

del autor, en un tip de universalisme «que rechace las caracterizaciones esencialistas de la realidad social, deje atrás tanto los universales como los particulares, reunifique lo supuestamente científico y humanístico en una epistemología única y nos permita mirar con ojos altamente clínicos y del todo escépticos cualquier justificación de ‘injerencia’ a manos de los poderosos contra los débiles».

Para comprender el momento que vive nuestra filosofía política, es necesario historiar nuestro análisis intelectual como propone Wallerstein, que defiende que «no sólo estamos dentro de una unidad particular de análisis, el sistema-mundo moderno, sino dentro de un momento particular de ese sistema histórico, su crisis estructural o era de transición». Según él, nos hallamos al final

de la era del universalismo europeo que ha tenido una duración de quinientos años. Ante esta situación se abren básicamente dos alternativas. Una de ellas consistiría en la convivencia de una multiplicidad de universalismos, algo parecido a una red de universalismos universales. La otra alternativa sería un mundo nuevo en el que se radicalizase la jerarquía y la desigualdad, el cual estuviese fundado en valores pretendidamente universales, donde el racismo y el sexismo y otras formas de exclusión ordenasen nuestras prácticas y vida cotidiana. A partir de aquí nos toca seguir pensando a nosotros...

Joan Lara Amat y León
Universitat de Barcelona
joanlara@ub.edu

AGAMBEN, Giorgio (2008).
Què vol dir ser contemporani?
Barcelona: Arcàdia.

«Quien sólo se adelanta a su época, será alcanzado por ella alguna vez»
(Ludwig Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, 1930)

Del tractament kantian del temps com a intuïció pura de la sensibilitat a la *Crítica de la raó pura* a l'efecte del temps en la construcció de biografia i història de la *Crítica de la raó històrica* de Dilthey s'obre un buit i una discontinuïtat en què s'han d'encabir totes aquelles experiències que tenen a veure amb oblit, memòria, existència, saber, poder, relacions de domini, tècnica; en definitiva, tot allò que constitueix l'abisme entre l'entorn habitat per l'ésser viu i el món que els humans provenen de fer seu sense acabar mai d'adaptar-s'hi del tot. La consciència d'aquest abisme no és nova ni en la història de la filosofia ni en la història de la humanitat, però troba una de les seves

expressions més acusades i extremes en el que Hans-Georg Gadamer anomena «consciència de la consciència històrica». La «consciència històrica» és més que el gest d'aixecar acta de les diverses experiències de temps connaturals a les esferes sensible i intel·ligible en les quals ens trobem alhora escindits i integrats; és més també que dictaminar l'aparent banalitat del fet de pertinença a un temps modern que es distancia dels temps arcaics no només per l'inexorable avenç de la història que fa caure en l'oblit antics usos, costums, modes (i *modes* en el seu sentit de radical actualitat) de fer i de ser. Tenir «consciència històrica» significa també adquirir una mena de «sentit històric», segons Gadamer, que és una forma específica de relació de distància amb el temps passat però encara insuficient, ja que es limita a fer nusos en la successió cro-

nològica d'esdeveniments i a dividir-los segons la seva importància i significació a partir de l'aplicació de certs criteris. Aquests criteris, però, responen encara a una pretensió d'objectivitat històrica que no és més que el correlat en les ciències de l'esperit de la pretensió d'objectivitat i de neutralitat científiques imperant en les ciències naturals, dominades per un concepte reduccionista de l'experiència: l'*experiment*, que fa abstracció de les condicions humanes d'observació. Traslladar aquest tipus d'experiència a l'àmbit d'allò humà, la història, suposa el problema de fer abstracció d'allò que realment importa: l'efecte del temps en la formació de la consciència d'un mateix. En els estudis literaris, aquest efecte és previst per la categoria de la *Wirkungsgeschichte* (història efectual), categoria que té la funció de «mesurar» d'alguna manera la significació d'una obra literària per la seva capacitat de generar influències o el que en diem també una «recepció». La categoria d'història efectual pot servir també per determinar el pes relatiu d'un esdeveniment biogràfic o històric (és potser la biografia una història «en minúscules»?): diem d'alguns episodis concrets que ens han «canviat la vida» perquè han propiciat un canvi de percepció o de direcció en la nostra vida; parlem de certes efemèrides com, per exemple, la Revolució Francesa com a punts d'inflexió per la seva capacitat de transformació de les condicions socials de vida de moltes persones, transformacions que s'estenen durant molt de temps i que van encadenant-se amb d'altres que sacsegen per un dels seus vèrtexs el corrent de la vida històrica. Stefan Zweig va escriure un llibre que duia el bell títol *Moments estel·lars de la Humanitat*, metàfora que pot servir-nos per comprendre allò a què ens referim com a interrupcions del corrent de la vida històrica amb la categoria de la història efectual. No obstant això i per aquest motiu, aquest patró de mesura pot esdevenir enganyós ja que quan jutgem

la significació d'un esdeveniment ens trobem ja sota els efectes d'allò que provem de jutjar. I alhora és impossible que sigui d'una altra manera: podem imaginar-nos potser un estat de coses paral·lel, un estat de coses que hagués pogut ser efectiu si el camí pres en una cruïlla atzarosa hagués estat un altre; però no podem concebre quina seria la nostra relació amb aquest estat de coses sense haver passat per ell o, més ben dit, sense que aquest hagués passat per nosaltres. Per tal de superar aquesta dificultat l'hermenèutica idea la *consciència històrico-efectual*, que és un ésser afectat per la història i un saber-se afectat per la història gairebé a parts iguals, però on predomina l'ésser efecte de constel·lacions de forces que l'ésser conscient de l'abast d'aquesta influència.

L'hermenèutica filosòfica de Dilthey a Gadamer representa una de les propostes més atractives en el «nostre segle» de pensar la historicitat humana. Però aquest pensar la historicitat es troba polaritzat entre un pensar la historicitat des del punt de vista del seu caràcter transitori i passat (la línia que va de Dilthey a Gadamer i passa per l'Escola Històrica de Ranke i Droysen) i un pensar de la historicitat com encara no esdevingut i en constant actualització d'una existència forçada a projectar-se al futur a causa de la seva radical absència de determinació (Heidegger). En la presència d'aquests dos pols hermenèutics, passat i futur, es fa manifesta també l'acció d'una contingència històrica que fa que s'imposin per sobre d'altres cursos alternatius de l'hermenèutica, segons Günter Figal a *Der Sinn des Verstehens*, qui oposa a aquesta direcció a altres possibles hermenèutiques de la llibertat històrica: la de Friedrich Nietzsche i la de Walter Benjamin. Pel que sigui, aquestes direccions hermenèutiques no han rebut el mateix impuls en el nostre segle i només podem fer conjectures de quin aspecte podrien tenir o provar de reprendre el fil perdut. El fil de Benjamin requereix repensar la historicitat desde la

metàfora de l'*Angelus Novus* de Klee a la número IX de les *Tesis sobre la filosofia de la història*: l'àngel de la història s'allunya batent les seves ales de quelcom al qual encara dedica la seva última mirada. El seu rostre es mostra desencanaixat per la contemplació d'una cadena d'esdeveniments que s'acumulen com les runes una sobre l'altra però que ell veu com una catàstrofe única, un cúmul de runes que s'alça com una tempesta cap al cel. Aquesta tempesta de runes és el «progrés»: la versió «positiva» d'un temps messiànic, el model de la qual és un «temps actual». El fil al qual s'aferra Agamben en primer terme és el que llança Nietzsche a les *Unzeitgemäße Betrachtungen* (que poden llegir-se també com consideracions «fora del temps, inactuals, inoportunes, anacròniques o passades de moda»), a qui Roland Barthes afegeix: «El contemporani és l'impestiu» (p. 8). Ja la sola adscripció a un segle que és el «nostre», dirà Agamben, mostra una relació pròpia amb el temps que es descriu com una desconexió i un desfasament amb el temps: el contemporani ni hi coincideix ni s'adapta. És inactual i anacrònic i per això és més capaç d'altres, com diria Hegel, de copsar el seu temps en pensaments. I aquesta urgència de la mirada sobre el temps actual és la necessitat de la qual parlava Benjamin i que ara es conjuga amb la radical inactualitat d'allò contemporani que ens llega Nietzsche. No es tracta tampoc de reescriure una filosofia de la història que inclogui l'arbitrarietat, no es tracta de fer un judici sobre allò que ens ha passat, remarca Agamben, ja que ha passat el temps dels temps messiànics i, afegiríem, amb Fukuyama, que ja es van concloure les ocasions oportunes per a escatologies a mida de la *condició contemporània*. El parer d'Agamben és que: «Una persona intel·ligent pot odiar el seu temps, però sigui com sigui sap que hi pertany irrevocablement, sap que no pot defugir-lo» (p. 9). Aquesta convicció podria convergir amb la cita wittgenstei-

niana amb què encetàvem aquestes reflexions: no es tracta d'una actualitat que es pensa des de la distància imparcial però tampoc d'avançar-se a l'actualitat perquè aquesta sempre ens caça i ens deixa enrere, sempre enrere. De fet, no hi ha res menys contemporani que les modes i les avantguardes: l'instant fugisser que s'atrapa just en el moment en què ell ja ens ha deixat anar. Més aviat és la mirada que juga entre la proximitat i el distanciament amb el present el que interessa a Agamben de la contemporaneïtat, un joc que té allò «contemporani» a la seva mercè i que quan provem d'entreveure-hi la disposició peculiar entre llum i ombra aquestes ja han canviat de lloc.

Els tres assajos d'Agamben «Què vol dir ser contemporani?», «Què és un dispositiu?» i «L'amic», inclosos en el breu llibre *Què és ser contemporani?*, es poden aixoplugar sota aquest títol genèric com tres dimensions possibles d'una multidimensional «Arqueologia antropològica del temps present». Es tracta en realitat de transcripcions de conferències inaugurals a la Universitat de Venècia (2006) i de la lectura a la concessió del Prix Européen de l'Essai Charles Veillon a Lausana (2007). Però aquesta sèrie de transcripcions alleugereix la cadència pròpia d'Agamben sense malbaratar-la i alhora constitueix una bona porta d'entrada per pensar el punt de partida que és el que està a la fi del nostre horitzó. L'ambivalent i circular relació entre temps presents i temps arcaics es reprèn una vegada i una altra sota diferents aspectes.

En primer lloc, la justificada pregunta de què vol dir ser contemporani. Aquesta pregunta es formula simultàniament amb la pregunta «de què som contemporanis» i exclou la qüestió «de què volem ser contemporanis». Aquesta pregunta no és plantejable des d'aquestes coordenades i caldria veure des d'on es fa, encara que hom pugui reconèixer-hi certa legitimitat. En segon lloc, es tracta de la categoria de «dispositiu» que Foucault

hauria pres del seu mestre Jean Hyppolite, qui al seu torn l'hauria extret de les obres de joventut de Hegel sobre l'esperit del cristianisme i la religió positiva. El desenvolupament del terme «dispositiu» per explicar estructures de poder mostra una il·lustrativa proximitat amb una herència teològica de la qual es troba equidistant el *Gestell* de l'últim Heidegger, un parentiu que Agamben resol amb un gest senzill però diàfan. La societat contemporània, i aquesta és la lliçó que Agamben extreu de Foucault i de Heidegger, es caracteritza com un cos inert travessat per processos gegantins de desobjectivació als quals no correspon cap subjectivació real. La multiplicació de dispositius i la invasió progressiva dels àmbits de la vida ja no pot contrarestar-se pel discurs benintencionat que afirma que l'únic que ens cal és fer un bon ús dels dispositius (p. 47). Tampoc no sembla fàcil aquí resistir la temptació d'emetre judicis sobre determinades modes i la fascinació que certs artefactes i dispositius exerceixen, com ara el telèfon mòbil. Agamben confessa la seva profunda aversió per aquest dispositiu (i no és l'únic, també l'interpret de l'hermenèutica Maurizio Ferraris ha publicat recentment una «Ontologia del *telefono*»). La disponibilitat del dispositiu es trastoca en una disponibilitat de nosaltres envers del dispositiu que transforma no només la relació de l'home amb la màquina, sinó també de les persones entre elles, subjectes voluntàriament a una forma de subjecció que exerceix violència sense emprar la força. La maquinària del govern o la mirada de la disponibilitat que emana del *Gestell* s'autoreprodueix i es retroalimenta sense subjectes que l'esperonin o el frenin, com ja havia avisat Heidegger en la *Meditació sobre la tècnica*. La urgència de la contemporaneïtat s'expressa també per la necessitat de repensar la intervenció política desde la restitució d'allò que ha estat separat al seu ús comú.

L'espai d'allò comú és el que Agamben preveu en el tercer i últim assaig sobre

l'amistat. La veu que escolta ara és la d'Aristòtil a l'*Ètica nicomàquea* (vegeu pàg. 295) i els seus llibres sobre l'amistat. L'amistat és un concepte que no només és central per a la filosofia política sinó també per a la filosofia mateixa, que la inclou en el seu nom, tot i que Agamben lamenti un afebliment d'aquesta vocació i l'acceptació d'aquesta promiscuïtat entre saviesa i amistat que era tan natural en els temps arcaics (p. 53). Agamben fa una denúncia doble: per una banda, els filòsofs contemporanis s'han carregat de complexos en reconèixer aquesta familiaritat entre saber i amistat; per una altra, quelcom s'ha perdut de la concepció original de l'amistat aristotèlica en els camins d'interpretació que en varen fer Nietzsche i Derrida. Agamben vol restituir el significat original de l'amistat en la filosofia primera aristotèlica com a constitutiva de la comunitat humana contraposada a la llei i a la comunitat animal. La parella amic-enemic ha jugat també un paper constitutiu en una altra comunitat política de la qual Agamben aquí no s'ocupa, la que en el seu moment va postular Carl Schmitt, i que ja ha rebut un extens tractament en la seva trilogia *Homo Sacer*. Potser cal llegir, doncs, aquests breus assajos com a estudis preparatoris per a una futura arqueologia del temps present que respon a la interpel·lació de l'àngel de la història que desitja que s'aturi l'acumulació de runes sota els seus peus per poder, amb pas serè, caminar-hi per sobre recuperant lentament la natural i l'afable expressió del seu rostre. En tot cas, aquesta qüestió resta oberta per Agamben, ja que encara queden altres històries per explicar sota la màniga. Mentrestant, ens encoratja, haurem de decidir-nos a pensar el punt de partida fins al final i el final com un nou punt de partida.

Núria Sara Miras Boronat
Seminari de Filosofia Política
de la Universitat de Barcelona (SFP-UB)