Cuadernos LIRICO

Revista de la red interuniversitaria de estudios sobre las literaturas rioplatenses contemporáneas en Francia

22 | 2021

¿Cómo se cuenta una vida? El retorno de lo biográfico en la literatura rioplatense contemporánea

¿Hay que creer en la aceleración histórica? Entrevista a François Hartog

Faut-il croire à l'accélération historique ? Entretien avec François Hartog

Should we believe in historical acceleration? Interview with François Hartog

Catherine Coquio y François Hartog

Traductor: Joaquín Braquet

Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/lirico/10843>

DOI: 10.4000/lirico.10843

ISSN: 2262-8339

Editor

Réseau interuniversitaire d'étude des littératures contemporaines du Río de la Plata

Referencia electrónica

Catherine Coquio y François Hartog, «¿Hay que creer en la aceleración histórica? Entrevista a François Hartog», *Cuadernos LIRICO* [En línea], 22 | 2021, Publicado el 11 marzo 2021, consultado el 16 marzo 2021. URL: <http://journals.openedition.org/lirico/10843> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/lirico.10843>

Este documento fue generado automáticamente el 16 marzo 2021.

Cuadernos LIRICO está distribuido bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

¿Hay que creer en la aceleración histórica? Entrevista a François Hartog

Faut-il croire à l'accélération historique ? Entretien avec François Hartog

Should we believe in historical acceleration? Interview with François Hartog

Catherine Coquio y François Hartog

Traducción : Joaquín Braquet

NOTA DEL EDITOR

En nombre de *Cuadernos LIRICO*, agradecemos el acuerdo de los directores del volumen donde fue publicada originalmente esta entrevista para que sea traducida y publicada por nuestra revista. El texto en francés, “Faut-il croire à l'accélération historique ? Entretien avec François Hartog”, fue incluido originalmente en el dossier titulado *Accélération*, en el número 16 (2016) de la revista *Écrire l'histoire. Histoire / Littérature / Esthétique*. El dossier estuvo a cargo de Emmanuelle André, Catherine Coquio y Pierre Savy. Su publicación se realizó tanto en formato papel (p. 49-57) como electrónico (<https://journals.openedition.org/elh/1054>). Las notas de traducción se incluyen entre corchetes. Salvo indicación contraria, la traducción de las citas entre comillas es del traductor

Catherine Coquio agradece a Jean-François Guennoc su presencia y su colaboración técnica durante la entrevista. Da las gracias también a Pauline Jallon, quien se encargó de la transcripción.

A François Hartog debemos los conceptos hoy en día familiares de “régimen de historicidad” y “presentismo”. Ha renovado la epistemología de la historia a través de su reflexión sobre la evolución en el largo plazo de nuestros vínculos con el pasado, de los historiadores de la Grecia antigua a los del siglo XIX y XX, y ha observado su declinación en historia y literatura. Se

interesa por la iconografía de la catástrofe, como lo demuestra el ciclo sobre el Apocalipsis que dirigió en el Museo del Louvre en 2012 (2014), y la entrevista “Imágenes y catástrofe” (Agnese s/f, web) que gira en torno del “instante decisivo”. Se reivindica heredero de Reinhart Koselleck, uno de los primeros en indagar acerca de una “aceleración histórica” vinculada con la espera del apocalipsis. ¿Sería la aceleración histórica una secularización de esperas mesiánicas?

De su libro de 2005, Evidencia de la historia: lo que ven los historiadores, a Creer en la historia, de 2013, usted ha pasado de la “evidencia” a la “creencia” para hablar de la escritura de la historia. Interpretar los beneficios y las pérdidas de la “religión de la Historia”, lo lleva a interrogarse sobre lo que puede llamarse la fe historiadora. ¿Piensa usted que los discursos sobre la aceleración, que se atribuyen a su vez una determinada “evidencia” (tecnológica, histórica, social), manifiestan también una creencia? ¿Y usted mismo, cree en la aceleración?

La temática de la aceleración que se ha instalado estos quince últimos años no surgió de la nada. Hay hitos: hace treinta años, fueron los ensayos de Koselleck y, antes, la autobiografía de Henry Adams, quien en el anteúltimo capítulo habla de “ley de aceleración”¹. Recientemente, Hartmut Rosa se ha establecido como una referencia en el tema, en la estela de Koselleck, pero poniendo esta vez toda la época bajo el signo de la aceleración, transformada en la palabra clave del momento.

El concepto de aceleración atraviesa su análisis del régimen moderno y del presentismo contemporáneo, como si el uno condujera al otro, a la manera de un motor que acabara por averiar la máquina: el tiempo. ¿Qué rol ha jugado este concepto en la elaboración de ese otro concepto que es el “régimen de historicidad”?

Cuando comencé a trabajar sobre estas nociones, la pregunta que procuraba responder no era sobre la aceleración propia de los tiempos modernos, sino sobre el efecto que tiene el presentismo sobre la aceleración o sobre lo que sucede con la aceleración en un tiempo presentista. En esta vida social que se degrada, descrita por Rosa, se tiene la impresión a la vez de una aceleración “acelerada”, y de un presente inmóvil, que persiste en sí mismo: no hay más que él y, al mismo tiempo, desaparece en el instante. Este fenómeno no ha hecho más que reforzarse en el transcurso de los últimos quince años. Pero ¿acaso la idea de aceleración tiene aún sentido? ¿A dónde nos conduce? En el fondo, faltan análisis: se la toma como una especie de evidencia, se la registra a través de los estragos que produce en nuestras condiciones de trabajo, en nuestra vida cotidiana ¿y luego qué? Desde la perspectiva del régimen de historicidad, la aceleración era la característica principal de los tiempos modernos. Así la había comprendido Koselleck, junto con el elemento central del progreso. Desde el momento en que esta configuración deja de ser operativa (puesto que el progreso ha desaparecido del horizonte), tenemos pocas respuestas satisfactorias respecto a este tiempo que se acelera sin separarse, no obstante, del presente.

¿Qué tiene de fenómeno político el presentismo?

Hay evidentemente una dimensión política en este presente que se estanca. Cuando se nos dice, después de Fukuyama, que ya no hay alternativa a la democracia liberal, el futuro ya está decidido (aunque su advenimiento pueda llevar mucho tiempo). La política en su sentido moderno alcanzó su apogeo con el régimen moderno de historicidad. ¿Acaso no era el hombre político aquel que tenía una visión de las cosas e incitaba a avanzar? Hoy en día, ya no es el caso. Además, carecer de visión es un reproche bastante común. La política presentista o, al menos, en un tiempo presentista,

solo existe como reacción –en la primera acepción del término– y comunicación. Nadie sabe en realidad qué es hacer política en el régimen presentista. Vivimos en la urgencia –otro rostro de la aceleración– y nos ocupamos de lo más apremiante. Todo discurso que incite a construir el porvenir, a preparar el terreno para las generaciones futuras, queda ampliamente asociado a lo mágico.

¿Vio usted una forma de aceleración histórica en las “primaveras árabes”?

Esa fórmula era un calco de la “primavera de los pueblos” de 1848. Esta imagen y esta referencia, a las que de inmediato se echó mano, remiten de hecho a un tiempo en que la Historia estaba fuertemente caracterizada por el progreso. Estoy leyendo las cartas Renan envió a su hermana en 1948 y es impresionante. Es cierto que el hombre no tiene nada de revolucionario, pero entre febrero y junio de 1848, pensaba que el futuro estaba ahí, muy cerca. Es lo que caracteriza 1848, con todas las desilusiones que vinieron después, por supuesto. Y nosotros hemos querido forzar lo ocurrido en ciertos países árabes a entrar en ese esquema, pero las coyunturas local y global eran muy diferentes.

Sin embargo, eran revoluciones.

Por supuesto, pero ¿qué tipo de revoluciones? Lo que siguió ha dejado claro que si la Historia se había puesto otra vez en marcha, no era la Historia en la que nosotros (habría que precisar qué significa este nosotros) aún queríamos creer. Fue una combinación de presentismo, islamismo, apocaliptismo, sobre el telón de fondo de unas dictaduras siempre listas a asumir o reasumir sus funciones.

¿Y la “crisis de los refugiados”, la guerra de Siria, el terrorismo, los atentados del 2016?

Podemos también verlos como cine catástrofe proyectado en cámara rápida. Vamos de catástrofe en catástrofe, reaccionando a lo más urgente. Pero en esto también hemos abandonado la idea de comprender lo que une las unas a las otras. Las únicas consignas son miedo y protección. Miedo inmediato y protección instantánea. Pero votar leyes, bombardear, reclutar policías casi no tienen, más allá de los anuncios, efectos inmediatos. Seguimos los acontecimientos hora a hora, mientras que sería menester la capacidad de tomar distancia, para ver hasta qué punto la historia presente de Medio Oriente está coaccionada por cuanto allí sucede desde hace setenta años. Son los estragos del presentismo. Anteriormente, el régimen moderno de historicidad acarreó su propio catálogo de destrucciones. Pero esa visión de Historia que avanzaba tuvo durante un largo tiempo un sentido, antes de hundirse en el sinsentido y los horrores de las guerras del siglo XX. Ello explica en parte el origen del presentismo, esto es, la imposibilidad de creer aún en un progreso de la humanidad.

Los que deciden consultan a veces a los investigadores, pero no ponen en práctica sus opiniones, como si los tiempos de unos y otros no tuviesen ninguna posibilidad de coincidir.

En efecto, entre unos y otros existe una discordancia temporal. El político carece de tiempo y el investigador necesita tiempo. Cuanto mucho, el investigador puede proveerle al político un léxico (algunas palabras emblemáticas) y una pose. Así, los atentados, para los que echamos mano de la categoría familiar de terrorismo, convendría verlos también en su dimensión apocalíptica. Es lo que explícitamente dice Dabiq, la revista en línea de Daech. Nosotros cultivamos una suerte de apocaliptismo y jugamos con esa idea (en libros, películas), mientras que ellos pasan a la acción. ¿Qué pasa por la cabeza de los “kamikazes”? No lo sé. ¿Están en pleno apocalipsis? En todo caso, sería muy revelador saber por qué Salah Abdeslam no se detonó.

¿Podemos volver al pensamiento de Reinhart Koselleck y a sus dos grandes textos fundadores en materia de aceleración (2007)? A pesar de sus precauciones, la relación que establece allí entre progreso y escatología, a través de la noción de secularización, me parece bastante ambigua. Aunque quizá es precisamente por eso que ha pasado a la posteridad.

Koselleck se posiciona respecto a Karl Löwith y Hans Blumenberg en el debate sobre la secularización. Según Löwith, hay que ver en ella una transformación y un retorno a esquemas teológicos; según Blumenberg, existe una especificidad de los tiempos modernos, por lo tanto no podemos simplemente reintegrar la teología a la política. Koselleck intenta tomar el camino intermedio. Esto es lo que está en juego en el pensamiento alemán. Koselleck constata que la aceleración está en marcha desde hace siglos, pero que las cosas dan un vuelco con la Revolución francesa y la revolución industrial. Los tiempos modernos alteran la experiencia del tiempo. Esto lo lleva a distinguir entre una aceleración en la Historia —lleva menos tiempo ir de París a Lyon en tren que en diligencia— y una aceleración de la Historia, a partir del momento en que la Historia se convierte en el motor de todo proceso histórico. En esta segunda acepción hay aún algo que pese a todo remite a un plano escatológico. Pero en lugar de estar más allá del horizonte humano, ahora la expectativa se inscribe al interior de la vida humana. Es lo que anuncia la Ilustración.

Al final de “¿Existe una aceleración de la historia?”, Koselleck se muestra inquieto por el futuro del mundo y recomienda prestar atención al contratiempo de “experiencia” y “expectativa”, puesto que “la experiencia de unos es la expectativa de los otros”, y evoca la planificación soviética y china. ¿Esta observación sigue teniendo sentido hoy en día?

El texto termina con un estado de la cuestión y preguntas a responder, al final de los años setenta. Su reflexión se enmarca en una configuración política, histórica y cultural completamente diferente de la nuestra, aún marcada por la descolonización y por la evidencia del “desarrollo”, que debía producirse aceleradamente (ese era el rol de la planificación) para permitir la “recuperación”. “La experiencia de unos es la expectativa de los otros” apunta al desfase entre países desarrollados y países en desarrollo. Ya no podemos ver las cosas de la misma manera.

Koselleck dice también que, ya que la “instancia de la experiencia” es incapaz de ofrecer una respuesta a la esperanza de salvación, aquellos que quieran limitarse a objetivos terrenales deben “buscar otros aceleradores”. ¿No es eso lo que sucedió con el reciente “Manifiesto por una política aceleracionista” (Williams y Srincek 2013 web), que Steven Shapiro calificó de “herejía marxista”?

Es una interpretación posible, aunque claro que Koselleck no podía contemplarla. Su horizonte era el de las advertencias del Club de Roma, que acababa de lanzar el tema de los límites del crecimiento. Y entonces, como hasta ahora, el de la capacidad humana para la autodestrucción: la guerra nuclear.

¿Y el “Manifiesto por una política aceleracionista”?

¡Es más sutil de lo que yo creía antes de leerlo! Sus autores intervienen en una coyuntura completamente diferente de la que acabo de evocar, pero no hacen del tiempo o de la relación con el tiempo un vector de su diagnóstico. Consideran que el capitalismo actual no está en absoluto del lado de la aceleración, sino del estancamiento. El capitalismo neoliberal es descrito como un hámster que gira en su jaula cada vez más rápido, pero permanece siempre en el mismo lugar. Para salir de una buena vez del capitalismo, habría que proceder a una verdadera aceleración. Para ellos,

el capitalismo ha incumplido sus promesas: no intentamos sino aprovechar cuanto antes las oportunidades e impedir a los otros hacerlo. Por lo tanto, es también el pasaje de un capitalismo industrial a un capitalismo financiero que no toma riesgos, cuando el capitalismo es fundamentalmente riesgo.

Tal es el contexto de su intervención, a la que ellos agregan otra dimensión: la del cambio climático o, más bien, la intromisión de Gaia, para retomar la expresión de Isabel Stengers (2017) y de Bruno Latour (2017). Pero lo que proponen los autores del manifiesto no deja de ser vago y constituye más bien una apuesta. Dicen que hay que liberar las fuerzas productivas y utilizarlas como “trampolín para lanzarse hacia una sociedad postcapitalista”. Estamos más en el terreno de la creencia que otra cosa. Además, reparé en una frase que también me ha remitido a Renan: ¿en el fondo, por qué no —escriben— “redescubrir los sueños [de] mitad del siglo XIX, sueños de un homo sapiens en busca de la expansión más allá de los límites de la Tierra y de nuestra forma corporal inmediata”? En sus Diálogos filosóficos, publicados en 1876, Renan se deja llevar por el impulso de soñar sueños de sabio loco. Si en 1848 el futuro estaba al alcance de la mano, luego de 1871 ya no lo está. Es, por ende, tanto más necesario afirmar este poder del futuro, que no está aquí, pero que no podrá menos que llegar, tal vez en millones de años y con otra humanidad, que alcanzará por fin la completa consciencia de sí misma. Tampoco estamos lejos del transhumanismo, nuevo “futuro de la ciencia” y ciencia del futuro...

¿Cómo ve usted el debate sobre el antropoceno?

La noción de antropoceno, proveniente de la geología, ha sido rápidamente adoptada por las ciencias humanas y sociales. Ahora bien, los geólogos, en lo que a ellos respecta, no han decidido aún si la aceptan. Los geólogos razonan en términos de millones de años; ¡para los otros, un siglo es demasiado largo! ¿Qué sucede? ¿Hemos entrado en una nueva era geológica, en la que la humanidad juega el rol de fuerza geológica global? No estoy calificado para pronunciarme, pero que hemos entrado en un nuevo régimen histórico, sí. Por un lado, el antropoceno puede llevar a desarrollar perspectivas catastrofistas, incluso apocalípticas. Por el otro, los historiadores replican que la humanidad global no existe, que no es la misma de un extremo al otro del mundo, que eso sería pasar por alto las diferencias sociales, culturales, económicas, etc. De tal modo que con el antropoceno, se corre un riesgo considerable de dar crédito a un nuevo gran relato, tan reductor como las versiones progresistas que le precedieron que, a su vez, habían reemplazado a otras. Porque las decisiones que se han tomado en el transcurso de los últimos siglos se impusieron en detrimento de otras. En este asunto, estamos frente a dos imperativos contrarios: hay que apresurar las decisiones y su puesta en práctica, para tener la esperanza de empezar a enlentecer la degradación, primero que todo, del clima. Pero la intromisión de Gaia se presenta bajo la forma de la urgencia y la aceleración.

Los aceleracionistas hacen a un lado, demasiado rápidamente, la cuestión del enlentecimiento. ¿Todos los movimientos en favor del enlentecimiento (slow de aquí, slow de allá) se limitan a estar en el contratiempo, o a ser solamente actores atrasados incapaces de ver más allá de su zad? ¿No valdría tal vez la pena considerar también la cuestión de la aceleración en nuestras sociedades por el otro lado, el de la desaceleración?

Y más aún: en adelante tendremos que lidiar con tiempos que no sabemos manejar, ni siquiera representarnos. Podemos hacernos una idea de algunos milenios hacia atrás, pero de decenas o centenas de miles de años hacia adelante, hacia el futuro, como es el

caso de los desechos nucleares, no sabemos ni formular una idea, ni formularla para nosotros mismos. Huir, sí, pero ¿hasta cuándo será eficaz la huida? Nuestros modelos de previsión y cálculo de riesgos no están concebidos para abarcar tales escalas temporales. El presente es su punto de partida y de llegada. Ninguna comunidad humana se ha visto enfrentada a este tipo de problemas. Y yo no estoy seguro de que liberar las fuerzas productivas vaya a bastar para hacer frente a cuestiones absolutamente inéditas y urgentes.

¿Qué piensa del uso sociológico y sistemático que hace Hartmut Rosa del concepto de Koselleck? ¿Es lícito agrupar lo que cae en el ámbito de lo tecnológico, lo social, lo histórico y lo existencial, y hablar de la aceleración como enfermedad del tiempo? Se le reprocha un pasadismo que le hace el juego a la catástrofe.

¿Comparte esta opinión?

Por supuesto que desde el momento en que uno trata de hacer un diagnóstico de la situación presente, corre el riesgo de ser acusado de nostálgico. Dicho esto, su descripción insiste más bien sobre la discordancia de tiempos, el hecho de que haya cada vez más desfases en la vida de la gente, que pueden desembocar en serios conflictos: el gran desfase. Las implicancias políticas son inmediatas. ¿Qué sucede con la decisión política en un mundo donde todo se acelera, incluso tecnológicamente? Desde hace un tiempo, nuestros procedimientos democráticos del voto de leyes suelen ser vistos como una pérdida de tiempo: llegan demasiado tarde, por lentos. Muy a menudo ponemos en duda la pertinencia de nuestros Parlamentos. Es un verdadero asunto que tampoco sabemos cómo resolver. La idea de una democracia por clics, en que todo ocurriría en un instante dramático, sin duda no es la respuesta. Internarse en el campo de la política con una mirada atenta a las experiencias del tiempo no es ni nostalgia ni conservadurismo.

También hay que recordar que la aceleración no afecta a todo el mundo, ya que hay varias formas de presentismo. De un lado están los surfistas, los ases de la velocidad, de la fluidez, de la ductilidad, los beneficiarios del presentismo; del otro, los que viven al día, sin posibilidad de proyectar, los desempleados, los precarizados, los inmigrantes. Ellos están, por así decir, atrapados en el presente. ¿Qué es para ellos la aceleración, cuyos contragolpes son los primeros en sufrir?

La aceleración es también una figura, y tengo la impresión de que la metáfora juega un rol considerable en la cristalización de la idea, incluso en su naturalización, que produce el traspaso del registro tecnológico al registro histórico: es lo que hizo bellamente Chamisso, cuando dijo de sí mismo que había partido hacia Leipzig, un día de 1837, para “tomar el tren enganchado al Zeitgeist”, fórmula que cita Koselleck. Las metáforas son márgenes simbólicos en su reflexión sobre el tiempo, y además sus libros sobre la historia están llenos de imágenes que, más que ilustrar, dominan su pensamiento sobre los regímenes de historicidad, a la manera de alegorías críticas: los tres grandes cuadros que encontramos en Creer en la historia —Allégorie à la gloire de Napoléon 1er, de Veron-Bellecour, L’Ange de l’Histoire (Pavot et Mémoire) d’Anselm Kiefer, Angelus novus de Paul Klee— crean una sucesión precipitada de regímenes de historicidad. La imagen también es una manera de posicionarse con respecto a los exégetas que lo han precedido, como usted hace en Partir pour la Grèce, tomando como punto de partida el extraordinario cuadro de Altdorfer, La Bataille d’Alexandre (1529)³. Usted observa este cuadro a través de los ojos de Koselleck, quien lo observaba de una manera distinta que Schlegel, quien lo observaba de

otro modo que los contemporáneos del cuadro, etc. ¿En dónde radica su diferencia? ¿Cómo se imbrican la imagen y el concepto en su reflexión sobre los ritmos de la historia?

Sucedió de manera paulatina. Al principio, me dije a mí mismo que esa era una dimensión que yo era incapaz de abordar, porque no soy historiador del arte. Luego acabé por decirme “¿por qué no?”. Es cierto que carezco de competencia, pero puedo llevar a cabo el tipo de análisis que consiste en buscar lo que Tucídides llamaba semeia, signos. Esto vale tanto para textos como para imágenes, y tanto más cuanto es un cuadro como el de Altdorfer, del que Koselleck hace el emblema mismo de su reflexión sobre el tiempo. Este cuadro está repleto de toda una serie de signos que son otras tantas maneras de decir la historia y, antes que nada, el tiempo. Es una superposición de tiempos diferentes actuando sobre la escatología, totalmente presente en el cuadro. Pero es un cuadro anterior al tiempo moderno, cuando la aceleración carece aún de importancia.

Recientemente ha dedicado un trabajo a Roland Barthes, en el que figuran el “punctum” y el “Esto ha sido” de La cámara lúcida. Y usted relea a Barthes a través de Michelet. ¿Su uso de las imágenes es también una forma de duelo?

Sí, puede decirse que sí. El cuadro de Kiefer es un Ángel de la Historia al nuevo estilo: detenido en un presente fijo. En efecto, Barthes leído por Michelet es esa foto de su madre niña, a quien nunca conoció, y que sin embargo es su madre, tal como es ella en sí misma. Todo está en la relación de ausencia. En *Partir pour la Grèce*, se trata de la Grecia ausente, representada por Winckelmann que jamás logró ir a Grecia, sin haber dejado de “partir” a Grecia. ¡Pero esto es lo que nos aleja de la aceleración!

Usted dispone su libro *Creer en la historia* en un díptico casi proustiano, al distinguir, una vez establecida la trama del Unheimlich, lo que se juega “del lado de los escritores” y “del lado de los historiadores”. La literatura está cada vez más presente en sus libros, y el uso que usted hace de ella me parece doble. Lee la historia del sentimiento de aceleración en una elección de textos ejemplares, y tales escansiones dan sustancia a sus paradigmas de historiador. Y recoge lo que la lentitud propia de los novelistas les permite hacer: una fina expresión de la “discordancia de tiempos”, una manera de volver sensible lo “simultáneo de lo no simultáneo”. Usted dice que “suben al tren como los demás, pero también quieren bajar”(2015). Pero los historiadores necesitan también de la lentitud.

Tiendo a pensar que los historiadores no tienen tantas ganas de bajar del tren. Pero quizá no es muy generoso de mi parte. (Risas)

Para retomar la imagen de su libro de entrevistas, ¿el escritor se encuentra más bien sobre la “pasarela” que sobre el “faro”, a diferencia del historiador? ¿El saber del escritor que a usted le interesa está del escritor más próximo a una experiencia del tiempo que sería la de la vida? ¿Puede usted volver a referirse a lo que los saberes del historiador y del escritor deben a sus respectivos ritmos y sus lugares?

Es cierto que más vale estar en la pasarela que en el faro, para realizar este ida y vuelta entre lo que se ve y lo que se lee, entre la pasarela y el puesto de vigilancia. En el faro, se está quieto. Pero es menester estar atento a cuanto sucede, a lo que los demás quizá no ven. Es la historia de Paisaje con la caída de Ícaro, que era el cuadro preferido de Pierre Vidal-Naquet, ese cuadro de Brueghel en el que solo se ve una pierna saliendo del agua, y la vida alrededor que sigue su curso. El historiador es precisamente el que ve esa pierna, y esto puede hacerse desde un faro.

21 de marzo de 2016

BIBLIOGRAFÍA

Hartog, François, *La Chambre de veille. Entretiens avec Felipe Brandi et Thomas Hirsch*, Paris, Flammarion, 2013.

_____, “L’apocalypse, une philosophie de l’histoire ?”, *Esprit* n° 405, junio de 2014 [2012], p. 22-32.

_____, Seminario “Écrire et penser avec l’histoire à l’échelle du ‘monde’”, Université Paris 7, CERILAC, 2015a, inédito.

_____, “Temps et contretemps: Barthes, l’Histoire, le Temps”, colloque “Avec Roland Barthes”, Collège de France, 13 nov. 2015b, Collège de France, Web, consultado el 18 de febrero de 2021.

Hartog, François y Agnese, Roberta, “Immagini per pensare la catastrofe. Dialogo su fotografia e presentismo. Intervista di Roberta Agnese per CALAMITA/À”, Web, consultado el 18 de abril de 2016.

Koselleck, Reinhart, “¿Existe una aceleración de la historia?”, *Las contradicciones culturales de la modernidad*, J. Beriain y M. Aguiluz Ibarгүйen (coord.), Barcelona, Anthropos, 2007, p. 319-345.

Stengers, Isabelle, *En tiempos de catástrofes*. Buenos Aires, Futuro Anterior, 2017.

Latour, Bruno, *Cara a cara con el planeta*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2017.

Srnicek, Nick y Williams, Alex, “Manifeste pour une politique accélérationniste”, *Multitudes* n°56, 2014, p. 23-35, Web, consultado el 18 de febrero de 2021.

NOTAS

1. *The Education of Henry Adams* (1918), donde Henry Adams (1838-1918) alude a una segunda revolución industrial y analiza sus efectos a nivel de su existencia personal. Adams es también autor de una voluminosa *History of the United States*, publicada entre 1889 y 1891, que se ocupa del primer cuarto del siglo XIX.

2. [Este acrónimo designa un término urbanístico “zone d’aménagement différé” transformado por los sectores del activismo medioambiental, en “zone à défendre”, sector, generalmente rural o periurbano, que se defiende o protege de políticas de organización territorial consideradas inútiles o perjudiciales.]

3. En este cuadro, Alejandro es un acaballero del siglo XVI y los persas son turcos. François Hartog evoca la manera como los contemporáneos del cuadro y del mecenas (el duque de Baviera Guillermo IV) observaban esta tela. Luego, la manera totalmente distinta en que lo hacía Schlegel tres siglos más tarde, así como Napoleón, que al observarlo en su sala de baño del castillo de Saint-Cloud cada mañana podía pensar en convertirse en Alejandro.

AUTORES

CATHERINE COQUIO

Université Paris 7

Catherine Coquio es profesora de literatura comparada en la universidad París Diderot, miembro de CERILAC, donde codirige, junto con Claude Millet, el eje “Penser et écrire avec l’histoire”; anima el seminario interdisciplinario “Écrire et penser avec l’histoire à l’échelle du ‘monde’?”. Es autora de: *Rwanda, le réel et les récits* (Belin, 2004), *L’Art contre l’art. Baudelaire, le “joujou” moderne et la “décadence”* (Vallongues, 2006), *L’Enfant et le Génocide* (codirigido con A. Kalisky, R. Laffont, coll. Bouquins », 2007), *La Littérature en suspens. Écritures de la Shoah* (L’Arachnéen, 2015), *Le Mal de vérité ou l’Utopie de la mémoire* (A. Colin, 2015). Entre las obras colectivas: *Mécislas Golberg, passant de la pensée (1869-1907)*, *Une anthropologie politique et poétique* (Maisonneuve et Larose, 1995), *Parler des camps, penser les génocides* (A. Michel, 1999), *L’Histoire trouée. Négation et témoignage* (L’Atalante, 2003), *Retours du colonial ?* (L’Atalante, 2008), *La Question animale. Entre science, littérature et philosophie* (avec J.-P. Engélibert, L. Campos y G. Chapouthier, PUR, 2012), *Roms, Tsiganes, nomades, un malentendu européen* (con J.-L. Poueyto, Karthala, 2014), *Littérature et histoire en débats* (Fabula.org, 2014). Ha creado y dirige la colección “Littérature, histoire, politique” junto con Lucie Campos y Emmanuel Bouju de ediciones Classiques Garnier.

FRANÇOIS HARTOG

EHESS

François Hartog es director de estudios en la EHESS, cátedra de historiografía antigua y moderna. Luego de *Régimes d’historicité. Présentisme et expériences du temps* (edición revisada y aumenta, 2012), ha publicado *Croire en l’histoire* (2013) [Traducción al español (2015): *Creer en la historia*. Pedro de Valdivia: Ediciones Universidad Finis Terrae], ensayo sobre el concepto moderno de historia, *La Chambre de veille* (2013), repaso de su recorrido intelectual y *Partir pour la Grèce* (2015), libro que se interroga sobre la relación con la Grecia antigua ayer y hoy.