

NEREA MIRAVET SALVADOR

Universitat de València

El pensament fort de la contingència. Conversa amb Giacomo Marramao¹

UNA AURA de permanent “en construcció” envolta l’activitat intel·lectual de Giacomo Marramao (Catanzaro, 1946); les contínues reedicions revisades i ampliades de les seves obres n’ofereixen bona mostra. La seva irrupció en el món acadèmic a través de l’estudi del marxisme no ha sigut obstacle contra un decantament progressiu cap a la teoria del temps, on la reivindicació d’una nova genealogia de la forma *tempus* opera la reunió sota pal·li de textos clàssics de la tradició filosòfica i controvertides hipòtesis de la ciència contemporània. Una reflexió que corre en paral·lel però no és aliena a la preocupació pel fenomen de la globalització i el seu impacte semàntic i simbòlic en la noció de poder. Sobre totes aquestes qüestions, així com sobre el paper de la filosofia en un marc aital, hem volgut preguntar-li amb ocasió d’aquesta trobada.

Nerea Miravet: Un dels motius recurrents a les seves obres quant als fenòmens clau per entendre el caràcter del temps present és el procés en virtut del qual l’acceleració deixa de ser rebutjada com a valor intempestiu (al mateix nivell que la lentitud) per passar a imposar-se com a pauta. En el seu tractament, el problema es retrotrau al distanciament entre el projecte modern, d’arrel il·lustrada, i els objectius que l’animen. És aquest distanciament quelcom contingut en les pròpies bases del projecte modern (i per tant irreversible), o es tracta més aviat d’una eventualitat? És a dir, de rescatar aquelles aspiracions compartides ens trobaríem lliures de la síndrome de la pressa? O, en definitiva, hi ha una Modernitat que redreçar?

¹ Aquesta entrevista es va realitzar a l’Universit  degli Studi Roma Tre en gaudiment d’una “Ajuda per a estades curtes a l’estranger” de beneficiaris dels programes de Formació de Personal Investigador del Vicerectorat d’Investigació i Política científica de la Universitat de València, i en el marc del projecte de recerca “Hacia una Historia Conceptual comprehensiva: giros filosóficos y culturales” (FFI2011-24473) del Ministerio de Economía y Competitividad.

Giacomo Marramao: Es tracta d'una pregunta important. Aquest tema de l'acceleració, de la *Beschleunigung*, és un tema que estava present ja en 1983 en la primera edició de *Potere e secolarizzazione*, que apareix a Espanya el mateix any que n'apareix la traducció alemanya, en 1989.² Darrere hi ha Koselleck, a qui vaig conèixer en persona i va ser molt important per a mi; un gran historiador que va desenvolupar una conceptualització de la història molt notable, també, des del punt de vista filosòfic. Per tant, aquest tema de l'acceleració ha esdevingut per a mi un tema de referència. He vist que ara a Alemanya alguns sociòlegs de la generació que ronda els 40 anys s'han apropiat de les temàtiques de Koselleck i meves per construir llurs carreres acadèmiques. Em referisc al senyor Hartmut Rosa, qui ha publicat la seva obra mestra amb el títol *Beschleunigung*, acceleració, on al meu parer repeteix de forma prou superficial coses que, bé Koselleck en clau de teoria de la història, bé jo mateix, ja havíem dit entre la fi dels anys 70 i l'inici dels 80. En el meu cas, ho posava en relació amb el problema de la secularització, entès com un doble problema. Això és, la secularització reenvia, d'una banda, a l'ona breu de la Modernitat, que significa que es tracta del procés de separació entre la política i la religió, és a dir, 1648, la pau de Westfàlia, etc. Però, de l'altra, hi ha també una ona llarga que ha estat individuada per Karl Löwith, en afirmar que la secularització té a veure amb l'entrada en escena, dins l'àrea de la cultura occidental, dels monoteismes —en particular, del monoteisme hebreu, després del monoteisme cristià i, es podria afegir, de l'islàmic—. La irrupció dels monoteismes determina segons Löwith una fractura longitudinal a l'interior de l'àrea espiritual i cultural d'Occident. No es tractava d'una tesi que es donara per descomptada, i era tot el contrari d'una tesi indolora, per la senzilla raó que Heidegger —el seu mestre— s'hi va revelar violentament. En les lliçons sobre Nietzsche recollides al voltant dels anys 60, hi ha un passatge en què Heidegger critica ferotgement el teorema de la secularització, perquè el troba fal·laç; no té cabuda, no hi ha en absolut distinció pel que fa a l'origen i el destí d'Occident, entre el moment grec i l'hebreu. Com ho diria? Jerusalem no representa de cap manera una variant rellevant des del punt de vista de la conceptualització filosòfica. Tots els filòsofs que sostenen de manera emfàtica que la filosofia té el seu codi originari en la nomenclatura grega —com Emanuele Severino a Itàlia, però també altres pensadors— mantenen aquest tipus de tesis. Löwith, en canvi, va tenir la gran destresa de determinar aquesta fractura a l'interior de la semàntica dels conceptes filosòfics occidentals, tot introduint, diguem-ne, la simbòlica de Jerusalem com a punt de partença de la idea de temps històric, d'un temps que avança en línia recta.

Tanmateix, trobem en Löwith un excessiu continuisme. És cert que la primera forma de secularització és el profetisme hebreu, que d'una manera o altra comença a secularitzar l'*éscathos*, el col·loca en la història, en la vivència històrica del poble hebreu. Però si bé açò és cert, també ho és que aquest nucli (al meu parer) secularitzant, que estava present en el codi genètic del messianisme i l'escatologia —termes

² MARRAMAIO, G. 2005, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo* (1983), Torí: Bollati Boringhieri. [Trad. cast. J. R. Capella, amb pròleg de Salvador Giner: *Poder y secularización*, Barcelona: Península, 1989.]

que Löwith no sempre distingeix de manera apropiada— es fractura, té moments de ruptura específica a l'inici de la Modernitat. I ací naturalment Koselleck diu coses importantíssimes, que jo després he reprès i traduït en clau filosòfica. És cert que tenim l'imposar-se progressiu de la forma temps i de la idea de progrés a l'interior de la cultura occidental, però és igualment cert que aquesta imposició es produeix de forma molt gradual, a través d'una sèrie d'esquinçaments. Tant és així que el mateix segle XVIII acaba amb l'*Esquisse* de Condorcet, considerat el primer gran teòric de la visió progressiva on, tanmateix, el progrés es declina en plural: *Esquisse d'un tableau historique des progrès —no du progrès— de l'esprit humain*. Es parla encara dels progressos en plural, exactament com sempre se n'ha parlat. No és que els grecs no conegueren el progrés. No és cert, com diu Löwith, que es passa d'un temps senzillament circular a un temps senzillament lineal; l'entrellaçament línia-cercle ha existit sempre. No és que els grecs no conegueren el temps lineal, que no conegueren la dimensió del progrés, però la coneixien en camps específics; pot haver-hi progrés en les tècniques, també en les tècniques d'autogovern del sí—allò que jo mateix vaig escriure en *Potere e secolarizzazione* abans que Foucault ho tractara en els seus cursos— i, per tant, els progressos eren també progressos per als antics. La idea d'un únic progrés, això és, d'un únic organisme que es desenvolupa en el temps, és en canvi una idea que apareix tan sols a partir de finals del segle XVIII. Després ve, diguem-ne, conceptualitzada en Kant, particularment en els escrits històrics i polítics, per a ser represa després per la idea d'història universal de Hegel. Així doncs, d'aquell moment endavant, trobem l'acceleració. Trobem allò que Koselleck anomena la *Sattelzeit*, el període que segons ell comprèn aproximadament de mitjan segle XVIII a mitjan segle XIX. Una sort d'"època cadira de muntar"³ que determina un viratge en què es codifica el progrés i comença el procés d'acceleració progressiva de les mutacions.

Avui, caigut el mite del progrés, l'acceleració ha esdevingut —aquesta és una tesi més meua que de Koselleck— una mera serialitat de les innovacions. I d'ací la meua lectura diferent de la categoria de futur-passat. No es tracta únicament d'un esquema hermenèutic, sinó d'una autèntica síndrome epocal en la qual ens trobem. Futur a l'esquena, com deia Hannah Arendt, cosa que naturalment planteja una sèrie de problemes. La síndrome del nostre present, present de les passions tristes, del futur a l'esquena, no és tant l'acceleració com, per ser més precisos, la síndrome de la pressa. I la pressa significa una incongruïtat en la relació entre la intenció i l'objectiu. No reeixim a enfocar els objectius, no ens movem a l'interior del temps oportú.

No obstant això, la Modernitat no té tan sols el rostre de la idea de progrés, de la temporalització de la història i de l'acceleració fins a la pressa hipermoderna —terme que jo preferisc, si més no des de 1983, al de "postmoderna"—. També l'aspecte del *kairós*, de la idea de límit, de temps oportú, de l'oportunitat, etc., en formen part. Hi

³ Marramao fa ací referència a la metàfora equina continguda en l'expressió *Sattelzeit*, on el doble joc amb *Sattel* (cadira de muntar) i *Sattel* (terreny pla entre dues muntanyes), al·ludeix al caràcter ambivalent d'aquesta època lliandar. Cfr. la nota 9 de la traducció de L. Fernández Torres de la Introducció al *Diccionari* de conceptes de Koselleck en *Anthropos*, 223 (2009): 92-105.

ha diverses cares en la Modernitat, com també probablement hi havia diverses cares a l'interior de l'escenari antic. Jo tracte precisament de revaloritzar aquest moment de la congruència, a saber, d'una ètica del límit però també d'una ètica del temps oportú.

N. M.: Precisament aquesta serialitat de les innovacions lligada a la síndrome de la pressa posa de manifest la contradicció, subratllada en els seus treballs, entre l'intent modern per contrarestar allò impredecible contingut en la novetat mitjançant la temporalització de les formes de vida, i la potenciació del desenvolupament de novetat que produiria aquesta mateixa temporalització. No hauríem de considerar llavors que les dues diagnòsics típiques de la Modernitat —la que denuncia el seu compromís atropellador amb la innovació i aquell altre que encausa la seva creació d'una homogeneïtat insípida en què no es produeix res de genuïnament nou (gàbia de ferro, indústria cultural, fi de la història)— il·luminen en realitat dues dimensions del mateix fenomen?

G. M.: En els meus treballs he atacat de forma molt violenta la banalitat de la fi de la història de Fukuyama, respecte al mode com aquest mateix problema es presentava en Kojève en el debat d'entreguerres. Però entenguem-nos, hi ha un nucli de veritat i jo la veig en el declivi de l'Estat, del seu protagonisme. Òbviament aquest ocàs és asíncron, en el sentit que es produeix a Occident però no a Orient, on els Estats encara són forts. Però en qualsevol cas, l'Estat com a figura en posició de modelar el món globalitzat està segurament decaient, per bé que es tracta d'un procés que durarà molt de temps. Tanmateix, a diferència de Fukuyama, en el declivi de l'Estat no veig l'apogeu del mercat, sinó més aviat l'afiorament d'una sèrie de poders que condicionen les nostres vides a nivell global. És més, al meu entendre el mercat en realitat ja no existeix. Cada cosa que ve de la globalització no pot ser referida a les lògiques de mercat, sinó que és referible més aviat a poders que decideixen com han de produir-se els desplaçaments de capital i d'éssers humans d'un punt a l'altre del planeta, per la senzilla raó que el poder global se sosté substancialment sobre la divisió de les poblacions entre uns pocs privilegiats i els molts que, en canvi, són mantinguts en condicions de patiment de vegades molt i molt greus, tràgiques. Així doncs, un dels aspectes fonamentals de la globalització és allò que Amartya Sen i els economistes americans han anomenat el fenomen de la polarització, i no tant la desigualtat. Com diu Sen, evidentment hi ha desigualtat, però és la polarització el fenomen realment característic de la globalització. Dit banalment, el fet que els rics esdevenen cada cop més rics, mentre que els pobres esdevenen més i més pobres i això, en ambdós casos, de manera accelerada. Naturalment açò està determinant situacions de conflictivitat endèmica global, que al meu parer no poden ser contrarestades sinó amb una represa de la iniciativa política, amb el que jo anomeno un reencantament de la política.

D'altra banda, és cert que l'agilització del moviment ha de ser considerada funcional per a la permanència de l'estat de coses existent. Aquesta és, si es vol, la novetat dels darrers 20 anys del segle xx i de l'inici d'aquest segle XXI. Trobem un augment de velocitat que manté i perpetua el *statu quo*. Açò és típic de la famosa diagnòsica de

l'eternització del present dels situacionistes. Era una diagnosi que apuntava a fer veure com hi havia una relació d'interdependència absolutament estreta entre l'augment de velocitat de les relacions, però també dels canvis tècnics, tecnològics, dels transports, dels mitjans de comunicació, etc., i una immobilització, un present molt veloç, però immòbil. Un present precipitat en què es perd molt veloçment el temps. La velocitat pràcticament no serveix per estalviar temps, sinó per perdre'l, aquest és el punt, i perden-lo determina efectes d'estaticitat.

N. M.: Davant aquest present precipitat, vostè reivindica la recuperació del *kairós*, del moment oportú al si del qual és possible articular de mode profitós la tensa relació entre desig i realització, entre projecte i realitat existencial, entre temps de la vida i temps del món o entre passat i futur. Quin estatus hem de concedir a aquesta reclamació? Té afany normatiu? I, d'altra banda, en quin sentit es parla de "recuperació"? O podríem dir, quant hi ha de nou en la demanda de *kairós*?

G. M.: El *kairós* és una idea molt important perquè no és sols la idea que trobem a Maquiavel del temps *kairològic* de la política, a saber, de fer coincidir el projecte amb l'objectiu, de la conjuntura. La conjuntura és per a nosaltres un concepte prevalentment econòmic, però per a Maquiavel era ja un concepte clau de la política: la conjuntura de la política és la conjuntura *kairològica*. D'altra banda, també Aristòtil deia una cosa molt important quan en els seus escrits assegurava que la inspiració de l'artista o de l'artesà no té explicació. D'improvís ha d'interrompre el treball perquè alguna cosa el distrau, perd el *kairós* i l'obra es malmet. Són dues concepcions del *kairós* molt belles, una des del punt de vista del *kairós* de l'obra, l'altra des del punt de vista del *kairós* de la conjuntura històrica. Però hi ha una altra dimensió, que jo dilate en el meu llibre *Kairós. Apologia del tempo debito*;⁴ una dilatació que respon al fet que no hi ha temps que no siga *kairològic*. No hi ha temps, el temps no existeix. Aquesta és una bellíssima idea de Pau de Tars, conegut pels creients com Sant Pau: tot temps és *kairològic*, en el sentit que no es dona el temps, sinó el temps d'una determinada forma de vida, que és la forma de vida de la història del creat. I la forma de vida és la forma de vida en unes determinades circumstàncies en què ens està donat operar. Llavors la meua idea era: potser no és el *kairós* la mateixa cosa que entenen els llatins en parlar de *tempus* i que tots nosaltres, italians, espanyols, francesos... entenem quan utilitzem un únic terme per indicar el temps cronològic i el temps atmosfèric, ço és, el temps que passa i el temps que fa? En el fons nosaltres utilitzem un únic terme, com és possible? En la idea llatina del temps que és comuna a totes les llengües romanç hi ha aquesta profunda saviesa de comprendre que no es dona temps que no siga *kairològic*. Referent a això, vaig trobar un text d'Émile Benveniste en una *Mélanges* de 1940, difícil de trobar, del qual Michel Serres m'havia dit que recordava haver-lo llegit de jove, però que ninguna persona no coneixia, ni tan sols els especialistes. Un assaig anomenat "Latin tempus", aparegut en els anys de la

⁴ MARRAMAO G. 2005, *Kairós. Apologia del tempo debito* (1992), Roma/Bari: Laterza. [*Kairós. Apologia del tiempo oportuno*, trad. de Helena Aguilà, Barcelona: Gedisa, 2008.]

guerra i que per tant molt pocs havien llegit, que vaig trobar finalment en la biblioteca del Palau Farnese dintre les *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à Alfred Ernout*. En aquell escrit Benveniste planteja la hipòtesi que *tempus* no era l'equivalent del grec *chronos*, sinó de *kairós*, perquè *tempus* ve de *temperare, temperatura, temperatio, tempestas*, etc. És a dir, una conjunció de diversos elements, exactament com *kairós*, procedent de *keránnymi*, que significa barrejar. Alguns col·legues digueren “t'has adherit a la desgavellada tesi de Benveniste però en realitat *tempus* ve de *temno* (tallar)”. És possible, vaig dir, no ho excloc, també nosaltres utilitzem el terme “tallar” per indicar barrejar, com quan diem “café tallat”. Però en qualsevol cas *tempus* és més recent que aquells que es consideraven els seus derivats; açò està documentat.

Després de diverses polèmiques durant alguns anys amb puristes que deien que la meua tesi i la de Benveniste eren desgavellades, arriba el màxim lingüista vivent després de Roland Barthes —al meu parer millor encara que aquest darrer—, Harald Weinrich, qui havia escrit una obra titulada *Tempus*, i en el seu llibre *Knappe Zeit* reprèn la meua tesi al peu de la lletra. I no tan sols la idea de *tempus* com jo la plantejava a l'empara de Benveniste, sinó que afegeix la idea que *tempora*, el plural de *tempus*, designa també els temples. El temps és batec, batec musical. És la idea d'un temps que no pot prescindir del batec, i no per tant el temps de la linealitat del temps cronològic, sinó el del ritme. I si es vol, d'una altra banda, també quant a la conjuntura, cada batec pressuposa una barreja, es bat contra quelcom. O val a dir que el temps no és visualitzable sense l'espai. Els meus textos *Minima temporalia*⁵ i *Kairós* anticipaven l'exigència d'un trànsit en aquest sentit, que amb tot ja estava en *Potere e secolarizzazione*: un alliberament de la reclusió en el temps i un retrobament de la dimensió simbòlica i filosòfica de l'espai. Era en certa manera una premissa del *spatial turn* que caracteritza avui diversos moments de la cultura contemporània, de la filosofia, com també de la geografia o de la mateixa teoria històrica contemporània.

Naturalment, també m'ha servit molt en clau de filosofia política quan, més enllà de la dimensió general teòrica i lingüística, m'ha permès esclarir millor els dos costats de la política: la política com a praxi, com a procés, i la política com a esdeveniment, on l'esdeveniment no és l'*occasio*, sinó la capacitat d'actuar en la conjuntura per modificar l'escena de la situació. La política comparteix amb la teologia, i açò ho dic més enllà de Carl Schmitt, no sols, com diu aquest darrer, aquella cantilena reaccionària que és la teoria política secularitzada, perquè hi ha una analogia entre el déu que crea el món del no-res, i el sobirà que crea la llei ordinàriament *ex nihilo*. Aquestes són banalitats reaccionàries. En comú hi ha en realitat la capacitat de desxifrar el signe dels temps. Aquest és l'aspecte més extraordinari i més profundament teològic de la política, la capacitat de desxifrar els *semeia ton kairon*. Quan Mateu a l'Evangeli parla de signes dels temps, no utilitza el terme *chronos*, sinó el de *kairós* perquè tan sols el temps oportú, el de la conjuntura, determina, ofereix signes, *semeia ton kairón*.

⁵ MARRAMAO G. 2005, *Minima temporalia. Tempo, spazio, esperienza* (1990), Bologna: Luca Sossella Editore. [*Minima temporalia. Tiempo, espacio, experiencia*, trad. de Helena Aguilà, Barcelona: Gedisa, 2009.]

N. M.: En la línia d'aquesta proposta kairològica per afrontar el nou segle, vostè apel·la a la reconquesta del signe contingent del futur, contingència que permet eixamplar l'horitzó dels possibles.

G. M.: Exactament, de fet és molt pertinent aquesta connexió entre el *kairós* i la contingència. Jo pense que una ontologia política del *kairós* és una ontologia política de l'esdeveniment. Quan dic açò darrer no dic una cosa desgavellada per posar en relació l'esdeveniment i l'ontologia, cosa que per exemple Alain Badiou refusa. Per a mi, en canvi, l'esdeveniment és possible únicament en tant que ontologia del contingent. Fet i fet, estic treballant des de fa anys en un llibre sobre el poder, sobre l'ontologia del contingent, des d'una accepció de contingència contrària a la tradició metafísica i en sintonia, en canvi, amb una certa tradició ontoteològica o teològica *tout court*. A partir de Duns Scoto la idea de contingència passa al primer lloc de les categories ontològiques; no la necessitat, sinó la contingència, és a dir, el miracle d'allò que és però podria no ser. És el miracle de la singularitat, de la singularitat de cadascun de nosaltres que som una pasterada de tantes conjuntures, tema que tracta la meua amiga i col·lega Roberta de Monticelli en el seu llibre *Il miracolo di ciascuno* i que també jo he afrontat en obres anteriors.

N. M.: Tanmateix, no podríem veure en la síndrome de la pressa un fenomen entrellaçat amb aquest precís eixamplament dels possibles, de la contingència, en la mesura en què anima a reemplaçar cada estat per altre a recer d'una promesa sempre per saciar de noves possibilitats? Com compatibilitzar una "política del possible i el contingent i una ètica de la finitud" amb la mínima repetibilitat necessària per al sosteniment d'un compromís èticopolític qualsevulla (fins i tot el compromís èticopolític de la contingència i la finitud)? O en el cas de la filosofia, vostè ha escrit que l'única eixida legítima que li resta a la filosofia és la de configurar-se com a *philosophie éclatée*, un tipus de reflexió que defuig les solucions i s'aboca a la recerca de carreteres tallades, però no la condemna açò a servir al caire i ritme dels temps?

G. M.: Hi ha sens dubte un mode postmodern d'entendre la contingència, no és el meu. El pensament de la contingència lligat al pensament del *kairós* és un pensament fort, no feble. La contingència fou una categoria clau per al meu vell i estimadíssim amic, germà major, Richard Rorty, a qui apreciava molt i amb qui mantenia un estret contacte. Però Richard era un postmodern, la seva era la contingència postmoderna d'acord amb la qual tot és relatiu, mentre que la meua no és una contingència relativista. El món és contingent però és, és així el món. La Revolució francesa va arribar en un moment *kairològic* determinat, una conjuntura contingent determinada, però va ser, i una volta que es produeix genera tota una cadena d'efectes. Però podria també no haver estat, perquè la història està feta de bifurcacions, com també la natura; nosaltres mateixos estem fets de *climamen*.

El meu sentit de contingència reprèn més aviat la tradició que va de Duns Scoto, de l'*Ordinatio* o *Opus oxoniense*, passant per Leibniz, fins al debat sobre la

contingència a cavall entre la filosofia i la ciència contemporània (mons possibles, mons alternatius, etc.). Així doncs, es tracta de veure aquesta idea del possible no com una cosa arbitrària, sinó lligat a la categoria de compossibilitat, que és la categoria que ens permet mantenir units el pensament fort i la irreductibilitat de la diferència. El postmodern, en canvi, no reconeix el concepte de compossibilitat, ni coneix tampoc el concepte de conjuntura. Es limita a dir que tot és contingent, però si tot és contingent res no ho és. Cal aïllar la dimensió del contingent de la seva rellevància ontològica, que al meu parer és prioritària, però que no vol dir que la contingència no determine cadenes de necessitat, ni vol dir que la infinitat dels possibles no haja d'ajustar comptes amb la compossibilitat que és, en canvi, limitada. Segurament té en comú amb el postmodern una declinació de la Modernitat que mira amb bons ulls, almenys des del meu punt de vista, Spinoza i Leibniz i que no menysprea tampoc a Hume. Caldria reunir aquests autors. En realitat ho va fer Deleuze, qui estimava aquests tres autors i els feia cohabitar sense cap problema i en una clau no postmoderna. El postmodern és la relativització i l'afebliment. El meu pensament hipermodern, en canvi, és una potenciació i un augment del coeficient energètic dels conceptes tant de la filosofia com de la política.

N. M.: I de la ciència, perquè si em permet l'observació, *Kairós* manté un cert parentiu amb un text de Derrida publicat en 1991 sota el títol *Donner le temps. La fausse monnaie...*

G. M.: Absolutament, de fet jo era amic de Derrida, sempre l'he apreciat molt, sols que trobe importants de la producció de Derrida únicament dues fases: la que el va portar a escriure *De la grammatologie* i la darrera fase, de *Politiques de l'amitié* endavant (*Force de loi, Donner le temps*, etc.). Tot açò sí, hi ha quelcom en comú.

N. M.: El cas és que en aquest text es reclama un tipus de pensament que afirme la seva doble condició exuberant i deficitària. Podríem dir que el que es demanda en el fons és una recuperació de la natura "eròtica" de la filosofia en sentit platònic o, segons la seva pròpia proposta, una filosofia sostinguda en la tensió del *metaxý*, de l'*umheimlich* —a què també es refereix Derrida— o, àdhuc, al "situar-se novament en l'aporia" segons els termes que trobem a *Kairós*. Però en el seu cas concret és la ciència postrelativista la que sembla haver recollit el testimoni d'aquest tipus de reflexió, adés reservada a la filosofia... En quin lloc deixa açò a la filosofia? I a la ciència? Pot efectivament conformar-se amb aquest rèprobe sosteniment en el preguntar?

G. M.: En realitat, es tracta del plantejament antihedeiggerià que he mantingut des de sempre, en el sentit que jo a Heidegger l'he llegit des de jove, sempre en alemany i és un autor al que prenc seriosament però amb qui no m'he identificat mai, a diferència de Giorgio Agamben. Jo sostinc, com Foucault però amb altres arguments, que entre Heidegger i Nietzsche hi ha un abisme i que Heidegger ha determinat una mena d'efecte —com ho diria— de narcotització de molts joves, en haver-hi construït

aquest contínuum entre Nietzsche i ell. Heidegger parla de la ciència que no pensa; Nietzsche no ha dit mai una ximpleria d'aquesta mena. Nietzsche havia dit, parlant òbviament de la ciència del seu temps, que la ciència és alliberadora, ens allibera de la idea de causa, de culpa... és extraordinari! I Heidegger l'he vist sempre com aquell que no ha entès que una part de l'agenda científica —no parle de les aplicacions tecnològiques, etc.— no feia altra cosa que rellevar, prendre el testimoni de la filosofia en una sèrie de qüestions, que obria l'espai-temps d'Einstein. Aquest darrer, fet i fet, diu una cosa que és bellíssima per a la filosofia, quan li diu a una periodista que no entenia el seu concepte de temps: “agafe un tros de tela, agafe un objecte i pose'l a sobre. Naturalment, el tros de tela es plega i aquest és l'efecte temps, la curvatura d'un espai”. No pot donar-se canvi si no hi ha quelcom —i ací dic una cosa un poc aclaparadora— que existisca des de sempre. No hi ha res que vinga del no-res i vaja cap al no-res. Tot es plega en el temps, el temps present, en què vivim. Vivim un segment de temps, sols podem viure'l així, però nosaltres hi som sempre, nosaltres que érem nens, tot hi és sempre. No és menys cert que amb un telescopi atòmic podem fotografiar el *big bang*, que per a nosaltres no existeix, que un dia morirem, que ja no hi estarem... però hi hem estat sempre, siga de vius que de morts, sols que aquesta és una cosa absolutament inconcebible, deia Einstein. Amb la nostra consciència del temps cronològic no podem concebre-ho en absolut, però és així, estem a l'interior d'una curvatura de l'espai. En realitat ja ho havia entrevist Aristòtil en el llibre quart de la *Física*, sols que ho veia des d'un punt de vista euclidià. Einstein en canvi ho veu des d'un punt de vista absolutament paradoxal. On van les coses que passen? On va el passat que passa? Ha estat sempre, així plegat. Òbviament és una metàfora, però l'única possible. Com deia Bohr a un periodista que va veure en sa casa una ferradura i va exclamar “ah! També vostè?”, “Sí, sembla que funciona també per als qui no creuen”. Primera cosa. I una altra: durant una xarrada un boig s'alça i li diu que vol explicar-li la seva visió del cosmos i quan acaba Bohr contesta “sap? La seva visió de l'univers és massa poc desgavellada per apropar-se a la realitat”. És bellíssima aquesta resposta.

En definitiva, el món subatòmic, la teoria de la relativitat d'Einstein, la mecànica quàntica, la demostració de la biologia que som com textos xifrats arran la descoberta del ADN... són coses que no poden no canviar la nostra idea del món, justament la imatge que la filosofia tenia per funció proporcionar. Ara bé, la filosofia continua tenint un paper important tot i que no com diuen els amics filòsofs analítics per perfeccionar els conceptes. No, la filosofia ha de continuar fent filosofia, d'igual mode com la ciència ha de continuar fent ciència. És necessari, però, trobar el punt d'interfície. No la idea de purificació dels conceptes metodològics del *Wiener Kreis*, aquestes són coses molt pesants. Nosaltres volem interactuar amb la ciència però mantenint la nostra radical autonomia. Els científics no volen filòsofs que els ensenyen a ser científics, perquè s'enfaden. Ni tampoc filòsofs que imiten els científics, perquè açò no els val de res. Als bons científics els serveixen filòsofs que facen de filòsofs tot interactuant amb la ciència, dient “per a vosaltres, filòsofs, quin és el *feedback*? quina és la retroacció sobre la vostra conceptualització filosòfica d'allò que nosaltres hem descobert?” Açò em sembla fonamental.

N. M.: En l'àmbit del pensament polític vostè a encunyat l'expressió "concepte post-leviatànic de la política" per condensar la decaiguda de la forma Estat i el trànsit cap a una nova configuració de l'espai polític, en la línia d'un ordre supranacional. En primer lloc, d'aquesta nova era post-nació-estatal s'afirma que brinda la possibilitat no sols de pensar un altre futur, sinó també de pensar d'una altra manera allò que fins ara s'ha anomenat passat, i fins i tot de rendibilitzar el potencial polític i filosòfic d'aquest moment anterior. Podria concretar a què moment al·ludeix i a quin tipus de recuperació es refereix?

G. M.: Nosaltres estem descobrint en el passat una sèrie d'alternatives que no havien estat visualitzades perquè la narració de la història s'havia donat d'una certa manera. Per exemple, és allò que ha fet el feminisme respecte a les dones, allò que han fet els pobles que eren anomenats "pobles sense història" quan en realitat sí que la tenien, i el que s'ha fet respecte a la narració històrica d'Occident. Nosaltres albirem en el passat una sèrie de variants, de possibilitats, de bifurcacions, que han estat possibles vies alternatives i que emergeixen també del mateix esdeveniment de la Modernitat. Jo pense que aquesta és l'autèntica reinversió del passat, la que procedeix de la diversa manera en què nosaltres hem pres consciència del nostre present i del caire contingent del mode com aquest present s'ha modelat.

N. M.: D'altra banda, el procés cap a aquesta nova configuració post-leviatànica serà, segons vostè mateix ha apuntat en diverses ocasions, tot menys uniforme i unitari. I això pel que fa al declivi de l'Estat, però també en referència a les dues lògiques aparentment antitètiques que dirigeixen, com vostè mateix senyala, el procés de globalització: la uniformització tecnicoeconòmica o tecnofinancera i la tendència a la diàspora cultural-identitària, així com en el nivell de la diàspora temporal en virtut de la qual individus situats al mateix espai l'habiten sovint segons temps diferents. Així doncs, quina entitat o quin tipus de subjecte està cridat, en la seva opinió, a sincronitzar aquests diferents tempos i lògiques en benefici d'allò que s'anomena ordre i, com a tal, és una realitat artificial i necessitada d'un agent?

G. M.: És cert, no hi ha per ara un sincronitzador. Ja no és l'Estat-Nació, que sempre ha estat una ficció o segons la bella definició de Benedict Anderson, una "comunitat imaginada". No el trobem tampoc en instàncies supranacionals perquè han determinat pastitxos, han creat sovint ingovernabilitat abans que no govern. No hi ha *global governance*, no existeix, no hi ha un estat mundial que ni és possible ni és desitjable... menys mal que no hi ha govern mundial! Estem en una situació híbrida, en què ja no contem amb l'ordre inter-estato-nacional i encara no tenim, però, un nou ordre capaç d'operar almenys una sincronització. Trobem, amb tot, agregats, grans espais: hi ha l'espai del colós asiàtic (l'Índia, la Xina, Corea, Singapur, Taiwan, el Japó...); d'altra banda, l'espai nord-americà, que comprèn els Estats Units, el Canadà i Mèxic; el del Mercosur, que comprèn realitats importants com el Brasil o l'Argentina, Veneçuela, etc.; i després tenim la realitat continental europea, que no és encara un subjecte

polític. Sembla un poc un retorn a la *Grossraumpolitik*, a la política dels grans espais dels anys 30. Sembla en part un retorn a açò, però en realitat no ho és perquè mentre llavors allò que es confrontaven eren estratègies geopolítiques, ara són estratègies geoeconòmiques i per tan canvia molt el discurs. Des d'aquest punt de vista, té molta raó Giorgio Agamben quan diu que hi ha un trànsit de la teologia política a la teologia econòmica. Estic d'acord amb ell perquè romanc d'acord amb mi mateix, en tant que ja en *Potere e secolarizzazione* es deia que el concepte d'*oikonomia* era un concepte essencialment teològic.

N. M.: ...també Serge Latouche s'ha ocupat d'aquesta qüestió

G. M.: Sí, efectivament. Tot i procedir de trajectòries i llenguatges diversos, amb Agamben i Latouche tenim en comú el convenciment que cal desmitificar la idea d'economia com una substància, com una dimensió pròpia. L'economia no existeix. Com va intuir Marx tan encertadament, l'economia no és més que el producte d'una sèrie de dinàmiques de relacions socials.

N. M.: Però segons vostè ha reivindicat que açò no fa esdevenir obsoleta la noció de poder, malgrat la seva natura mudable quant al centre estratègic, sempre dintre l'àmbit financer, des del qual es determinen les polítiques dels diversos governs. Més aviat, es tracta en cert sentit d'un retorn al moment de les "potestats indirectes" previ a la construcció dels Estats moderns, però amb la diferència d'un espai-temps cultural plural (mestís) i complex, on l'orfanat política de les dinàmiques de desenvolupament porta el risc de perversions de la democràcia. Açò l'ha portat, entre d'altres, a llançar una crítica contra la noció de "modernitat líquida" de Zygmunt Bauman, en entendre que no dóna compte oportunament de les condensacions de poder de què efectivament emana aquesta liquiditat (*sorgenti*). I tanmateix, ambdós arriben a la conclusió de la necessitat de reflexionar al voltant de l'hiat entre poder i política, davant la constatació que la llibertat política estaria hipotecada a causa de les pressions exercides pel capital. De fet, ambdós parlen de la necessitat de recuperar l'espai polític com a horitzó de sentit. En primer lloc, quant a Bauman, fins a quin punt el seu desacord no passa d'una mera desavinença terminològica?

G. M.: No, sóc contrari a la idea de "modernitat líquida" que al meu parer és una expressió molt captivadora però que despista perquè fa perdre de vista el poder. Si és tan líquida, com pot dir que hi ha encara poder? Rorty era més coherent, ja abans que Bauman deia que la realitat és fluida, relativa, mutable, contingent i, per tant, coherentment, que el poder és el fantasma de l'òpera. Hauríem d'agafar-lo i retornar-lo darrere els bastidors perquè no serveix per a res, deia Rorty amb coherència. Si la Modernitat és líquida és perquè el poder se serveix dels fluxos, es difon, però té agregats. Fins i tot la liquiditat monetària té una font. Bauman diu que és la creació de diners mitjançant diners... Sí, però hi ha alguna persona, alguna autoritat, que decideix crear liquiditat monetària mitjançant liquiditat monetària sense fonament en l'economia

productiva. Hi ha sempre una font. Aquesta és la meva objecció, senzillament que em sembla més coherent el vell postmodern *à la* Rorty que no ell, perquè si la Modernitat és tan líquida, aleshores no es veu on identificar el poder, a menys que es pense que es tracta d'un fenomen transeünt. Però el poder no és un fenomen líquid; els centres estratègics es desplacen, però hi són. Una cosa és la dislocació constant dels centres de poder, que ve a ser el discurs de Foucault, i una altra la liquiditat. Clar que el poder se serveix del fluxos de comunicació. Amb sols prémer un botó puc invertir una ingent suma de diners a Xangai en temps real. Però el dit que prem el botó és poder. Els diners corren, però açò ja ho va dir Marx. Ací del que es tracta és que una cosa és la dislocació constant, dinàmica, dels centres de poder, que fa saltar pels aires totes les velles identifications, i una altra cosa, en canvi, és la idea d'un imaginari i una realitat purament líquides.

N. M.: Però més enllà de la conceptualització de Bauman, pel que fa al problema mateix de què ambdós s'ocupen, com una vegada establerta la fissura és possible, des de la política, reconquerir l'exercici de poder en detriment de les autoritats extra-polítiques?

G. M.: És precís fer dues coses. D'una banda, cal actualitzar l'anàlisi comparativa del capital global que és alhora un capital concentrat i difús. No únicament concentrat com pensaven siga els liberals o liberals elitistes com Weber i Schumpeter, siga els marxistes més o menys revolucionaris com Hilferding, Lenin o Rosa Luxemburg. El capital no té un destí de concentració, sinó que és concentrat i difús al mateix temps i per tant molt ambivalent. És un poder que es diferencia culturalment; trobem diversos capitalismes segons l'àrea. En definitiva, prima una anàlisi.

I en segon lloc, cal invertir completament la idea revolucionària heretada de la Revolució francesa i més endavant de la xinesa, segons la qual primer és pren el poder i després es canvien els homes. Primer es canvien els subjectes, després, una vegada que s'ha fet una cura contra el poder, cadascun de nosaltres, de les nostres comunitats, estarem en situació d'exercir-lo. El poder no s'extingeix, no es destrueix. Un poder que pensem haver destruït a l'exterior, renaix amb major força que abans, amb subjectes mutats. Els subjectes canvien el poder, la lògica del poder roman, perquè els subjectes són per a la lògica del poder el producte. Per tant, la revolució cultural i espiritual ha de venir de dins de nosaltres. Des d'aquesta perspectiva, estem exactament en la mateixa situació en què estava el cristianisme davant l'Imperi romà. El comunisme l'imagina també com quelcom molt semblant al mode en què el cristianisme va vèncer enfront de l'Imperi romà: erosionant els fonaments de legitimitat d'aquell poder des de les bases. El comunisme ha de fer exactament el mateix, erosionar les bases de legitimitat del poder, exactament com feren els primers cristians.

N. M.: Amb tot, en els seus treballs planteja una proposta a major escala, allò que ha anomenat "el projecte polític de la traducció", amb què tracten d'evitar-se tant la patologia de la llengua única, per continuar amb la metàfora, com la de la indepassa-

bilitat de cada llengua particular. Però, no suggereix açò la ficció de dos interlocutors, asseguts un enfront de l'altre, tot i que siga amb ànim d'enfrontar-se i sense garanties d'entendre's? I si és així, no esquiva el problema fonamental, que és precisament el de reunir aquests interlocutors?

G. M.: El projecte polític de la traducció és l'autèntica clau de l'universalisme de la diferència, perquè hi ha una clau de teoria política, de teoria del dret, que per a mi significa que l'universalisme de la diferència no és ni el model assimilacionista republicà, aquell del gran model francès i la seva Revolució, indiferenciat, segons el qual som molts ciutadans independentment del sentit de la procedència, de la història; i l'altre és el model multiculturalista del —diguem-ne— mosaic de tesselles, però separades, que és el model de la *civitas*. Vosaltres a Espanya ho enteneu millor que ningú. És un model que funciona mal per a Itàlia, que no funciona en absolut per a Espanya, perquè teniu diverses històries, diverses llengües, diverses cultures nacionals, en el sentit que Catalunya no és la Padània. Catalunya existeix, té una literatura, una història, com Galícia... mentre que, en canvi, Padània no té una història pròpia, és una entitat imaginària, purament geogràfica, però no una entitat cultural. Entre un venet, un friülà i un piemontès que parlen cadascun la llengua corresponent, no hi ha manera d'entendre's. Hi ha un cert element de ficció, cert. Per exemple, quan vaig estar a Donosti vaig pronunciar la primera part de la meua xarrada en èuscar i una noia molt simpàtica va venir a donar-me les gràcies però dient-me que la llengua en què ella havia crescut havia estat el castellà perquè l'èuscar no el parlava ni tan sols la seva besàvia. Per tant, malgrat l'absolut respecte que em mereixen Catalunya, Galícia, el País Basc, hi ha un element de ficció, però tenen una història ben precisa, llengües ben precises, una literatura ben precisa.

Així doncs, des del punt de vista cultural, el paradigma de la traducció significa que no podem pensar una idea de comunitat sense la valoració de les diferències i sense pensar que les diferències no es troben únicament entre un context cultural i un altre, les diferències estan també dins d'un mateix, però també en les relacions més íntimes, en el sentit que també entre dos germans, entre un germà i una germana, entre dos amants, és necessari traduir-se. Expressions que tenen, per dir-ho així, la mateixa rellevància fonètica, les mateixes idèntiques paraules, no volen dir el mateix per a un que per a l'altre. És necessari sempre traduir-se.

Cadascun de nosaltres se serveix d'aquest ordinari esperanto que és l'anglès, aquest anglès que no té res a veure amb la llengua de Shakespeare. Però ha de saber que la comunitat humana és capaç de dir-se alguna cosa profunda tan sols si entra dins d'una idea de traducció emfàtica. Hem de saber que no es dona traducció sense un marge d'intraduïble, però aquest marge d'intraduïble, és el que hi ha entre catalanoparlants i castellanoparlants, entre espanyols i italians, entre italians i alemanys, entre italians i francesos, o el marge d'intraduïbilitat que hi ha entre dues persones que han viscut tota la vida juntes? Aquesta és l'altre costat de la contingència. La contingència significa aquesta pluralitat irreductible, aquesta diferència irreductible que trobem en tota situació, ja siguen les situacions de la política o les de la pròpia metafísica.

N. M.: I tanmateix, després de tot, açò no invalida continuar parlant d'aquesta o aquella identitat i no sols en un plànol teòric (proliferen les biografies, i autobiografies, s'aproven lleis amb el pretext de protegir identitats amenaçades, etc.). Com s'explica açò des de la perspectiva de l'universalisme de la diferència?

G. M.: Sí, però la identitat entesa en clau essencialista és una pura bogeria, una patologia. La identitat és ella mateixa contingent. No es tracta que no tinguem una identitat. La nostra identitat és biogràfica. La individual però també la de Catalunya, la d'Itàlia, la d'Holanda. Són totes elles contingents, fruit d'una sèrie de cruïlles i entrelaçaments. No existeix una identitat estable, acabada. La identitat biogràfica significa que està *work in progress*. La identitat és sempre conflictual, ço és, no és únicament un *multiple self* com diuen els filòsofs analítics. Jo compartisc aquesta traça de la filosofia analítica, però és també conflictual. La identitat és sempre un viatge i ací tenia raó Löwith, per tornar a l'inici. La civilització, la cultura, no és un indret, és un viatge. Tota identitat és viatgera. En aquest respecte és fonamental el gir espacial, però un gir espacial de tipus no-euclidià, en el sentit de saber que la terra en què estic no em pertany, hi estic inestablement. No sóc amo de la terra que habite, la casa on visc no és la casa de què sóc senyor, per la senzilla raó que la terra és propietat de l'Altíssim. I açò és bellíssim, un concepte religiós però molt laic.

N. M.: En darrer lloc, el nom de Giacomo Marramao és sovint associat en el context dels lectors espanyols al motiu de la secularització, en virtut de l'èxit de les traduccions de *Potere e secolarizzazione* o de *Cielo e terra*.⁶ Creu que encara avui té vigència continuar reflexionant sobre la secularització? Què es pot extraure de les controvèrsies entre Schmitt, Löwith i Blumenberg?

G. M.: Pense que avui té plena actualitat el nexa que jo proposava en *Passaggio a Occidente*,⁷ a saber, el nexa entre secularització i globalització. Què succeeix quan el procés de secularització atropella civilitzacions en diverses àrees d'Occident? Succeeix una cosa que els estudis postcolonials han posat molt bé de relleu: pot haver-hi una secularització sense desencantament del món. És una idea bellíssima. Hi ha relacions secularitzades, però certs aspectes d'encantament del món romanen. Per exemple, l'Índia, el propi Brasil en part... Avui reflexionem que aquest desencantament del món concernia únicament algunes zones d'Occident, però hi ha zones rurals a Europa, als mateixos Estats Units, on no hi ha desencantament. Weber té raó quan diu que el profetisme hebreu és la primera forma de desencantament perquè tendeix a eliminar qualsevol intermediari entre nosaltres, la nostra vida i Déu. Però açò, per a quantes realitats del mateix Occident val? Valia per als camperols bavaresos? Valia per als camperols sicilians? Valia per als camperols francesos del *Midi*? És un problema sobre el que cal reflexionar.

⁶ MARRAMAO G. 1994, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma/Bari: Laterza. [*Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, trad. de P. M. García Fraile, Barcelona: Paidós, 1998.]

⁷ MARRAMAO G. 2003, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Torino, Bollati Boringhieri. [*Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, trad. de H. Cardoso, Buenos Aires: Katz, 2006.]