

Notes sobre l'experiència contemporània del temps

FINA BIRULÉS¹

Departament de Filosofia

Universitat de Barcelona
Carrer Montalegre 6
08001 Barcelona

Document presentat: 15 de maig de 2016
Acceptació: 20 de juny de 2016

Resum. Darrerament s'ha parlat de crisi en l'experiència contemporània del temps. Aquest article s'acosta reflexivament a la hipòtesi del final del règim modern d'historicitat de l'historiador François Hartog i a partir d'aquí tracta dues qüestions que s'han anat perfilant de manera simultània a aquesta crisi: a/ l'estatut de l'actual gir subjectiu, en particular de la figura del testimoni i /b/ la pregunta al voltant de com establir una nova relació amb el passat, un cop el futur ha deixat d'acomplir el seu paper com a potència simbòlica d'orientació en el present.

Paraules clau: temps històric, gir subjectiu, testimoni, règims d'historicitat, R. Koselleck, F. Hartog.

Notes on the contemporary experience of time

Abstract. There has been talk lately about a crisis in the contemporary experience of time. This article reflects on the historicist François Hartog's hypothesis of the end of the modern regime of historicism, and from there goes on to deal with two issues that have taken shape simultaneously to this crisis: a/ the status of the current subjective turn, particularly the figure of the witness, and b/ the question on how to establish a new relationship with the past once the future has relinquished fulfilling its role as a symbolic force of orientation in the present.

Key words: historical time, subjective turn, witness, regimes of historicism, R. Koselleck, F. Hartog.

1. La recerca per a aquest article s'ha fet en el marc dels projectes «La transmisión desde el pensamiento filosófico femenino» (FFI2015-63828-P MINECO/FEDER, UE) i GRC «Creació i pensament de les dones» (2014 SGR 44). Va ser pronunciada com a ponència plenària del IV Congrés Català de Filosofia celebrat a Vilafranca del Penedès el novembre de 2015.

A tall d'introït voldria fer referència a un conte d'Isak Dinesen, «El bussejador», en el qual apareix, com és característic de tota la seva narrativa, la qüestió de la pèrdua, de l'exili i, alhora, l'excavació dels tresors sedimentats de la tradició com a vies a fi de renovar i il·luminar la vida del present. El protagonista és un antic constructor d'ales exiliat a un poble de pescadors de perles. En les seves immersions per cercar perles, el bussejador entra en relació amb el món submarí i coneix un peix vaca que, amb les seves paraules, li fa saber que l'espècie marina és, entre totes les espècies de la Terra, la que ha estat creada amb més cura a imatge i semblança de Déu i li fa notar que, a diferència dels àngels, els ocells i els humans, els habitants del món submarí tenen la virtut de no patir cap «caiguda». I afegeix: «No correm cap risc. El nostre canvi de lloc en l'existència mai crea, ni deixa al seu darrere, el que l'home anomena un camí, un fenomen (en realitat, no és fenomen, sinó il·lusió) en què malgasta deliberacions incomprensiblement apassionades.» La vaca marina continua el seu discurs sobre els habitants del món líquid, als quals es diria que està caracteritzant pel seu conformisme, i els compara de bell nou amb l'espècie humana: «L'home, en fi, està alarmat per la idea de temps i desequilibrat per les inacabables vagabunderies *entre el passat i el futur*. Els habitants del món líquid han conciliat el passat i el futur en la màxima: 'Après nous le déluge'»².

Crisi en l'experiència del temps

En els darrers anys s'ha parlat de *crisi* en l'experiència contemporània del temps, de la qual en serien mostres tant la hipòtesi del final del règim modern d'historicitat (1789-1989) com el diagnòstic de «presentisme» de l'historiador François Hartog, així com les paraules del pensador i teòric de la literatura Ulrich Gumbrecht, relatives al present lent en què ens movem³. Ens trobaríem en un *present estès* arran del fet que ha deixat de tenir vigència el cronòtop propi de la modernitat⁴, nascut en el tombant dels segles XVIII-XIX, i que considerava el temps com la tensió sostinguda sobre una línia de progrés accelerat entre un espai d'experiències passades i un horitzó d'expectatives futures, tal com l'any 1979 el va descriure Reinhardt Koselleck⁵.

2. Isak DINESEN, *Anécdotas del destino*, op. cit., pàg. 29 (cursiva de FB).
3. François HARTOG, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003; *Croire en l'histoire*, Paris: Flammarion, 2013. Hans Ulrich GUMBRECHT, «Die Gegenwart wird (immer) breiter», *Merkur*, 629/630, 2001, hi ha traducció a ídem, *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*, Madrid: Escolar y Mayo, 2010.
4. Mijail M. BAJTIN, «Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela. Ensayos de poética histórica» en *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1989. El cronòtop com a premissa de la nostra percepció de la realitat.
5. Reinhardt KOSELLECK, Reinhardt, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós, 2003.

A fi de caracteritzar, encara que sigui breument, aquest cronòtop que hauria deixat de ser vàlid, es pot recordar que si, en contrast amb el *temps natural*, parlem de quelcom com ara de *temps històric*, de temps humà, ho fem a través de la determinació de la diferència entre el passat i el futur —de la tensió entre experiència i expectativa. I, si això és així, aleshores és possible afirmar que el tret definitori de l'època moderna rau en el progressiu augment de la diferència entre experiència i expectativa. La modernitat seria, doncs, un *temps nou* a partir del qual les expectatives cada cop s'haurien anat allunyant més de les experiències fetes o, per expressar-ho en termes de Reinhard Koselleck —a qui segueixo en aquest punt—, el temps modern es caracteritza per la gradual separació de l'espai d'experiència i de l'horitzó d'expectativa o, el que és el mateix, és l'època en què la relació entre passat i futur ha d'ésser contínuament reteixida. De manera que cal reiterar el gest de pavimentar el present, perquè és en aquesta diferència entre passat i futur que se'n determina la forma. Entre 1750 i 1850, Koselleck assenyala una ruptura en l'experiència del temps: en aquest període —que anomena *Sattelzeit*— el pes i el repte del futur no deixa de créixer i el progrés del que està *per venir* es caracteritza tant per l'acceleració amb què s'acosta com per la radical novetat.

En realitat, i bàsicament arran de les transformacions tecnicoindustrials, el pes i el repte del futur no ha fet més que créixer. A les modernes filosofies de la història —emergides al voltant dels fets de la Revolució Francesa—, ja podem percebre aquest èmfasi en l'esdevenidor, així com també en les prognosis racionals del futur de la situació política, constituïdes alhora de predictibilitat i d'imprevisibilitat. En el món modern el futur es torna planificable i alhora obert, però —si com deia ara— cada nou pla introdueix un element que no pot ésser objecte d'experiència, arran de la seva radical novetat, sembla com si només el futur ens pogués ensenyar alguna cosa i que el passat hagi esdevingut del tot irrellevant, com ho mostra la pèrdua del caràcter exemplar dels seus esdeveniments⁶. L'experiència moderna de la història modifica profundament el lligam entre el passat advingut, el futur esperat i el present viscut o actuat; els tres temps queden coberts sota un mateix concepte: el d'Història. La Història adquireix un caràcter omnitemporal, iridescent. És justament al darrer terç del segle XVIII que emergeix una història englobant, entesa com un «singular-col·lectiu» que connecta i uneix el conjunt d'històries particulars en un concepte comú.

Però, ens podem preguntar: com cal pensar la unitat de les dimensions del temps en una modernitat que considera caduc el passat acomplert i que

6. Reinhard KOSELLECK, Reinhard, «Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte», a Hermann Braun y Manfred Riedel (eds.), *Natur und Geschichte. Karl zum 70. Geburtstag*, Stuttgart: Kohlhammer, 1967 (*Futuro pasado, op. cit.*).

proclama *a priori* la superioritat del futur? És compatible la ruptura, reivindicada mitjançant la radical novetat de l'avenir, amb l'afirmació d'una Història com a totalitat autosuficient? En vista d'aquests interrogants, potser cal considerar que el concepte d'Història, alhora que s'erigeix en concepte englobant, es troba marcat per l'«experiència de la ruptura», és a dir, s'espera el nou sense precedent, o el que és el mateix, l'expectativa ja no és deduïble de l'experiència viscuda i de la tradició.

A aquest èmfasi en la novetat s'hi afegeixen dos trets: d'una banda, el que podríem anomenar la «disponibilitat» de la Història, la història com a fruit no només de la narració sinó també de l'acció humana. Entre els grecs, els canvis concernien l'acció —Tucídides—, no algun tipus de temporalitat històrica⁷; i, en canvi, a la modernitat «el temps ja no és només el marc d'allò que s'esdevé, les coses ja no ocorren *en* el temps sinó *per* ell: el temps es transforma en actor»⁸. I, d'altra banda, el tret d'una acceleració que engendra impaciències cada cop més grans⁹. Tot i estar carregada d'esperances, aquesta acceleració fa percebre també la transitorietat del present, ja que, en la mesura que intervenen sempre elements nous, desconeguts, l'estabilitat i la densitat del present va minvant, encongint-se. Es tracta d'un present en el qual habiten generacions diferents, la filiació de les quals esdevé opaca, i en el qual el que salta als ulls és la no-contemporaneïtat d'existències simultànies; un ara carregat de promeses de futur però frustrat per la consciència de la pròpia evanescència, de manera que es pot considerar que la categoria de *progrés* serveix alhora per establir l'horitzó de l'espera i per ocultar que l'avenir és una font d'inquietud.

Així, podem considerar que, a *Futur passat*, Koselleck integra el cronològic i el viscut a través de dues nocions metahistòriques: l'espai d'experiència i l'horitzó d'expectativa.¹⁰ Com Paul Ricoeur va fer notar, l'espai d'experiència

7. A Tucídides podem distingir entre «d'una banda, consideracions i manifestacions o comunicacions lingüístiques (monològiques o dialògiques); de l'altra, fets i fracassos, accions i patiments», Reinhardt KOSELLECK, «Historia de los conceptos y conceptos de historia», *Ayer*, 53/2004 (1), p. 43.
8. François HARTOG, «Tiempo(s) e historia(s): de la historia universal a la historia global» a *Anthropos*, 223, 2009, p. 146. O, com deia Koselleck (*Futuro pasado*, *op. cit.*, p. 256s.), «els homes es veuen obligats a preveure la història, a planificar-la, a produir-la en paraules de Schelling i, finalment, a fer-la. Des d'aleshores *història* ja no significa únicament relacions d'esdeveniments passats i l'informe d'aquests [...] Ni més ni menys el futur de la història universal semblava que s'oferia a debat, fins i tot que estava a disposició».
9. És ben cert que en la mentalitat escatològica i apocalíptica de la història sacra també és legítim parlar d'acceleració. Però només quan ens referim als temps profans entra en joc la dualitat, tan important per a la cultura, de reacció i revolució o de conservació i innovació.
10. Val la pena de recordar, com fa Hannah Arendt, que el calendari modern en el darrer quart de segle XVIII pren el naixement de Crist com un punt decisiu des del qual comptar

no es redueix a la persistència del passat en el present, perquè el mateix terme «espai» evoca possibilitats de recorreguts diversos, molts itineraris, i sobretot de reunió i estratificació en una estructura en forma de «pasta de full»¹¹. Així es fa sortir el passat acumulat de la simple cronologia i Koselleck ho mostra a través de recórrer a la imatge (manllevada de Christian Meier) del vidre de la rentadora, en què de tant en tant apareix una peça de tota la roba multicolor que hi ha al tambor)¹². A més a més, l'horitzó d'expectativa apunta cap a un futur convertit en present, girat cap un *encara no*.

Un nou règim d'historicitat?

La noció de «règim d'historicitat», introduïda per Marshal Shalins (1985)¹³ i elaborada per a la història, entre d'altres, per Marcel Detienne, Gérard Lenclud i François Hartog (2003)¹⁴, ha tingut precisament l'objectiu de prendre en consideració una pluralitat de relacions amb la temporalitat. Per «règim d'historicitat» Hartog entén els diferents modes d'articulació de les categories de passat, de present i de futur i, depenent de en quina es posi l'accent principal, l'ordre del temps efectivament no és el mateix. «El règim d'historicitat és una eina fabricada per aprehendre les relacions que les societats tenen amb el temps» i amb ella interroguem «les diverses experiències del temps, [...], les crisis del temps, és a dir, aquells moments anomenats *bretxes* per Hannah Arendt, en els quals l'evidència del curs del temps es confon; quan la manera com s'articulen passat, present i futur arriba a perdre la seva seguretat» i ens trobem desorientats.

Deia que en els darrers anys s'ha parlat de *crisi* en l'experiència contemporània del temps, i que autors com François Hartog afirmen que podem considerar que ha arribat a la seva fi *el règim d'historicitat* que durant segles fou considerat per la cultura occidental com a metahistòricament estable, i

el temps cap endavant i cap enrere. Per primera vegada la història de la humanitat s'estén cap un passat infinit i cap un futur infinit. Aquesta doble infinitud del passat i el futur, instal·la la humanitat en una potencial immortalitat terrena. El que, a primera vista, sembla una cristianització de la història universal, elimina totes les especulacions religioses del temps de la història secular (Hannah ARENDT, «Historia e inmortalidad» a *idem, De la historia a la acción*, Barcelona: Paidós, 2008, p. 51-52).

11. Paul RICOEUR, *Tiempo y narración*, México: Siglo XXI, 2004, vol. 3. Per descomptat, en una mateixa societat hi poden cohabitar diverses configuracions temporals, que es presenten acompanyades de formes de relacions socials i de conductes en virtut de les quals la societat s'hi juga el sentit. Myriam REVAULT D'ALLONES atribueix a la modernitat el tret que Lefort considerava característic de la democràcia, la *dissolució dels referents de la certesa* (*La crise sans fin*, París: Seuil, p. 50)
12. Citat per KOSELLECK, *op. cit.*, p. 340.
13. Marshall SHALINS, *Islas de historia*, Barcelona: Gedisa, 1987.
14. Marcel DETIENNE, *Comparar lo incomparable*, Barcelona: Península, 2001, p. 62s. François HARTOG, *Regímenes de historicidad*, México DF: Universidad Iberoamericana, 2007.

per aquesta raó s'anomenava també *temps històric*. Síntomes d'aquest final del temps històric, entès com a desaparició de les teleologies i canvi en l'acceleració del temps, es podrien percebre en la metamorfosi del vell present. Un present que, ara, a les dècades del tombant del segle XXI, es qualifica una mica apocalípticament de *dilatats*, atès que s'estén cap al passat, integrant tots els passats possibles en la simultaneïtat del present actual: els records se solapen amb les expectatives i hi ha tan poc futur com passat. La ruptura entre experiència i espera és tal que la relació mateixa s'ha trencat en favor d'un present hipertrofiat, sense futur ni passat, sense cap altre espai o horitzó existencial: el present hauria esdevingut l'única dimensió temporal disponible.

Ara bé, si, com sostenen Ricoeur i Koselleck, la relació entre experiència i expectativa és metahistòrica —si són universals i, per tant, permeten percebre les variacions que afecten la temporalització de la història—, aleshores, en desaparèixer la tensió que les lligava, pot haver-hi encara història¹⁵?

Estem en un moment de destemporalització. La creença en el progrés s'ha enfonsat, almenys en la figura d'un futur teleològicament orientat cap a millor, i ens trobem en un moment sense *telos* en el qual l'esdevenidor se'ns apareix com a irrepresentable i indeterminat. En el si d'aquesta perspectiva ateleològica, l'acceleració no ha desaparegut; s'ha engrandit. En aquest mateix sentit, la pensadora francesa Myriam Revault d'Allones ha assenyalat que aquesta acceleració respon a l'experiència paradoxal d'una *immobilitat fulgurant*¹⁶ o que té a veure amb una societat *congelada i frenètica*¹⁷. Un accelerament i progrés tècnic que, més que no pas alliberar temps de lleure, n'absorbeix cada cop més —les tasques d'utilització de les noves eines apressen el ritme de les vides quotidianes, buides d'esdeveniments, com deia abans—, i que, pel que fa a les estructures socials, n'emergeixen individus precaris que no poden fer projectes a llarg termini¹⁸.

15. Deia HARTOG a *Croire en l'histoire*, op.cit. p. 296 (hi ha trad. a «El nombre y los conceptos de historia», *Historia Crítica*, núm. 54, 2014): «[la locomotora de la Història] detingut l'impuls que fins llavors l'havia portat, impartint alhora als seus especialistes —grans i petits— l'ordre d'actuar en nom del futur», ha vist ressorgir la qüestió de la història i la retòrica. Però ara ja no una retòrica a la bona i antiga manera d'Aristòtil, sinó una altra, fortament «poetitzada», semblant a la implementada per Hayden White, que li confereix sense vacil·lar la mimesi, i en fa un discurs (gairebé) com els altres. La lluita ara es dirigeix contra la il·lusió alimentada per la història positivista d'una homologia entre les paraules i les coses o entre els nivells intralingüístic i extralingüístic. És a dir, contra el realisme espontani dels historiadors».

16. Paul VIRILIO, *La inercia polar*, Madrid: Trama, 1999.

17. Hartmut ROSA, *Accélération. Une critique sociale du temps*, Paris: La Découverte, 2011.

18. Myriam REVAULT D'ALLONES, *La crise sans fin. Essai sur l'expérience moderne du temps*, op.cit., p. 123. Ja l'any 1978 Agamben escrivia: «L'home modern torna al vespre a casa seva extenuat per un desgavell d'esdeveniments —divertits o tediosos, insòlits o ordinaris, atroços o plaents— sense que cap d'ells s'hagi convertit en experiència», Giorgio AGAMBEN, *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 8.

Hartog suggereix que, des de final de la dècada de 1980 ens trobaríem al bell mig d'una crisi del temps: la categoria de present ha anat convertint-se en dominant i en l'únic horitzó possible. I és en aquest sentit que parla, com a hipòtesi, d'un nou règim d'historicitat, «el presentisme»; el presentisme permet anomenar l'experiència contemporània del temps: un present que, en canibalitzar, domina, per dir-ho d'alguna manera, els altres temps. «Aquests són els trets principals d'aquest present multiforme i multívoc: un present monstruós. És tot (no hi ha altra cosa que present) i alhora gairebé res (tirania de l'immediat) [...] no deixem de mirar endavant i enrere, però sense sortir d'un present del qual n'hem fet únic horitzó»¹⁹.

Des de fa unes quantes dècades, l'horitzó futur ha perdut la potència simbòlica que havia tingut i se'ns apareix ple de perills; i, alhora, creix la sensació d'un gran tràfec amb la memòria —el lloc del passat—, estranyament entremesclada amb una forta sensació de pèrdua de l'experiència. Si, com deia, el règim d'historicitat defineix una forma culturalment delimitada, convencional, de relació amb el passat, la historiografia seria una d'aquestes formes i, com a gènere, hauria deixat d'existir fa temps, afirma Hartog²⁰.

En aquest context, l'espai d'experiència adquireix una dimensió sense límits ja que tot es pot trobar en posició de dignitat històrica en tant que passat en el present. Això explicaria també l'actual auge de la memòria i la preocupació pel seu *alter ego*: el patrimoni²¹. Efectivament, des de la dècada de 1980, a les societats postradicionals del món occidental hi ha una ànsia creixent de consum de referències al passat —prolifereixen els museus, els memorials, les commemoracions, els immensos fitxers bibliogràfics i de dades— que s'ha traduït en un gran apilonament de continguts diversos, que pràcticament ens soterra sense que disposem d'eines que ens permetin orientar-nos-hi. Com si s'hagués anat generant una gegantina indústria de la memòria que produís grans *estocs* de materials, dels quals és gairebé impossible tenir records²².

19. François HARTOG, *Regímenes de historicidad*, *op. cit.*, p. 236. Acceleració que es dona en un món desincronitzat, un món on les temporalitats i ritmes no només són diversos i plurals, sinó que no hi ha horitzó de sentit unificador.

20. François HARTOG, *op. cit.*, p. 14.

21. El patrimonialisme transforma la memòria en capital i indústria cultural, com a artefacte disponible a l'abast de la política de la identitat i de la valorització de les regions, turisme, paisatge (Francisco NAISHTAT, «Refocalización historiográfica y cambio de régimen de historicidad...» a Oscar NUDLER, *Espacios controversiales*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2009).

22. Giorgio AGAMBEN, *L'uomo senza contenuto*, Milán: Rizzoli, 1970 (trad. esp., Barcelona: Àltera, 1998, p. 177).

Sobre el fons d'aquests diagnòstics, dos girs

Sobre el fons d'aquests diagnòstics al voltant de la nostra crisi contemporània, voldria tractar de dues qüestions que s'han anat perfilant simultàniament:

1/ Quin és l'estatut del *gir subjectiu* a què estem assistint, i com es relaciona amb aquesta experiència contemporània del temps? Em refereixo al fet que, després de dècades de sospita de la filosofia de la consciència i de desconstrucció del subjecte, ens trobem ara davant d'una certa rehabilitació del jo i aparentment del seu privilegi epistemològic, ja que avui de bell nou, en diversos terrenys, es parteix de la certesa, de la indubtabilitat, amb la qual es presenten les vivències subjectives, com a fonament. Com si el lloc del sentit de les accions radiqués en les vivències del subjecte i, per tant, n'hi hagués prou a fer-les aflorar per accedir a vies inèdites i segures de coneixement. Pot resultar sorprenent aquest renovat accent en el *jo*, si tenim en compte les crítiques que el *jo* ha patit al llarg del darrer segle.

Es podria considerar que, en part, aquest gir es troba vinculat, en primer lloc, a l'emergència de noves formes d'historiografia com, per exemple, la *Història oral*, que va començar el seu camí després de la Segona Guerra Mundial i que va rebre el seu gran impuls a les dècades de 1960 i 1970. En segon lloc, el gir també pot ser un resultat paradoxal del recent auge del constructivisme. A les últimes dècades, i atesos els seus efectes políticament alliberadors, hem vist com l'èmfasi en el caràcter social i culturalment construït ha estat un dels llocs comuns —n'hi ha prou a pensar en la categoria *gender*— que han permès deixar de considerar com a inevitables o naturals algunes diferències. Però el que aquí ens interessa és com la insistència en què una gran part (o la totalitat) de la nostra experiència viscuda i del món que habitem ha de ser considerat com socialment construït, s'ha anat transformant en la convicció que són modificables a voluntat pel subjecte: com si el *jo* —i, en general, l'ésser humà— fos font i origen de tot sentit i valor en el món, de manera que paradoxalment es deixa la primera persona del singular amb una sensació de poder i llibertat sense límits en tant que constructora.

Aquesta rehabilitació del privilegi epistemològic de la primera persona del singular també es pot trobar a les historiografies que, enfront de la historiografia que havia estat hegemònica, tracten de documentar les accions, passions i fortuna de grups de baixa representació, o de la meitat femenina de la humanitat.²³ En elles sovint es tracta de trobar narracions o relats que concedeixin visibilitat a les accions i les passions de subjectes que havien quedat relegats dels corrents dominants en la història i el pensament. En termes generals, en aquestes històries sembla que el mot *experiència* sigui usat per

23. Vegeu l'article clàssic de Joan W. SCOTT, «The Evidence of Experience», *Critical Inquiry*, 17, 4 (1991); hi ha traducció a *Hiparquía*, X, 1, 1999.

indicar un conjunt donat de vivències subjectives que, en el moment que s'aconsegueixi de fer *visible*, hauria de revelar de manera quasi immediata una forma d'identitat. En el marc dels estudis que donen raó de la vida d'individus omesa a les narracions oficials/hegemòniques/canòniques del passat, hi trobem a vegades una antiga assimilació entre experiència i vivència i, en aquests casos, fa la impressió que la immediatesa, característica amb la qual es presenten les vivències subjectives, autoritzi a parlar de l'experiència de la primera persona del singular com a «prova».

S'hauria d'assenyalar també l'emergència, a la dècada de 1970, de la *Història del present*: una història feta de l'experiència de testimonis que avui circula a través dels moderns mitjans de comunicació i que apareix com la història vertadera de l'època i com a «valor de canvi», escapant sovint de la mà dels historiadors. En efecte, la mateixa denominació *història del present* sembla una contradicció en els seus termes, atès que, els fets històrics són, almenys en el règim d'historicitat modern, per definició esdeveniments passats que mai poden observar-se directament, mentre que, en aquest cas, l'historiador o historiadora aconsegueix el rol de subjecte i objecte, en tant que té memòria personal dels esdeveniments que tracta de reconstruir. Aquesta forma d'historiografia desafia tots els conceptes temporals sobre els quals s'havia constituït la història com a disciplina i, en obviar la importància de la distància temporal, ens col·loca davant l'estranya mescla d'història i memòria característica de les nostres societats occidentals. I en aquest punt la figura rehabilitada no és qualsevol *jo* sinó abans de res el *testimoni* com a víctima supervivent, com si al mateix temps que s'estigués donant una rehabilitació de la primera persona del singular, es donés també una exigència d'allò presencial, de la seva veu, de seva imatge. El nostre contemporani «deure de memòria» assigna al testimoni i a la seva testimoniança una finalitat que supera molt el relat d'una història viscuda. De quin saber és portador el testimoni? Primo Levi, responia: «Jo he volgut subministrar al lector la matèria primera de la seva indignació»²⁴.

2/ Paral·lelament i de manera entrecruada amb el «gir subjectiu», se'n plantegen qüestions al voltant de com establir una nova relació amb el passat, un cop que el futur ha deixat d'acomplir el seu paper com a potència simbòlica d'orientació en el present. Hannah Arendt —una autora en la qual he treballat des de fa anys— caracteritzava les crisis com a moments de torbació que excedeixen totes les reserves de sentit proporcionades per la nostra conceptualització tradicional, és a dir, moments en què ja no estan a la nostra disposició les respostes que habitualment ens servien de suport. «Una crisi ens obliga a tornar a plantejar-nos preguntes i ens exigeix noves i velles respostes però, en qualsevol cas, judicis directes», escrivia l'any 1952.

24. Primo LEVI, *Conversaciones y entrevistas*, Barcelona: Península, 1998.

A més, cal subratllar que no sempre les preguntes precedeixen les respostes; sovint davant d'un desafiament, tenim la temptació de considerar que ens calen respostes i, certament és així, però el repté és trobar les noves preguntes potser entre els materials que ens han estat donats.

Atès que el passat i el futur han deixat d'estar en relació més enllà d'una comuna simultaneïtat en el nostre *present dilatat*, ens trobem amb la dificultat d'entendre aquest darrer, el present, com un espai «entre». Sense passat ni futur, suggeria Arendt, el present esdevé opac, sempre idèntic a si mateix, sense possibilitat de saber què significa innovar ni conservar, de dir tot el que trobem a faltar en el present, de dir les persones que ja no hi són o que encara han de venir. Potser aquesta sigui la raó per la qual Françoise Collin afirmava que el món comú és un acte i no un fet, atès que *món* designa alhora l'herència a rebre, a compartir i a transmetre i la pluralitat d'aquells amb qui compartim la responsabilitat i, a vegades, la joia.

De manera que, a fi de pensar una nova relació amb el passat, potser fa falta interrogar-nos i examinar el nostre temps com habitat per temporalitats diverses, per asincronies i contradiccions i, alhora, manejar categories com *experiència* i *subjectivitat* més enllà de les temptatives de reduir el seu significat a nocions com ara *vivència*, *immediatesa* o *transparència*, atès que repensar la nostra relació amb la temporalitat té a veure amb la crítica del nostre present i no amb la seva reproducció. Potser, com deia fa uns anys Didi-Huberman, «m'interessen les restes de la cronologia... cal treballar en els espais, les esclotxes, que deixen les oposicions en voga: la *tabula rasa* de la modernitat i aquesta mena de supermercat de la memòria tan característica del nostre temps»²⁵. I en aquestes esclotxes reconsiderar nocions com ara *responsabilitat*, *transmissió* i *subjectivitat*.

Es tracta d'afrontar la nostra condició temporal i fer-nos conscients de l'extrema fragilitat de les nostres temptatives de comprendre i donar sentit. Certament, com deia Hartog, disposem de molt pocs agafadors i la conjuntura política no incita gaire a un optimisme exagerat²⁶, però d'això no té per què seguir-se discursos amb tonalitats apocalíptiques, com si no hi hagués lloc des d'on passar comptes amb allò heretat o amb el que ens ha estat donat, com si no ens quedés més que aixecar acta del final del temps històric i reciclar-nos per no ser excèntrics respecte del perpetu canvi derivat de la contemporània acceleració dels temps, com si no hi hagués possibilitat d'aturar-nos, d'ajornar el temps, i pensar. Potser la temptació apocalíptica té alguna cosa a veure amb aquest encongiment dels intervals de la nostra

25 Georges DIDI-HUBERMAN, «Entrevista», *El País*, 02/06/2009.

26 François HARTOG, «Sobre la noció de règimen de historicidad», a Christian DELACROIX, Françoise DOSSE & Patrick GARCÍA (eds), *Historicidades*, Buenos Aires: Waldhuter, 2010 (entrevista 15 setembre 2008), p. 161.

experiència, que sembla reduir tot canvi i tota herència a fenomen ineludible de força quasi natural.

No es tracta de limitar-nos a sobreviure, sinó d'aprendre a navegar en aquesta incertesa i deixar d'entendre aquest desafiament o repte només en termes de final de quelcom, a fi d'entreveure el seu poder de plantejar-nos nous interrogants, ja que el que hem anomenat amb Hartog «presentisme» no és l'única veritat del nostre temps. Vull dir que la consciència del temps en què vivim no es pot enunciar únicament a través de la proliferació de discursos de la impotència i de final, potser perquè, entre d'altres coses, en el temps humà sempre ocorre quelcom que no esperàvem.