

En trànsit

Giacomo

“Hem de reconstruir
l’universal a partir de
la diferència”

Marramao

Entrevista **Daniel Gamper**

Fotos **Pere Virgili**



Amb motiu de la publicació de *La pasión del presente*, l'editorial Gedisa va convidar Giacomo Marramao (1946), catedràtic de Filosofia a la Università degli studi Roma Tre, a impartir dues conferències. Autor d'una sòlida obra traduïda a diversos idiomes, format en les universitats de Florència i Frankfurt, Marramao s'esforça a mantenir la connexió entre la filosofia i l'actualitat, sense cedir a les exigències del present ni redundar en una disciplina acadèmica, massa acadèmica. Tot seguit transcrivim l'entrevista que ens va concedir a la Universitat Autònoma de Barcelona al principi de maig de 2011.

El seu últim llibre publicat en espanyol es titula *La pasión del presente*. En què consisteix aquesta passió? Com ha de reaccionar el filòsof o l'intel·lectual davant del present?

La passió té un doble significat. D'una banda, la passió que sentim pel nostre temps, i que, per tant, és una cosa moderna. Amb la filosofia moderna, el temps històric va passar a ser objecte de reflexió.



Ho trobem a partir de Hegel, però també als escrits històrics de Kant. L'objecte de la filosofia ja no és solament l'anàlisi de les proposicions veritables i falses, sinó que es tracta de dir alguna cosa sobre les constel·lacions de l'època. Recordem aquí la sentència de Hegel, que va dir que la lectura matutina dels diaris és la pregària de l'home modern. És a dir, s'hi emfatitza l'actualitat, però no en el sentit de l'ontologia del present proposada per Michel Foucault. Aprecio molt el seu pensament, però, a parer meu, el debat filosòfic actual l'utilitza de manera apologetica i acrítica, especialment pel que fa a l'ús del terme biopoder. En el cas de Foucault, hi ha una confusió entre present i actualitat.

Per a mi, el present té sempre un plec, una implicació inactual, *unzeitgemäß*. Hi ha un estrat superficial, l'actualitat, allò que s'esdevé avui, i un altre que és l'estructura conceptual, allò que realment s'esdevé, allò que realment és decisiu del present. Per aprehendre veritablement allò que s'esdevé, cal intentar dur el present al concepte, com diu Hegel. La meua diferència amb ell, com dic al pròleg, és que avui dia no és possible un sistema del present. Això no impedeix, no obstant, que calgui anar cap a una reconstrucció de l'estructura del present. El moment reconstructiu és fonamental per superar l'èmfasi postmodern en el fragment.

Quina alternativa proposa al fragment postmodern?

En el meu llibre, i en tot el meu pensament, m'oposo al postmodern, i ho substitueixo per la idea de la modernitat-món. El problema veritable s'esdevé quan la modernitat supera els confins del seu lloc d'origen, és a dir, Europa i Occident, quan es converteix en un fenomen de modernitat múltiple: modernitat xinesa, modernitat índia, modernitat brasilera, i, ben aviat, modernitat àrab. Hi ha diverses formes de modernitat, fet que resultaria incomprensible per a Hegel, ja que per a ell no es tractava d'un fenomen múltiple, sinó monològic: la raó occidental, quan s'expandeix, supera i manté en ella totes les fases precedents.

D'altra banda, el nostre present és global, la qual cosa no és el mateix que dir que és universal. I més encara, la globalització contemporània, el capital global, té un caràcter desuniversalitzant i, per tant, molt perillós. Això es manifesta en una categoria que copio de l'analista xilè postfreudià Ignacio Matte Blanc, en concret, el que proposa al seu magnífic llibre *The Unconscious as Infinite Sets: An Essay in Bi-Logic*¹. Em refereixo al concepte de bi-lògica, aplicat a la meua anàlisi de la globalització. Allò implícit en el meu ús d'aquesta categoria és que el nostre present es caracteritza per una estructura patològica. És una posició semblant a la del meu amic Slavoj Žižek, però que jo declino de manera diversa. Es tracta de destacar l'estatut paradoxal de la normalitat quotidiana, que es manifesta en la doble cara del global.

D'una banda, un fenomen de compressió espai-temps provocada per un mercat global que empra les tecnologies postdigitals. Aquesta globalització, com diu Amartya Sen, no és ni la primera ni l'última de les globalitzacions de la història. Ja en el període 1870-1880, i també el 1914, en la famosa època de l'imperialisme, el mercat era més global que avui. El problema és que actualment el mercat és essencialment financer, i permet la transferència de capitals d'una banda a l'altra del planeta en temps real, la qual cosa causa una inestabilitat contínua. El món està unificat des del punt de vista del mercat i de les tecnologies de la comunicació i de la deslocalització del poder.

“El llenguatge de la política s’ha convertit en un llenguatge arqueològic sense cap relació amb l’experiència. La política ha de tornar a ser un horitzó de sentit de l’acció individual i col·lectiva”.

De l’altra, i aquí rau l’altra cara de la globalització que determina la patologia, no hi ha una unificació de la humanitat, sinó, més aviat, una separació. S’esdevé un moviment de diàspora de la identitat que no es pot explicar per una lògica de determinació material, sinó que té a veure amb els processos simbòlics de constitució de la identitat.

Quina és la relació entre les dues cares del fet global?

Aquesta diàspora identitària comporta una afirmació gairebé essencialista de les identitats. Hi ha identitats de tres tipus: locals, religioses i etnoculturals. Són tres dimensions diferents, però que cohabituen en el nostre present i que compliquen les dimensions del conflicte. Aquestes identitats es presenten com a blocs substancials, i es deuen a un fenomen: quan comprimeix i homologa el món, la globalització reprimeix el problema de la identitat, és a dir, prescindeix de les identitats i pensa que el món es pot uniformitzar; però les identitats reprimides tornen a aparèixer en escena de manera reificada.

És un mecanisme semblant al que va destacar Edward Said amb el fenomen de l’orientalisme: tractem l’altre com a massa indiferenciada i aquest altre es presenta al seu torn com un bloc únic. Per exemple, existeixen els valors asiàtics, i els mateixos asiàtics poden acceptar-los per presentar-se, però aquests valors no són reals, perquè entre un coreà i un xinès, per dir-ho així, les diferències són enormes. Tanmateix, ells també es reconeixen en aquests valors. Quan es reprimeixen les diferències incloses en les identitats, tornen de forma reificada. Hi ha un nexa entre la repressió (la *Verdrängung* freudiana) i la reificació (*Verdinglichung*). No podem atacar el fonamentalisme si no entenem abans que és el fill d’una lògica de la indiferència que nega el problema simbòlic de les identitats i que s’esdevé sobre la base d’una lògica d’identitat que s’atribueix únicament a l’anonimat del sistema. Aquí s’evidencia la meua formació frankfurtiana, allò que Adorno anomenava la lògica de les identitats, però, en canvi, jo no ho interpreto en termes de negativitat, sinó que hem de reconstruir allò universal a partir de la diferència. Què és allò que determina l’estructura patogenètica de la biològica? Hi ha un buit simbòlic de la política. Amb la fi dels blocs ideològics, a finals segle XX, es va crear un buit simbòlic de la política, la qual cosa ha suposat un tancament del futur, un aixafament del temps que ha fet desaparèixer el passat i el futur. Com deia el meu amic i mestre Koselleck, el futur s’ha convertit en *vergangenenes Zukunft*, futur passat.

En aquest context, llegeixo en el seu llibre que parla de les passions tristes. A què es refereix?

Hem entrat en l’època de les passions tristes, que és el títol d’un llibre de Miguel Benasayag i Gérard Schmitz, i que fa seva una bellíssima expressió de Spinoza. Les passions tristes són les que s’imposen

quan no hi ha perspectives de futur. Per a Spinoza, les passions tristes són la por i l’esperança. Com es pot sortir de les passions tristes? Cal resimbolitzar la política i afrontar novament el tema de la identitat, amb un doble moviment. La identitat és un fenomen múltiple, que es construeix biogràficament, bé sigui com a biografia intel·lectual, bé com biografia col·lectiva. La identitat biogràfica és contingent, no té relació amb un origen, com pretén el fonamentalisme, sinó que va més enllà de l’origen. Cal entendre-la com un viatge: relacional, dinàmica, inclusiva, i sempre lligada al fet que la pròpia història és irrepètible. Aquest és el doble moviment: no és substancial, però al mateix temps l’element biogràfic esdevé irrepètible i essencial. Això significa que hem d’individualitzar un model de l’universal, entès com un universalisme de la identitat. No és un model postmodern ni modern. La diferència és el criteri de construcció de l’universal. Això significa que em poso a l’interior d’una perspectiva que no és deconstructiva, sinó reconstructiva, perquè el poder és deconstructivista, i ha assimilat i metabolitzat la tècnica de la deconstrucció, en la mesura que desmunta les identitats.

A propòsit de la identitat, quin paper hi juga en la política global?

Abans que Sen publicués el seu llibre *Identidad y violencia, a Pasaje a Occidente*³ jo ja afrontava el tema del conflicte identitàri i dels fonamentalismes, i que explico com a moviments obsessionats amb la identitat. L’obsessió per la identitat veu aquesta com una dada i no com un progrés. Això es deu a una repressió del tema de la identitat per part del capital global, i també a una ideologia occidental, eminentment nord-americana, que considera, com Fukuyama, que el mercat global és condició suficient per dur a terme una unitat del gènere humà i per acabar amb la història entesa en termes dels grans conflictes entre identitats diferents. La de Fukuyama és una caricatura de la tesi hegeliana de la fi de la història. És cert que la història que continua en el món globalitzat és diferent de l’anterior; per aquest motiu, en part, Fukuyama té raó. La història ja no s’esdevé al fil dels conflictes que caracteritzaven la modernitat, però això no vol dir que l’economia i el mercat de la modernitat-món puguin desenvolupar la tasca de crear identitat.

Hem de repensar la tesi dels grans teòrics liberals, com Weber o Schumpeter, i també dels marxistes, com Lenin o Rosa Luxemburg, segons els quals l’extensió de l’economia implica una uniformització del planeta. Avui veiem que s’esdevé una altra cosa, en concret, que el capital entès com una forma de producció fundada en la mercaderia no té eficàcia simbòlica.

A què es refereix en concret?

El mercat no produeix societat. La societat és una dimensió que no es pot reconduir als processos de socialització del mercat. Hi he d’a-

feigir que Marx, en contra dels marxistes que ja existien en la seva vida, havia entès que el concepte de relacions socials de producció com a concepte sintètic era un parany, feia la impressió que era un *passepertout*, com si amb aquest concepte es pogués explicar tot. És com si la sociabilitat d'un individu es trobés ja a l'ADN. Marx estudia l'antropologia i l'etnologia, i comença a dubtar sobre la linealitat entre relacions de producció i formació social. Aquests dubtes es troben en una carta en la qual diu que probablement la manera en què s'afirmarà el capitalisme a Rússia no serà comparable a l'occidental. En d'altres textos, quan parla de la família, diu que, segons una determinació mecànica del materialisme històric, la família hauria de desaparèixer, però no és així. La manera de producció capitalista és camaleònica, s'adapta als contextos socioculturals preexistents.

En els seus apunts privats, Marx qüestionava el marxisme rígid, en concret l'afirmació de liberals i marxistes segons la qual la Xina podia esdevenir capitalista sense canviar la seva mentalitat i costums. En canvi, el que veiem és que el capitalisme s'hi ha afirmat sense abandonar el confucianisme, i que ha atorgat valor als seus elements tradicionals, és a dir, no ha caigut en la mentalitat individualista i competitiva del capitalisme occidental, sinó que hi ha mantingut el model familiar i paternalista, en el qual l'individu compta menys que la família, i on el municipi i l'Estat són vistos com a famílies ampliades. En una societat hiperproductiva com la xinesa, aquest model funciona millor que el competitiu i individualista, que per a Marx constituïa la precondició antropològica i cultural del capitalisme occidental. Així, tenim un paisatge de l'economia de la modernitat-món que exigeix una nova anàlisi, per superar les llacunes en l'obra de Marx i introduir-hi la dimensió d'allò simbòlic, a partir de la intuïció que el simbolisme social no domina el mercat. El mercat és un instrument perquè progressi la vida i la producció material de la societat, però el simbolisme de la societat no pot ser mercantil. Ens trobem en un món unificat i alhora diferenciat.

Fa anys que ha dedicat part de la seva investigació a la secularització, interpretada com un fenomen ambivalent.

Al començament era un concepte del dret canònic, després va passar a ser un concepte juridicopolític, a la Pau de Westfàlia, quan els estats laics es van apropiat dels béns de l'església. A l'obra de Karl Löwith, hi apareix com un concepte de filosofia de la història. La secularització de l'*éschaton* hebraicocristiana introdueix un element de trencament de la visió clàssica del temps. Una humanitat que viatja del passat cap al futur, per acabar amb la visió cíclica. Només es creua el Mar Roig una vegada. Qualsevol cosa que passa, com aquesta mateixa conversa, en aquests mateixos termes, només s'esdevé un cop, per sempre. Ara, i per sempre. Tot esdeveniment es verifica en aquest instant per sempre, com diria Benjamin. Entre l'instant i l'eternitat hi ha una relació biunívoca.

Aquest és el miracle del món i de la vida, que les coses s'esdevenen una sola vegada. La secularització com a procés, fenomen que reprèn ara Agamben a *El reino y la gloria*, i que ja havia descrit jo a *Poder y secularización*⁴, és a dir, que la secularització no coincideix amb una desacralització, sinó que pot produir noves coses sagrades, dislocacions del sacre, que actualitzen el problema del compliment de l'impuls secularitzador. Totes les formes de fetixisme que regnen en el capitalisme global no són altra cosa que desplaçaments del sacre. No és només el desplaçament d'allò sagrat sobre el qual han parlat els crítics del totalitarisme, a saber, l'home que es fa Déu, amb l'atribució a l'home de totes les prerrogatives que formaven part de la divini-

tat. Hi ha una famosa frase d'Hugo von Hofmannsthal que diu que no hi ha res sacre que sigui purament espiritual. No és estrany que en la tradició hebraica no existeixi allò sacre, sinó allò espiritual. D'aquí ve aquesta ambivalència de la secularització. Per això hem de comprendre on és possible parlar de desencantament i on cal retrobar el camí d'un reencantament, una cosa que proposo de manera explícitament provocativa.

No resulta paradoxal proposar avui un reencantament?

En l'època de la política ideològica, jo era partidari de la passió weberiana de l'*Entzauberung*, del desencantament. En contra de les polítiques ideològiques i totalitzants, semblava un bon remei. Però avui, amb la caiguda de les ideologies que és la caiguda del futur, insistir en el desencantament significa d'alguna manera fer-se còmplice del cinisme polític dominant, de la *Realpolitik*, una política en la qual allò possible no és ni tan sols el que sostenia Weber, per a qui el gran home polític és aquell que sap que allò possible només es pot assolir si s'aspira sempre a allò impossible. Allò possible és un derivat d'allò impossible. Perquè s'esdevingui allò possible ha d'estar en tensió cap a allò impossible. Avui veiem que la política és entròpica, implorativa. Entròpica, perquè delimita *ex ante* allò possible, sense la tensió cap a allò impossible. El desencantament entès d'aquesta manera, sense la tensió de Weber, significa cinisme. N'hi ha prou d'observar el llenguatge de la política avui, amb alguna excepció, com la de Barack Obama, que ha retrobat paraules significatives, encara que solament siguin paraules. Per als joves, però també per a mi, per a vostè mateix, el llenguatge de la política sembla un llenguatge arqueològic que no té res a veure amb l'experiència.

Per això, penso que hem de posar en l'ordre del dia un reencantament de la política que no pot recaure en els termes del mite. Un reencantament l'altra cara del qual és la desmitificació de la política. Això significa que la política ha de tornar a ser un horitzó de sentit de l'acció individual i col·lectiva. Ha de tornar a ser un espai capaç d'establir una relació intergeneracional. Jo em vaig formar en la segona meitat de la dècada dels seixanta, i vaig participar en les revoltes estudiantils del 68. El conflicte era una forma de relació amb els nostres pares. Ara, entre les generacions impera la indiferència. Quan hi ha un buit entre les generacions, la política deixa d'existir en el sentit de la pràctica política. El que s'esdevé és exclusivament una administració d'allò existent, només la lògica del domini i del poder, de l'interès immediat, només el neopopulisme mediàtic del qual nosaltres a Itàlia som una trista avantguarda global que emplena el buit d'allò simbòlic amb el règim d'allò imaginari, on la felicitat és substituïda pel plaer quotidià. Aquest és el problema. Reencantar la política significa tornar un horitzó de sentit a l'acció i restablir una relació entre les generacions, encara que sigui conflictiva. **M**

Notes

- 1 Ignacio Matte Blanco, *The Unconscious as Infinite Sets: An Essay in Bi-Logic*, Karnac Books, Londres, 1998.
- 2 Miguel Benasayag & Gérard Schmit, *Les passions tristes. Souffrance psychique et crise sociale*, Editions La découverte, 2003.
- 3 Amartya Sen, *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, Katz, 2007; Giacomo Marramao, *Paisaje a Occidente. Filosofía y globalización*, Katz, 2007.
- 4 Giorgio Agamben, *El reino y la gloria*, Pre-Textos, 2008; Giacomo Marramao, *Poder y secularización*, Peninsula, 1989.