y efectos cotidianos de este régimen.

Después, cuando el tiempo moderno se impone en el siglo XIX, cuando este impone *Chronos*, el tiempo adivinado y el tiempo cristiano pierden su lugar en la vida cotidiana de las sociedades. Hasta que llegamos a la separación de la Iglesia y el Estado, en Francia en 1905, pero en otros países, en diferentes momentos se pone absoluto fin a este movimiento. La reaparición de cuestiones relacionadas, primero, con el medio ambiente y después con un calentamiento global más amplio, y las amenazas que lo acompañan, llegaron a desestabilizar el tiempo de *Chronos* tal como se había asentado, como se había establecido; tanto el régimen moderno, que a su vez ha seguido una crisis de cuestionamiento, como este avatar del régimen moderno que es el presentismo. Y quizás aún más que el régimen moderno, el presentismo pone en tela de juicio, por esta apariencia, este surgimiento de una nueva temporalidad en la que aparece un nuevo tiempo del futuro y que primero nos obliga a mirar en su dirección. Sin embargo, resulta que este futuro ya no es como el que fue con el régimen moderno -es decir, el futuro que imaginábamos del progreso y de la mejora social y de la emancipación y del progreso de la humanidad-. Es uno que conlleva amenazas, incluso existenciales a la especie humana y a todas las demás. Es una gran agitación. Nosotros, nuestras sociedades, tenemos dificultades para tomar conciencia y tomar medidas.

Si hago un paréntesis, acabo de pasar unos días en México. No pretendo conocerlo sólo cruzando Jalisco, luego Querétaro y después la capital. Vemos que México es más. El coche es absolutamente omnipresente, tanto que ya no se puede circular por las ciudades. La conciencia no está ahí. Los mexicanos quieren tener un vehículo y lo vemos de todo tipo: enorme, minúsculo, o completamente degradado... Bueno, está claro que esta es una de las expresiones de lo que yo llamo el régimen moderno de la historicidad. Es decir, el automóvil sigue representando algo que se vuelca hacia el futuro, pero ahora vemos que es un signo de progreso, de éxito, de progresión social. Hay toda esta idea alrededor de él. Entonces, esto muestra una brecha en la conciencia entre las diversas naciones y continentes. No todo es lo mismo entre Europa o ciertos países europeos en particular y los países del norte de Europa, donde todo el mundo monta la bicicleta, y luego aquí no podemos montar más. Entonces ¿Qué muestra? Que este futuro -que debemos tratar de medir- está inscrito en un registro diferente al que fue de la historia moderna, hasta que tuvimos la construcción de estados, marchamos hacia la democracia para todos los días o conseguimos progreso social y económico. Este futuro que está ante nosotros no significa nada de eso; significa amenaza, calamidad, inundación, tormenta y migración climática. Debemos ser capaces de disociar el viejo futuro; porque nos considerábamos como el futuro, al que teníamos que ir, al que las sociedades debían que avanzar desde sus promesas. Y ese futuro que está ahí no conlleva promesas sino amenazas. Hay que cambiar ese registro y eso es difícil de hacer. Un montón de gobernantes no quieren esta transformación porque es muy compleja, y es peligroso. Eso implica vivir de manera diferente, reducir el consumo de agua, de electricidad, etc.

Me pareció que pretender cuestionar a Occidente en las garras del tiempo⁶ no podía prescindir hoy de una investigación sobre esta nueva configuración, sin olvidar las primeras consideraciones sobre el régimen cristiano y sobre el núcleo que en el fondo constituía este tiempo occidental ¿Y qué queda de este núcleo en esta nueva configuración? Porque todavía hay algo y lo que me importa, entonces encontramos la historia conceptual. Significa que *Chronos* ha

cambiado, pero que *Kairos* no ha desaparecido, sino que ha adquirido nuevos significados y que lo mismo sucede con *Krisis*.

MG: A dos años de su publicación original en francés, ¿Cómo ha sido recibido *Chronos*? ¿Varía su recepción entre distintas generaciones de lectores? Pensamos aquí en los “hijos del presentismo” a quienes usted hace referencia en el propio libro, para quienes *Chronos* puede resultar una lectura incómoda en tanto que nos priva del futuro desde el nacimiento.

FH: Bueno, no creo que estés privada de un futuro. Es una imposición decir eso, “ustedes no tienen futuro”, aún antes de nacer. Hay algo cierto en esto, ya que no es el futuro al que estábamos acostumbrados. Es un futuro por construir.

Cuando dices “no tengo futuro” es una posición un poco víctima. Te presentas como una y, por supuesto, una víctima de las generaciones mayores, quienes no hicieron lo que debieron haber hecho. Hoy en día ser una víctima es una posición reconocida. Tú afirmas “soy una víctima, así que debes tratarme como tal”, pero creo que el reconocimiento de esta postura también es una manifestación del presentismo, porque eso significa que no hay nada que hacer sobre esa condición. No creo que sea posible vivir en esa posición. Es importante reconocer a alguien como víctima -no decir “no me importa”- y, por supuesto, la víctima tomó una gran preeminencia en la segunda mitad del siglo XX, pero una víctima no tiene forma de levantarse. Me parece que, si se comienza por adoptar esta postura, siempre se culpará a otras personas (y por supuesto que tienen responsabilidad), pero ¿Quién no la tiene?

Creo que debemos tomar en consideración que las generaciones previas también tuvieron que atravesar periodos difíciles: las personas en Europa que vivieron dos guerras mundiales, el Holocausto, la muerte, la represión, el *gulag* y la violencia extrema en la Unión Soviética; en China, bajo la presidencia de Mao, millones de personas murieron. De manera que ellos tuvieron que enfrentar grandes dificultades y problemas, y no podemos solamente decir “ustedes son los responsables y nosotros las víctimas”. Lo que debe hacerse -especialmente entre las generaciones jóvenes- es ser consciente de los problemas y empujar hacia acción real. Ya lo he dicho en Guadalajara: hay que empujar a la acción, sí, pero hay que ser consciente también de que las soluciones no se pueden encontrar, así como así [chasca los dedos, sugiriendo la inmediatez].

Desde mi perspectiva, eso también es un efecto secundario del presentismo, pensar que de un segundo al otro el problema se habrá solucionado; y si no es el caso, comienzo a llorar y gritar “¡Tú no haces nada, tú no haces nada!”. Creo que la noción de urgencia es muy presentista e impide la posibilidad de pensar sobre cuál es la situación y qué se puede hacer. Si digo “esto es urgente, esto también es urgente”, entonces todo se vuelve urgente; si todo lo es, ¿Qué es lo más urgente de todo? Hay que discriminar entre lo urgente, de otra manera, nos enfrentamos a lo urgente, lo urgente, lo urgente, y entonces no podremos hacer nada.

Bibliografía

- AQUINO, T. (2008). *De aeternitate mundi*. Instituto Santo Tomás. <https://tomasdeaquino.org/la-eternidad-del-mundo/>
- BRUNNER, O., CONZE, W. y KOSELLECK, R. (1972). *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 8 Bände in 9, Klett-Cotta.
- CHAKRABARTY, D. (2021). A response to François Hartog “Hartog, Kairos, Krisis: The Genesis of Western Time”. *History and Theory*, 60(3), 464-468.
- COULANGES, F. (2003 [1864]). *La ciudad antigua*. (13ª edición). Porrúa.
- DURÁN, N. (2021). De Regímenes de historicidad a Chronos. Una historia del tiempo en Occidente. *Historia y Grafía*, (57), 333-349
- HARTOG, F. (1980). *Le Miror d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*. Gallimard.
- HARTOG, F. (1988). *Le XIXe siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*. PUF.
- HARTOG, F. (1996). *Mémoire d'Ulysse: récits sur la frontière in Grèce ancienne*. Gallimard.
- HARTOG, F. (2001). El testigo y el historiador. *Estudios Sociales: Revista Universitaria Semestral*, 21(1), 9-28.
- HARTOG, F. (2003a). *El Espejo de Heródoto. Ensayos sobre la representación del otro*. Fondo de Cultura Económica.
- HARTOG, F. (2003b). Órdenes del tiempo, regímenes de historicidad. *Historia y Grafía*, (21), 73-102.
- HARTOG, F. (2003c). *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*. Seuil.
- HARTOG, F. (2004). El nombre y los conceptos de la historia. *Historia Crítica*, (54), 75-87.
- HARTOG, F. (2007a). Memorias e historia de Perre Vidal-Naquet. *Historia y Grafía*, (29), 195-204.
- HARTOG, F. (2007b). *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. Universidad Iberoamericana.
- HARTOG, F. (2009). Tiempo(s) e historia(s): de la historia universal a la historia global. *Revista Anthropos*, (223), 144-155.
- HARTOG, F. (2011). La inquietante extrañeza de la historia. *Historia y Grafía*, (37), 181-201.

- HARTOG, F. (2012). El tiempo de las víctimas. *Revista de Estudios Sociales*, (44), 12-19.
- HARTOG, F. (2020). Clío: ¿La historia en occidente se convirtió en un lugar de memoria?. *Estudios Sociales. Revista Universitaria*, 58(1), 103-117.
- HARTOG, F. (2022a). *À la rencontre de Chronos*. CNRS.
- HARTOG, F. (2022b). *Cronos. Cómo Occidente ha pensado el tiempo, desde el primer cristianismo hasta hoy*. Siglo XXI.
- KOSELLECK, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós Ibérica.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1987). *Antropología Estructural*. Paidós.
- MENDIOLA, A. (1998). François Hartog: el nacimiento del discurso occidental. *Historia y Grafía*, (11), 153-170.
- ROSANVALLON, P. (2003). *Por una historia conceptual de lo político*. Fondo de Cultura Económica.
- SKINNER, Q. (1978). *The Foundation of Modern Political Thought: Volume 1, The Renaissance*. Cambridge University Press.

Notas

- 1 Agradecemos a Elizabeth Sandoval la transcripción. La traducción es nuestra.
- 2 Agradecemos a la Dra. Elisa Cárdenas Ayala y al Dr. Guillermo Zermeño Padilla sus sugerencias para enriquecer la primera parte de este texto.
- 3 La autora reseñó el libro en la revista *Historia y Grafía* poco antes de su circulación en español ([Durán, 2021](#)).
- 4 Refiriéndose al texto *Antropología Estructural* ([Lévi-Strauss, 1987](#)).
- 5 Uno de esos diálogos posibles puede revisarse en el trabajo de [Dipesh Chakrabarty \(2021\)](#).
- 6 Traducción literal del título de la obra en francés.