

Representaciones del intelectual

El pensamiento fuerte de la contingencia

Conversación con Giacomo Marramao

Nerea Miravet Salvador

Nerea Miravet (NM): Uno de los motivos recurrentes en sus obras en lo que se refiere a los fenómenos clave para entender el carácter de los tiempos presentes, es el proceso en virtud del cual la aceleración deja de ser rechazada como valor intempestivo (al mismo nivel que la lentitud) para pasar a imponerse como pauta. En su tratamiento del mismo, el problema se retrotrae al distanciamiento entre el proyecto moderno, de raigambre ilustrada, y los objetivos que lo animaban. ¿Es este distanciamiento algo contenido en las propias bases del proyecto moderno (y por tanto irreversible) o se trata más bien de una eventualidad? Es decir, de rescatar esas aspiraciones compartidas ¿nos hallaríamos libres del síndrome de la prisa? O en definitiva, ¿hay una Modernidad que encauzar?

Giacomo Marramao (GM): Se trata de una pregunta importante. Este tema de la aceleración, de la *Beschleunigung*, es un tema que estaba presente ya en 1983 en la primera edición de *Potere e secolarizzazione*, que aparece en España el mismo año en que ve la luz su traducción alemana, en 1989. Detrás está Koselleck, a quien conocí personalmente, quien fue para mí muy importante, un gran historiador que, con todo, desarrolló una conceptualización de la historia muy notable también desde el punto de vista filosófico. Por tanto, este tema de la aceleración se ha convertido para mí en un tema de referencia. He visto que ahora en Alemania algunos sociólogos de la generación de entorno a los 40 años se han apropiado de las temáticas de Koselleck y más para construir sus carreras académicas. Me refiero al señor Hartmut Rosa, quien ha publicado su obra maestra con el título *Beschleunigung*, aceleración, donde en mi opinión repite de forma bastante superficial cosas que, bien en clave de teoría de la historia, bien yo mismo, habíamos ya dicho a caballo entre el final de los años 70 y el inicio de los 80. En mi caso, lo puse en relación con el problema de la secularización, entendido como doble problema, esto es, la secularización reenvía por una parte a la ola breve de la Modernidad, que

significa que la secularización es el proceso de separación entre la política y la religión, es decir, 1648, la paz de Westfalia, etc. Pero por otra, hay también una onda larga que ha sido individuada por Karl Löwith, al afirmar que la secularización tiene que ver con la entrada en escena, dentro del área de la cultura occidental, de los monoteísmos y, en particular, del monoteísmo hebreo, después, del monoteísmo cristiano y se podría añadir del islámico. La irrupción de los monoteísmos determina según Löwith una fractura longitudinal en el interior del área espiritual y cultural de Occidente.

No se trataba de una tesis evidente y era todo lo contrario que indolora, por la sencilla razón de que Heidegger, su maestro, se reveló violentamente contra ella. En las lecciones sobre Nietzsche recogidas alrededor de los años 60, hay un pasaje en el que Heidegger critica ferozmente el teorema de la secularización porque lo encuentra falaz, no tiene cabida, no hay en absoluto distinción en lo que respecta al origen y el destino de Occidente, entre el momento griego y el hebreo. ¿Cómo decirlo? Jerusalén no representa de ninguna manera una variante relevante desde el punto de vista de la conceptualización filosófica. Todos los filósofos que sostienen de manera enfática que la filosofía tiene su código originario en la nomenclatura griega —Emanuele Severino en Italia, pero también otros pensadores— mantienen este tipo de tesis. Löwith, en cambio, tuvo la gran destreza de determinar esta fractura en el interior de la semántica de los conceptos filosóficos occidentales, introduciendo, digámoslo así, la simbólica de Jerusalén como punto de partida de la idea de tiempo histórico, de un tiempo que avanza en línea recta.

Sin embargo, encontramos en Löwith un excesivo continuismo. Es cierto que la primera forma de secularización es el profetismo hebreo, que de una manera u otra empieza a secularizar el *éschatos*, lo coloca en la historia, en la vivencia histórica del pueblo hebreo. Pero si bien esto es cierto, no lo es menos que este núcleo, a mi entender, secularizante que estaba presente en el código genético del mesianismo y

la escatología —términos que Löwith no siempre distingue de manera apropiada— se fractura, tiene momentos de ruptura específica al inicio de la Modernidad. Y aquí naturalmente Koselleck dice cosas importantísimas, que yo después he retomado y traducido en clave filosófica. Es cierto que tenemos el imponerse progresivo de la forma tiempo y de la idea de progreso en el interior de la cultura occidental, pero es igualmente cierto que esta imposición se produce de forma muy gradual, a través de una serie de desgarros. Tanto es así que el mismo siglo XVIII acaba con el *Esquisse* de Condorcet, considerado el primer gran teórico de la visión progresiva donde, sin embargo, el progreso es declinado en plural: *Esquisse d'un tableau historique des progrès —no du progrès— de l'esprit humain*. Se habla aún de los progresos en plural, exactamente como siempre se ha hablado. No es cierto como dice Löwith que se pase de un tiempo simplemente circular a un tiempo simplemente lineal; el entrelazamiento línea-círculo ha existido siempre. No es que los griegos no conociesen el tiempo lineal, que no conociesen la dimensión del progreso, pero la conocían en campos específicos; se puede dar el progreso en las técnicas, también en las técnicas de auto-gobierno del sí —aquello que yo mismo escribí en *Potere e secolarizzazione* antes de que Foucault lo tratase en sus cursos— y por tanto los progresos eran también progresos para los antiguos. La idea de un único progreso, esto es, de un único organismo que se desarrolla en el tiempo, es en cambio una idea que aparece solo a partir de finales del siglo XVIII. Después viene, digamos, conceptualizada en Kant, particularmente en los escritos históricos y políticos, para ser retomada después por la idea de historia universal de Hegel. Así pues, de ese momento en adelante encontramos la aceleración. Encontramos aquello que Koselleck llama la *Sattelzeit*, el periodo que según él comprende aproximadamente de la mitad del siglo XVIII a la mitad del XIX. Una suerte de “época silla de montar” que determina un viraje en que se codifica el progreso y empieza el proceso de aceleración progresiva de las mutaciones.

Hoy, caído el mito del progreso, la aceleración se ha convertido —esta una tesis más mía que de Koselleck— en una mera serialidad de las innovaciones. Y de aquí mi lectura diferente de la categoría de futuro-pasado. No se trata únicamente de un esquema hermenéutico, sino de un auténtico síndrome epocal en el que nos encontramos. Futuro a la espalda, como decía Hannah Arendt, cosa que naturalmente plantea una serie de problemas. El síndrome de nuestro presente, presente de las pasiones tristes, del futuro a la espalda, no es tanto la aceleración como, para ser más precisos, el síndrome de la prisa. Y la prisa significa una incongruencia en la relación entre la intención y el objetivo. No conseguimos enfocar los objetivos, no nos movemos en el interior del tiempo oportuno.

NM: Precisamente esta serialidad de las innovaciones ligada al síndrome de la prisa pone de relieve la contradicción, subrayada en sus obras, entre el intento moderno por contrarrestar lo impredecible contenido en la novedad mediante la temporalización de las formas de vida, y la potenciación del desarrollo de novedad que produciría esta misma temporalización. ¿No tendríamos que considerar entonces que los dos diagnósticos típicos de la Modernidad, el que denuncia

su arrollador compromiso con la innovación, y el que encausa su creación de una homogeneidad insípida donde nada genuinamente nuevo se produce (jaula de hierro, industria cultural, fin de la historia), iluminan en realidad dos dimensiones del mismo fenómeno?

GM: En mis trabajos he atacado de forma muy violenta la banalidad del final de la historia de Fukuyama, respecto al modo como este mismo problema se presentaba en Kojève en el debate entre las dos Guerras Mundiales. Pero entendámonos, un núcleo de verdad hay, y yo lo veo en el declive de la forma Estado, de su protagonismo. Obviamente este caso es asíncrono, en el sentido de que se produce en Occidente pero no así en Oriente, donde los Estados aún son fuertes. Pero en cualquier caso, el Estado como figura en posición de modelar el mundo globalizado está seguramente en decaída, si bien se trata de una decaída muy a largo plazo. Sin embargo, a diferencia de Fukuyama, yo no veo en el declive del Estado el apogeo del mercado, sino más bien el aflorar de una serie de poderes que condicionan nuestras vidas a nivel global. Es más, en mi opinión el mercado en realidad ya no existe. Cada cosa que viene de la globalización no puede ser referida al mercado, sino que es más bien referible a poderes que deciden cómo tienen que producirse los desplazamientos de capital y los desplazamientos de seres humanos de un punto a otro del planeta, por la simple razón de que el poder global se sostiene sustancialmente sobre la división de las poblaciones entre unos pocos privilegiados y los muchos que, en cambio, son mantenidos en condiciones de sufrimiento a veces muy muy graves, trágicas. Así pues, uno de los aspectos fundamentales de la globalización es lo que Amartya Sen y los economistas americanos han llamado el fenómeno de la polarización, y no tanto la desigualdad. Como dice Sen, evidentemente que hay desigualdad, pero es la polarización el fenómeno realmente característico de la globalización. Dicho banalmente, el hecho de que los ricos sean cada vez más ricos, mientras que los pobres son siempre más pobres, y en ambos casos de manera acelerada. Naturalmente esto está determinando situaciones de conflictividad endémica global, que a mi entender no pueden ser contrarrestadas sino con un repunte de la iniciativa política, con lo que yo llamo un re-encantamiento de la política.

Por otra parte, es cierto que la agilización del movimiento tiene que ser considerada funcional para la permanencia del estado de cosas existente. Esta es, si se quiere, la novedad de los últimos 20 años del siglo XX y del inicio de este siglo XXI. Encontramos un aumento de velocidad que mantiene y perpetúa el *status quo*. Esto es típico del famoso diagnóstico de la eternización del presente de los situacionistas. Era un diagnóstico que apuntaba a hacer ver como había una relación de interdependencia absolutamente estrecha entre el aumento de velocidad de las relaciones —pero también de los cambios, técnicos, tecnológicos, de los transportes, de los medios de comunicación...— y una inmovilización, un presente muy veloz pero inmóvil. Un presente precipitado en el que muy velozmente se pierde tiempo. La velocidad prácticamente no sirve para ahorrar tiempo, sino para perderlo, y perdiéndolo, este es el punto, determina efectos de estaticidad.

NM: Frente a este presente precipitado usted reivindica la

recuperación del *kairós*, del tiempo oportuno en cuyo seno es posible articular de modo provechoso la tensa relación entre deseo y realización, entre proyecto y realidad existencial, entre tiempo de la vida y tiempo del mundo o entre pasado y futuro. ¿Qué estatus debemos conceder a este reclamo? ¿Tiene afán normativo? Y, por otro lado, ¿en qué sentido se habla de “recuperación”? O podríamos decir ¿cuánto hay de nuevo en la demanda de *kairós*?

GM: El *kairós* es una idea muy importante porque no es solo la que encontramos en Maquiavelo del tiempo *kairológico* de la política, a saber, de hacer coincidir el proyecto con el objetivo, de la coyuntura. La coyuntura es para nosotros un concepto prevalentemente económico, pero para Maquiavelo era ya un concepto clave de la política: la coyuntura de la política es la coyuntura *kairológica*. Por otro lado, también Aristóteles decía una cosa muy importante cuando en sus escritos aseguraba que la inspiración del artista o del artesano no tiene explicación. De improviso tiene que interrumpir su trabajo porque algo lo distrae, pierde el *kairós* y la obra se malogra. Son dos concepciones del *kairós* muy bellas, una desde el punto de vista del *kairós* de la obra, la otra desde el punto de vista del *kairós* de la coyuntura histórica. Pero hay otra dimensión, que yo dilato en mi libro *Kairós. Apologia del tempo debito*. Una dilatación que responde al hecho de que no hay tiempo que no sea *kairológico*. No hay tiempo, el tiempo no existe. Esta es la bellísima idea de Pablo de Tarso, conocido por los creyentes como San Pablo: todo tiempo es *kairológico*, en el sentido de que no se da tiempo, sino el tiempo de una determinada forma de vida, que es la forma de vida de la historia de lo creado. Y la forma de vida es la forma de vida en unas determinadas circunstancias en las que nos está dado operar. Entonces mi idea era: ¿acaso no es el *kairós* la misma cosa que entendían los latinos al hablar de *tempus* y que todos nosotros, italianos, españoles, franceses... entendemos cuando utilizamos un mismo término para indicar el tiempo cronológico y el tiempo atmosférico, esto es, el tiempo que pasa y el tiempo que hace? En el fondo nosotros utilizamos un único término, ¿cómo es posible? En la idea latina del tiempo que es común a todas las lenguas romance hay esta profunda sabiduría de comprender que no se da tiempo que no sea *kairológico*. Referente a esto, encontré un texto de Émile Benveniste en una *Mélange* de 1940, difícil de localizar, del que Michel Serres me había dicho que recordaba haberlo leído de joven, pero que nadie conocía, ni siquiera los especialistas. Un ensayo titulado ‘Latin tempus’, aparecido en los años de la guerra y que por tanto muy pocos habían leído, que encontré finalmente en la biblioteca del Palazzo Farnese dentro de las *Mélanges de philologie, de littérature et d’histoire anciennes offerts à Alfred Ernout*. En aquel escrito Benveniste plantea la hipótesis de que *tempus* no era el equivalente del griego *chronos*, sino de *kairós*, porque *tempus* viene de *temperare*, *temperatura*, *temperatio*, *tempestas*, etc. Es decir, una conjunción de varios elementos, exactamente como *kairós*, procedente de *keránnymi* que significa mezclar. Algunos colegas dijeron: “Te has adherido a la descabellada tesis de Benveniste, cuando en realidad *tempus* viene de *temno* (cortar)”. Es posible, dije, no lo excluyo, también nosotros utilizamos el término “cortar” para indicar mezcla, como cuando hablamos de un “café

cortado”. Pero, en cualquier caso, *tempus* es más reciente que aquellos que se consideraban sus derivados, esto está documentado.

Después de varias polémicas durante algunos años con puristas que decían que mi tesis y la de Benveniste eran descabelladas, llega el máximo lingüista viviente después de Roland Barthes —en mi opinión mejor aún que este último—, Harald Weinrich, quien había escrito una obra titulada *Tempus*, y en su libro *Knappe Zeit* retoma mi tesis al pie de la letra. Y no solo la idea de *tempus* como yo la planteaba al amparo de Benveniste, sino que añade la idea de que *tempora*, el plural de *tempus* designa también las sienes. El tiempo es latido, latido musical. Es la idea de un tiempo que no puede prescindir del latido, y por tanto no el de la linealidad del tiempo cronológico, sino el del ritmo. Y si se quiere, por otro lado, también en cuanto a la coyuntura, cada latido presupone una mezcla, un batir contra algo. O podemos decir que el tiempo no es visualizable sin el espacio. Mis textos *Minima temporalia* y *Kairós* anticipaban la exigencia de un tránsito en este sentido, que con todo ya estaba en *Potere e secolarizzazione*: una liberación de la reclusión en el tiempo y un hallazgo de la dimensión simbólica y filosófica del espacio. Era en cierta medida una premisa del *spatial turn* que caracteriza hoy varios momentos de la cultura contemporánea, de la filosofía, como también de la geografía o de la misma teoría histórica contemporánea.

Naturalmente también me ha servido mucho en clave de filosofía política cuando, más allá de la dimensión general teórica y lingüística, me he permitido esclarecer mejor los dos lados de la política: la política como praxis, como proceso, y la política como acontecimiento, donde el acontecimiento no es la *occasio*, sino la capacidad de actuar en la coyuntura para modificar la escena de la situación. La política comparte con la teología, y esto lo digo más allá de Carl Schmitt, no solo como dice este último aquella cantinella reaccionaria que es la teoría política secularizada, porque hay una analogía entre el dios que crea el mundo de la nada, y el soberano que crea la ley ordinariamente *ex nihilo*. Estas son banalidades reaccionarias. En común hay en realidad la capacidad de descifrar el signo de los tiempos. Este es el aspecto más extraordinario y más profundamente teológico de la política, la capacidad de descifrar los *semeia ton kairon*. Cuando Mateo en el Evangelio habla de signos de los tiempos, no utiliza el término *chronos*, sino el de *kairós* porque solo el tiempo oportuno, el de la coyuntura, determina, ofrece signos, *semeia ton kairon*.

NM: En la línea de esta propuesta *kairológica* para afrontar el nuevo siglo usted apela a la reconquista del signo contingente del futuro, contingencia que permite ensanchar el horizonte de los posibles.

GM: Exactamente, de hecho es muy pertinente esta conexión entre el *kairós* y la contingencia. Yo pienso que una ontología política del *kairós* es una ontología política del acontecimiento. Cuando digo esto último no digo algo descabellado por poner en relación el acontecimiento y la ontología, cosa que, por ejemplo, Alain Badiou rechaza. Para mí, en cambio, el acontecimiento es posible únicamente en tanto que ontología del contingente. De hecho estoy trabajando desde hace años en un libro sobre el poder, sobre la onto-

logía del contingente, desde una acepción de contingencia contraria a la tradición metafísica y en sintonía en cambio con una cierta tradición ontoteológica o teológica *tout court*. A partir de Duns Scoto la idea de contingencia se coloca en la primera posición de las categorías ontológicas; no la necesidad, sino la contingencia, es decir, el milagro de aquello que es pero podría no ser. Es el milagro de la singularidad, de la singularidad de cada uno de nosotros que somos un amasijo de tantas coyunturas, tema del que se ha ocupado mi amiga y colega Roberta de Monticelli en su libro *Il miracolo di ciascuno* y que también yo he afrontado en obras anteriores.

NM: Sin embargo, ¿no podríamos ver en el síndrome de la prisa un fenómeno entrelazado con ese preciso ensanchamiento, en la medida en que anima a reemplazar cada estado por otro al abrigo de una promesa siempre por saciar de nuevas posibilidades? ¿Cómo compatibilizar, por decirlo así, una “política de lo posible y lo contingente y una ética de la finitud” con la mínima repetibilidad necesaria para el sostenimiento de un compromiso ético-político cualquiera (incluso el compromiso ético-político de la contingencia y la finitud)? O en el caso de la filosofía, usted ha escrito que la única salida legítima que le queda a la filosofía es la de configurarse como *philosophie éclatée*, un tipo de reflexión que rehuye las soluciones y se lanza a la búsqueda de carreteras cortadas... ¿no la condena esto a servir al carácter y ritmo de los tiempos?

GM: Hay sin duda un modo posmoderno de entender la contingencia: no es el mío. El pensamiento de la contingencia ligado al pensamiento del *kairós* es un pensamiento fuerte, no débil. La contingencia fue una categoría clave para mi viejo y apreciadísimo amigo, hermano mayor, Richard Rorty, a quien apreciaba mucho y con quien mantenía un estrecho contacto. Pero Richard era un posmoderno, la suya era la contingencia posmoderna de acuerdo con la cual todo es relativo, mientras que la mía no es una contingencia relativista. El mundo es contingente, pero es; así es el mundo. La Revolución francesa llegó en un momento *kairológico* determinado, una coyuntura contingente determinada, pero fue, y una vez que se ha producido genera toda una cadena de efectos. Pero podría también no haber sido, porque la historia está hecha de bifurcaciones, como también la naturaleza; nosotros mismos estamos hechos de *clinamen*. Mi sentido de contingencia retoma más bien la tradición que va de Duns Scoto, de la *Ordinatio* u *Opus oxoniense*, pasando por Leibniz, hasta el debate sobre la contingencia a caballo entre la filosofía y la ciencia contemporánea (mundos posibles, mundos alternativos, etc.). Así pues, se trata de ver esta idea de lo posible no como algo arbitrario, sino como algo ligado a la categoría de composibilidad, que es la categoría que nos permite mantener unidos el pensamiento fuerte y la irreductibilidad de la diferencia. El posmoderno en cambio no reconoce el concepto de composibilidad, ni conoce tampoco el concepto de coyuntura. Se limita a decir que todo es contingente, pero si todo es contingente, nada lo es. Hay que aislar la dimensión de lo contingente de su relevancia ontológica, que en mi opinión es prioritaria, pero que no quiere decir que la contingencia no determine cadenas de necesidad, ni quiere decir que la infinidad de los posibles no tenga

que ajustar cuentas con la composibilidad que es, en cambio, limitada. Seguramente tiene en común con el posmoderno una declinación de la Modernidad que mira con buenos ojos, al menos desde mi punto de vista, a Spinoza y a Leibniz y que no desprecia tampoco a Hume. Habría que reunir a estos autores. En realidad lo hizo Deleuze, amaba estos tres autores y los hacía cohabitar sin ningún problema y en una clave no posmoderna. El posmoderno es la relativización y el debilitamiento. Mi pensamiento hipermoderno, en cambio, es una potenciación y un aumento del coeficiente energético de los conceptos tanto de la filosofía como de la política.

NM: Y de la ciencia, porque si me permite la observación, *Kairós* mantiene un cierto parentesco con un texto de Derrida publicado en 1991 bajo el título *Donner le temps. La fausse monnaie...*

GM: Absolutamente, de hecho yo era amigo de Derrida, siempre lo he apreciado mucho, solo que encuentro importantes de la producción de Derrida únicamente dos fases: la que le llevó a escribir *De la gramatologie* y la última fase, de *Politiques de l'amitié* en adelante (*Force de loi, Donner le temps*, etc.). En todo esto sí hay algo en común.

NM: El caso es que en este texto se reclama un tipo de pensamiento que afirme su doble condición exuberante y deficitaria. Podríamos decir que lo que se demanda en el fondo es una recuperación de la dimensión “erótica” de la filosofía en sentido platónico o, según su propia propuesta, una filosofía sostenida en la tensión del *metaxú*, del *umheimlich* —al que también se refiere explícitamente Derrida— o incluso al “situarse de nuevo en la aporía” en los términos que encontramos en *Kairós*. En su caso concreto, sin embargo, es la ciencia posrelativista la que parece haber recogido el testigo de este tipo de reflexión, antaño reservada a la filosofía... ¿en qué lugar deja esto a la filosofía? Y la ciencia ¿puede efectivamente contentarse con ese réprobo sostenimiento en el preguntar?

GM: En realidad se trata del planteamiento antiheideggeriano que he mantenido desde siempre, en el sentido de que yo a Heidegger lo he leído desde joven, siempre en alemán y es un autor al que me tomo en serio, pero con el que no me he identificado nunca, a diferencia de Giorgio Agamben. Yo sostengo, como Foucault pero con otros argumentos, que entre Heidegger y Nietzsche hay un abismo y que Heidegger ha determinado una suerte de efecto, ¿cómo decir?, de narcotización de muchos jóvenes, al haber construido ese *continuum* entre Nietzsche y él. Heidegger habla de la ciencia que no piensa; Nietzsche no dijo nunca una tontería semejante. Nietzsche había dicho, hablando obviamente de la ciencia de su tiempo, que la ciencia es liberadora, nos libera de la idea de causa, de culpa... ¡es extraordinario! Y a Heidegger lo he visto siempre como aquel que no ha entendido que una parte de la agenda científica —no hablo de las aplicaciones tecnológicas, etc.— no hacía otra cosa que relevar, tomar el testigo de la filosofía en una serie de cuestiones, que abría el espacio-tiempo de Einstein. Este último, de hecho, dijo algo que es bellissimo para la filosofía cuando le dijo a una periodista que no entendía su planteamiento: “coja un pedazo de tela, coja un objeto y póngalo encima. Naturalmente el trozo de tela se pliega y este es el efecto tiempo, la curvatura de un espacio”. No puede darse cambio si no hay algo —y

aquí digo una cosa un poco abrumadora— que exista desde siempre. No hay nada que venga de la nada y vaya hacia la nada. Todo se pliega en el tiempo, el tiempo presente, en el que vivimos. Vivimos en un segmento de tiempo, solo podemos vivirlo así, pero nosotros estamos siempre, nosotros que éramos niños, todo está siempre. No es menos cierto que con un telescopio atómico podemos hacer una fotografía del big bang, que para nosotros no existe, que un día moriremos, que ya no estaremos... pero hemos estado siempre, sea como vivos o como muertos, solo que esta es una cosa inconcebible, decía Einstein. Con nuestra conciencia del tiempo cronológico no podemos concebirlo en absoluto, pero es así, estamos en el interior de una curvatura del espacio. En realidad ya lo había entrevistado Aristóteles en el libro cuarto de la *Física*, solo que lo veía desde un punto de vista euclidiano. Einstein en cambio lo ve desde un punto de vista absolutamente paradójico. ¿Dónde van las cosas que pasan? ¿Dónde va el pasado que pasa? Ha estado siempre, aquí, plegado. Obviamente es una metáfora, pero la única posible. Como decía Bohr a un periodista que vio en su casa una herradura y exclamó “¡Ah! ¿También usted?”, “Sí, parece que funciona también para los que no creen”. Primera cosa. Y segunda: durante una conferencia un loco se levanta y le dice a Bohr que quiere explicarle su visión del cosmos y cuando acaba, este último le contesta: “¿Sabe? Su visión del universo es demasiado poco descabellada para acercarse a la realidad”. Es bellísima esta respuesta.

En definitiva, el mundo subatómico, la teoría de la relatividad de Einstein, la mecánica cuántica, la demostración de la biología de que somos textos cifrados a partir del descubrimiento del ADN... son cosas que no pueden no cambiar nuestra idea del mundo, precisamente la imagen que la filosofía tenía por función proporcionar. Ahora bien, la filosofía continúa teniendo un papel importante aunque no como dicen los amigos filósofos analíticos para perfeccionar los conceptos. No, la filosofía tiene que continuar haciendo filosofía, de igual manera que la ciencia tiene que continuar haciendo ciencia. Es necesario, sin embargo, encontrar el punto de interfaz. No la idea de purificación de los conceptos metodológicos del *Wiener Kreis*, estas son cosas muy pesantes. Nosotros queremos interactuar con la ciencia pero manteniendo nuestra radical autonomía. Los científicos no quieren filósofos que les enseñen a ser científicos, porque se enfadan. Ni tampoco filósofos que imiten a los científicos, porque esto no les sirve de nada. A los buenos científicos les sirven filósofos que hagan de filósofos interactuando con la ciencia, diciendo “para vosotros, filósofos, ¿cuál es el *feedback*? ¿Cuál es la retroacción sobre vuestra conceptualización filosófica de aquello que nosotros hemos descubierto?”. Esto me parece fundamental.

NM: En el ámbito del pensamiento político usted ha acuñado la expresión “concepto post-leviatánico de la política” para condensar la decaída de la forma Estado y el tránsito hacia una nueva configuración del espacio político, en la línea de un orden supranacional. En primer lugar, de esta nueva era post-(nacio-)estatal se afirma que brindaría la posibilidad no solo de pensar otro futuro, sino también de pensar de una manera otra aquello que hasta ahora se ha dado en llamar pasado, e incluso de rentabilizar el potencial político y

filosófico de este momento anterior. ¿Podría concretar a qué momento se alude y a qué tipo de recuperación se refiere?

GM: Nosotros estamos descubriendo en el pasado una serie de alternativas que no habían sido visualizadas porque la narración de la historia se había dado de una cierta manera. Por ejemplo es lo que ha hecho el feminismo respecto a las mujeres, lo que han hecho los pueblos que eran llamados “pueblos sin historia” cuando en realidad sí la tenían, y lo que se ha hecho respecto a la narración histórica de Occidente. Nosotros vislumbramos en el pasado una serie de variantes, de posibilidades, de bifurcaciones, que han sido posibles vías alternativas y que emergen también del mismo acontecimiento de la Modernidad. Yo pienso que esta es la auténtica re-inversión del pasado, la que procede de la manera diferente en que nosotros hemos tomado conciencia de nuestro presente y del carácter contingente del modo como este presente se ha modelado.

NM: Por otro lado, el proceso hacia esta nueva configuración post-leviatánica será, según usted mismo ha apuntado en varias ocasiones, todo menos uniforme y unitario. Y eso en lo que respecta al declive del Estado, pero también en referencia a las dos lógicas aparentemente antitéticas que dirigen, como usted mismo señala, el proceso de globalización (la uniformización técnico-económica o tecno-financiera y la tendencia a la diáspora cultural-identitaria), así como en el nivel de la diáspora temporal en virtud de la cual individuos situados en el mismo espacio, lo habitan a menudo según tiempos diferentes. Así pues, ¿qué entidad o qué tipo de sujeto político está llamado en su opinión a sincronizar estos diferentes tempos y lógicas en aras de eso que, después de todo, se llama orden y como tal, es una realidad artificial, necesitada de un agente?

GM: Es cierto, no hay por ahora un sincronizador. Ya no es el Estado-Nacional, que siempre ha sido una ficción o según la bella definición de Benedict Anderson, una “comunidad imaginada”. No lo encontramos tampoco en instancias supranacionales porque han determinado pastiches, a menudo han creado ingobernabilidad antes que gobierno. No hay *global governance*, no existe, no hay un Estado mundial que ni es posible ni es deseable... ¡menos mal que no hay gobierno mundial! Estamos en una situación híbrida, en que ya no contamos con el orden inter-estado-nacional y aún no tenemos tampoco un nuevo orden capaz de operar al menos una sincronización. Encontramos, con todo, agregados, grandes espacios: el espacio del coloso asiático (India, China, Corea, Singapur, Taiwan, Japón...); por otro lado, el espacio norteamericano que comprende Estados Unidos, Canadá y México; el del Mercosur, que comprende realidades importantes como Brasil o Argentina, Venezuela, etc.; y después tenemos la realidad continental europea, que todavía no es un sujeto político. Parece en cierta medida un retorno a la *Grossraumpolitik*, a la política de los grandes espacios de los años 30. Parece en parte un retorno a esto, pero en realidad no lo es porque mientras que entonces lo que se confrontaban eran estrategias geopolíticas, ahora son estrategias geoeconómicas y por tanto cambia mucho el discurso. Desde este punto de vista tiene razón Giorgio Agamben cuando dice que hay un tránsito de la teología política a la teología económica. Estoy de acuerdo con él porque me mantengo de

acuerdo conmigo mismo, en tanto que ya en *Potere e secolarizzazione* se decía que el concepto de *oikonomia* era un concepto esencialmente teológico.

NM: ... también Serge Latouche se ha ocupado de esta cuestión.

GM: Sí, efectivamente. Aunque procedemos de trayectorias y lenguajes diferentes, Agamben, Latouche y yo tenemos en común el convencimiento de que hay que desmitificar la idea de economía como una substancia, como una dimensión propia. La economía no existe. Como intuyó Marx tan acertadamente, la economía no es otra cosa que el producto de una serie de dinámicas de relaciones sociales.

NM: Pero según usted ha reivindicado eso no vuelve obsoleta la noción de poder, pese a su naturaleza mutable en cuanto al centro estratégico, siempre dentro del ámbito financiero, desde el que se determinan las políticas de los diferentes gobiernos. Más bien se trata de un cierto retorno al momento de las “potestades indirectas” previo a la construcción de los estados modernos, pero con la diferencia de un espacio-tiempo cultural plural (mestizo) y complejo, la orfandad política de cuyas dinámicas de desarrollo, trae el riesgo de perversiones de la democracia. Esto le ha llevado, entre otras cosas, a lanzar una crítica contra la noción de “modernidad líquida” de Zygmunt Bauman, por entender que no da oportuna cuenta de las condensaciones de poder de las que de hecho emana esa liquidez (*sorgenti*). Sin embargo, ambos llegan a la conclusión de la necesidad de reflexionar en torno al hiato entre poder y política, ante la constatación de que la libertad política estaría hipotecada a causa de las presiones ejercidas por el capital. De hecho, ambos hablan de la necesidad de recuperar el espacio público como horizonte de sentido. En primer lugar, en lo que a Bauman se refiere, ¿hasta qué punto su desacuerdo no pasa de una mera desavenencia terminológica?

GM: No, soy contrario a la idea de “modernidad líquida”, que en mi opinión es una expresión muy cautivadora, pero que despista porque hace perder de vista al poder. Si es tan líquida, ¿cómo puede decir que aún hay poder? Rorty era más coherente, ya antes que Bauman decía que la realidad es fluida, relativa, mutable, contingente y, por tanto, coherentemente, que el poder es el fantasma de la ópera. Tendríamos que cogerlo y devolverlo tras los bastidores porque no sirve para nada, decía Rorty con coherencia. Si la Modernidad es líquida es porque el poder se sirve de flujos, se difunde, pero tiene agregados. Incluso la liquidez monetaria tiene una fuente. Bauman dice que la creación de dinero mediante dinero... sí, pero hay alguna persona, alguna autoridad, que decide crear liquidez monetaria mediante liquidez monetaria sin fundamento en la economía productiva. Hay siempre una fuente. Esta es mi objeción, sencillamente que me parece más coherente el viejo posmoderno *à la* Rorty que no él, porque si la Modernidad es tan líquida, entonces no se ve dónde identificar el poder, a menos que se trate de un fenómeno transeúnte. Pero el poder no es un fenómeno líquido; los centros estratégicos se desplazan, pero están. Una cosa es la dislocación constante de los centros de poder, que viene a ser el discurso de Foucault, y otra la liquidez. Claro que el poder se sirve de los flujos de comunicación; con solo pulsar un botón puedo invertir una ingente suma de dinero en

Shangai en tiempo real, pero el dedo que pulsa el botón es poder. El dinero corre, pero esto ya lo dijo Marx. Aquí de lo que se trata es de que una cosa es la dislocación constante, dinámica, de los centros de poder, que hace saltar por los aires todas las viejas identificaciones, y otra cosa es la idea de un imaginario y una realidad puramente líquidos.

NM: Pero más allá de la conceptualización de Bauman, en cuanto al problema del que ambos se ocupan, ¿cómo, una vez establecida esta fisura, es posible, desde la política, reconquistar el ejercicio de poder en detrimento de esas autoridades extrapolíticas?

GM: Es preciso hacer dos cosas. Por un lado hay que actualizar el análisis comparativo del capital global que es ahora un capital concentrado y difuso. No únicamente concentrado como pensaban sea liberales o liberales elitistas como Weber y Schumpeter, que marxistas más o menos revolucionarios como Hilferding, Lenin o Rosa Luxemburgo. El capital no tiene un destino de concentración, sino que es concentrado y difuso al mismo tiempo y por tanto muy ambivalente. Es un poder que se diferencia culturalmente; encontramos diferentes capitalismoes según el área. En definitiva, prima un análisis.

Y en segundo lugar, hay que invertir completamente la idea revolucionaria heredada de la Revolución francesa y más adelante de la china, según la cual primero se toma el poder y después se cambian los hombres. Primero se cambian los sujetos, después, una vez que se ha hecho una cura contra el poder, cada uno de nosotros, de nuestras comunidades, estaremos en situación de ejercerlo. El poder no se extingue, no se destruye. Un poder que creíamos haber destruido en el exterior, renace con mayor fuerza que antes, con sujetos mutados. Los sujetos cambian el poder, la lógica del poder permanece, porque los sujetos son para esta el producto. Por tanto la revolución cultural y espiritual tiene que venir de dentro de nosotros. Desde esta perspectiva estamos exactamente en la misma situación en la que estaba el cristianismo ante el Imperio romano. El comunismo lo imagino también como algo muy parecido al modo en el que el cristianismo venció frente al Imperio romano: erosionando los fundamentos de legitimidad de aquel poder desde las bases. El comunismo tiene que hacer exactamente lo mismo, erosionar las bases de legitimidad del poder, tal y como hicieron los primeros cristianos.

GM: Con todo, en sus trabajos plantea una propuesta a mayor escala, aquello que ha denominado “el proyecto político de la traducción”, con que tratan de evitarse tanto la patología de la lengua única, por continuar con la metáfora, como la de la irremediabilidad de cada lengua particular. ¿Pero no sugiere esto la ficción de dos interlocutores, sentados frente a frente, aunque sea con ánimo de enfrentarse y sin garantías de entenderse? Y si es así, ¿no soslaya el problema fundamental, que es precisamente el de reunir a estos interlocutores?

GM: El proyecto político de la traducción es la auténtica clave del universalismo de la diferencia, porque hay una clave de teoría política, de teoría del derecho, que para mí significa que el universalismo de la diferencia no es ni el modelo asimilacionista republicano, aquel del gran modelo francés y su Revolución, indiferenciado, según el cual so-

mos muchos ciudadanos independientemente del sentido de procedencia, de la historia; y el otro es el modelo multiculturalista del, digámoslo así, mosaico de teselas, pero separadas, que es el modelo de la *civitas*. Vosotros en España lo entendéis mejor que nadie. Es un modelo que funciona mal para Italia, que no funciona en absoluto para España, porque tenéis varias historias, varias lenguas, varias culturas nacionales, en el sentido de que Cataluña no es Padania. Cataluña existe, tiene una literatura, una historia, como Galicia... mientras que Padania, en cambio, no tiene una historia propia, es una entidad imaginaria, puramente geográfica, pero no una entidad cultural. Entre un véneto, un friulano y un piamontés que hablen cada uno su lengua correspondiente, no hay manera de entenderse. Hay cierto elemento de ficción, cierto. Por ejemplo, cuando estuve en Donosti pronuncié la primera parte de mi conferencia en euskera y una chica muy simpática vino a darme las gracias, pero diciéndome que la lengua en la que ella había crecido era el castellano porque el euskera no lo hablaba ni siquiera su bisabuela. Por tanto, aun con el absoluto respeto que me merecen Cataluña, Galicia, el País Vasco, hay un elemento de ficción, pero tienen una historia bien precisa, lenguas bien precisas, una literatura bien precisa.

Así pues, desde el punto de vista cultural, el paradigma de la traducción significa que no podemos pensar una idea de comunidad sin valorización de las diferencias y sin pensar que las diferencias no se encuentran únicamente entre un contexto cultural y otro, las diferencias están también dentro de uno mismo, pero también en las relaciones más íntimas, en el sentido de que también entre dos hermanos, entre un hermano y una hermana, entre dos amantes, es necesario traducirse. Expresiones que tienen, por decirlo así, la misma relevancia fonética, las mismas idénticas palabras, no quieren decir lo mismo para uno que para otro. Siempre es necesario traducirse. Todos nosotros nos servimos de ese ordinario esperanto que es el inglés, este inglés que nada tiene que ver con la lengua de Shakespeare. Pero tenemos que saber que la comunidad humana está en situación de decirse algo profundo solo si entra dentro de una idea de traducción enfática. Tenemos que saber que no se da traducción sin un margen de intraducible, pero este margen ¿es el que hay entre catalanoparlantes y castellanoparlantes? ¿Entre españoles e italianos? ¿Entre italianos y alemanes? ¿Entre italianos y franceses? ¿O el margen de intraducibilidad que hay entre dos personas que han vivido siempre juntas? Esta es la otra parte de la contingencia. La contingencia significa esta pluralidad irreductible, esta diferencia irreductible que encontramos en toda situación, ya sean situaciones de la política o las de la propia metafísica.

NM: Y sin embargo, después de todo, esto no invalida continuar hablando de esta u otra identidad y no solo en un plano teórico (proliferan las biografías y autobiografías, se aprueban leyes con el pretexto de proteger identidades amenazadas, etc.). ¿Cómo se explica esto desde la perspectiva del universalismo de la diferencia?

GM: Sí pero la identidad entendida en clave esencialista es una pura locura, una patología. La identidad es ella misma contingente. No se trata de que no tengamos identidad. Nuestra identidad es biográfica; la individual pero también

la de Cataluña, la de Italia, la de Holanda. Son todas ellas contingentes, fruto de una serie de cruces y entrelazamientos. No existe una identidad estable, acabada. La identidad biográfica significa que está *work in progress*. La identidad es siempre conflictual, esto es, no es únicamente un *multiple self* como dicen los filósofos analíticos. Yo comparto esta traza de la filosofía analítica, pero es también conflictual. La identidad es siempre un viaje y aquí tenía razón Löwith, por volver al inicio. La civilización, la cultura, no es un lugar, es un viaje. Toda identidad es viajante. A este respecto es fundamental el giro espacial, pero un giro espacial de tipo no-euclidiano, en el sentido de saber que la tierra en que estoy no me pertenece, estoy en ella inestablemente. No soy dueño de la tierra en que habito, la casa donde vivo no es la casa de la cual soy señor, por la simple razón de que la tierra es propiedad del Altísimo. Y esto es bellissimo, un concepto religioso pero muy laico.

NM: Ya para finalizar, el nombre de Giacomo Marramao es a menudo asociado en el contexto de los lectores españoles al motivo de la secularización, en virtud del éxito de las traducciones de *Potere e secolarizzazione* o de *Cielo e terra*. ¿Cree que aún hoy tiene vigencia continuar reflexionando sobre la secularización? ¿Qué rentabilidad se puede extraer de las controversias entre Schmitt, Löwith y Blumenberg?

GM: Pienso que hoy tiene plena vigencia el nexo que yo proponía en *Passaggio a Occidente*, a saber, el nexo entre secularización y globalización. ¿Qué sucede cuando el proceso de secularización atropella civilizaciones en distintas áreas de Occidente? Sucede una cosa que los estudios poscoloniales han puesto muy bien de relieve: puede haber una secularización sin desencantamiento del mundo. Es una idea bellissima. Hay relaciones secularizadas, pero ciertos aspectos de encantamiento permanecen. Por ejemplo en la India, el propio Brasil en parte... Hoy reflexionamos que este desencantamiento del mundo concernía únicamente a algunas zonas de Occidente, pero hay zonas rurales en Europa, en los mismos Estados Unidos, donde no hay desencantamiento. Weber tiene razón cuando dice que el profetismo hebreo es la primera forma de desencantamiento porque tiende a eliminar cualquier intermediario entre nosotros, nuestra vida y Dios. ¿Pero esto vale para cuántas realidades del mismo Occidente? ¿Valía para los campesinos bávaros? ¿Valía para los campesinos sicilianos? ¿Valía para los campesinos franceses del *Midi*? Es un problema sobre el que hay que reflexionar.

