

Giacomo Marramao, *Diálogos*, Edición a cargo de Francesc Arroyo, Barcelona, Gedisa, 2017, 109 pp.

*Gustavo Leyva Martínez**

En este libro se recogen una serie de diálogos sostenidos entre el filósofo italiano Giacomo Marramao y el periodista catalán Francesc Arroyo que nos ofrecen no sólo una imagen precisa del pensamiento del filósofo italiano, sino también un vasto fresco de la historia de la filosofía y de las tensiones políticas y culturales que recorren al pensamiento italiano en particular y europeo en general en la segunda mitad del siglo xx y en lo que va del XXI. En efecto, como ya se recuerda al inicio de estos diálogos, Marramao (1946) pertenece a una generación de filósofos italianos formada en los años sesenta a la que pertenecen Domenico Losurdo (1941), Giorgio Agamben (1942), Pier Aldo Rovatti (1942) y Massimo Cacciari (1944), entre otros. Esta generación se desarrolló bajo el impacto producido por acontecimientos políticos como el Informe Krushov, el inicio del conflicto chino-soviético, la Revolución cubana, la gue-

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Tubinga, Alemania. Profesor investigador de tiempo completo en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Correo electrónico: g.leyvm@gmail.com.

rra de Vietnam, los movimientos por los derechos civiles en Estados Unidos y las movilizaciones estudiantiles de los sesenta dentro y fuera de Europa. Filosóficamente, esta generación se formó bajo la influencia de la fenomenología —especialmente bajo la forma que ella adquiere en el pensamiento de Martin Heidegger— y en un contexto filosófico dominado en buena medida por el influjo del marxismo, sea en la forma que éste asumía en Jean-Paul Sartre y Louis Althusser en Francia, sea por la vía abierta por la llamada Escuela de Frankfurt en Alemania y, por supuesto, en el caso de Italia, por la disputa en torno al legado intelectual y político de Antonio Gramsci.

El itinerario filosófico de Marramao se presenta, ya desde sus inicios y como él mismo lo reconoce, atravesado por dos líneas de tensión: la primera de ellas vinculada a la exigencia de una aproximación a la forma y estructura de la historia que la pensara tanto en el eje de la *continuidad* como en el de la *ruptura*, esto es, la historia como *proceso*, por un lado, y la historia como *evento*, por el otro. La segunda de estas líneas de tensión remite a una interrogación en torno a la dinámica material y simbólica de constitución del sujeto (p. 22). El contacto con la filosofía alemana en el marco de una estancia académica en la Universidad de Frankfurt en los años sesenta abrió a Marramao una perspectiva que le permitió redefinir y, a la vez, ampliar el horizonte de su reflexión. Ese contacto abarcó a la teoría crítica —especialmente a través de Oskar Negt, Hans-Jürgen Krahl y, posteriormente, Jürgen Habermas y Axel Honneth— lo mismo que a la hermenéutica —Hans-Georg Gadamer, Reinhart Koselleck y Rüdiger Bubner. Especialmente el contacto con la Escuela de Frankfurt condujo a Marramao a interrogarse por las aportaciones teórico-económicas y teórico-políticas de autores como Friedrich Pollock, Henryk Großmann, Otto Kirchheimer y Franz Neumann, que cristalizarían en una serie de artículos que culminaron en dos libros de mayor formato: *Austromarxismo* de 1977, y *Lo político y las transformaciones* de 1979 (traducción al español en Siglo XXI Editores en 1982).

El desafío que se le presentaba a Marramao era el de evaluar el potencial analítico y crítico del instrumental conceptual marxista para comprender las transformaciones en las relaciones entre economía y política, entre capitalismo organizado y democracia, en el período de

entreguerras. Es en ese momento que Marramao inicia un productivo diálogo con las obras de Max Weber, Joseph Schumpeter, Hans Kelsen y Carl Schmitt, un pensador hasta ese momento poco tratado en los debates de izquierda y a quien Marramao dedicara en 1977-1978 el primer curso que tuvo lugar en una universidad italiana sobre el autor de *El concepto de lo político* después de la Segunda Guerra Mundial (p. 28). De especial importancia fue en este sentido el modo en que Marramao recogió una herencia común tanto a Kelsen como al austromarxismo y al Ernst Cassirer de *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), a saber: la desustancialización de nociones como Estado, soberanía, poder y pueblo y su reinterpretación en términos “relacionales” y “funcionales” (pp. 32-33). Es en ese momento que tiene lugar también la recepción de Michel Foucault y Giles Deleuze al igual que la continuación del diálogo, aún más intenso, con el ya mencionado Carl Schmitt. Ello condujo a Marramao a una comprensión de lo político vinculada a la dimensión del conflicto y enlazada con el despliegue de una nueva época de dominación de la técnica. De este modo, lo político pasa a ser comprendido en el interior de una profunda transformación en dirección de un “orden post-hobbesiano” —y en este punto Marramao retoma la denominación del politólogo norteamericano Philippe Schmitter— tal y como se analizará en *L'ordine disincantato* (1985) y *Dopo il Leviatano* (1995).

Hacia el inicio de los años ochenta la trayectoria filosófica de Marramao se fue desplazando paulatinamente desde el análisis de los procesos que condujeron a la crisis del gran andamiaje del moderno Leviatán en el marco de la filosofía política hacia una reflexión en “onda larga” que apuntaba a la reconstrucción genealógica de los presupuestos del racionalismo occidental expresada en su libro *Poder y secularización* de 1983, y traducido al español en 1989 (pp. 36 y ss.). Es a partir de ahí que el problema filosófico del tiempo y su relación con el poder comienzan a desempeñar un papel central en su reflexión. La genealogía del poder se reconstruye ahora a partir de la fractura producida en el pensamiento occidental por la irrupción del tiempo lineal de matriz judeocristiana. El proyecto es ahora el de una reconstrucción de las diversas etapas por las que ha pasado el racionalismo occidental desde la perspectiva de las transformaciones que ha sufrido la intuición y la experiencia del tiempo.

Este proyecto se despliega en varios registros disciplinares que abarcan a la filosofía y al arte lo mismo que a la ciencia y a la literatura. Testimonio de ello son *Minima temporalia. Tiempo, espacio, experiencia* (1990, traducción española por la Editorial Gedisa en 2009) y *Kairós. Apología del tiempo oportuno* (1992, edición española por la Editorial Gedisa en 2008). En estos libros se nos ofrece una genealogía del racionalismo y la modernidad occidentales en el marco de un análisis de la secularización del espacio, de la experiencia y sobre todo del tiempo, como uno de los pilares centrales de este proceso. En estas obras Marramao pone en marcha un “desplazamiento lateral” de las perspectivas adoptadas en las investigaciones genealógicas sobre la secularización en el marco de una discusión —y crítica— de las concepciones de Bergson y Heidegger que postulan una forma pura, auténtica y originaria de acceso al tiempo que no pasa por su representación espacial (pp. 41-42). Marramao sostiene, por el contrario, la indisolubilidad del nexo tiempo-espacio y, remitiéndose a la física post-relativista contemporánea, comprende la estructura del tiempo de una forma aporética e impura, para delinear así los contornos de lo que él llama “una ontología postmetafísica del ‘desarraigo’ y de la ‘diferencia’” (p. 42).

Es en este amplio horizonte que se aborda en el libro que ahora presentamos una serie de temas y problemas centrales para la filosofía y la política contemporáneas. Entre ellos me referiré solamente a tres que considero centrales en el debate contemporáneo.

El primero de los temas tiene que ver con el origen de la filosofía, del *logos* en general, y su doble relación tanto con la mitología (*mythos*) como con la política (*polis*). Para ello Marramao propone comprender el surgimiento de la filosofía en el marco de lo que Weber denominara el despliegue del “racionalismo occidental” en tres ciudades-símbolo, a saber: Atenas (el nacimiento de la filosofía como una interrogación sobre el mundo natural y social), Jerusalén (el profetismo judío y su relación con la invención de la historia como un proceso unitario orientado hacia una dirección en el futuro y que comprendería desde la creación hasta el fin del mundo) y Roma (la construcción del *ius*, de un derecho racional y universalmente válido). A esta tríada Marramao propone agregar Alejandría y su Biblioteca como símbolo de la acumulación espacial del saber producido a lo largo del tiempo (pp. 54-55). La filosofía, sin

embargo, parece querer decir Marramao, mantiene siempre una referencia mítica, no cesa de remitir de modo incesante y en diversos planos al mito, pues, al igual que éste, aquélla parece animada por la convicción de que las cosas tienen un sentido. Al mismo tiempo, recuerda Marramao remitiendo aquí al *Fedro* (*Fedro*, 230 c y d), la filosofía se halla remitida también desde su inicio a las calles y a las plazas de la ciudad, a la *polis*, ha sido un producto urbano vinculado a la ciudad, a la vida en el interior de la ciudad, a la vida en cuanto *bios*, comprendido éste no como un proceso biológico, sino más bien como *acción* y, al mismo tiempo, como un camino en el interior de un espacio público en el que esa acción puede ser mantenida y reforzada adentro de un proyecto colectivo compartido en común. Es por ello que, dirá Marramao, lo siguiente:

Ambas, filosofía y política, son contemporáneas. El término “política” como adjetivo sustantivado. Porque antes “política” era un adjetivo, era *tá politiká* (*tá Πολιτικά*). Las cosas que tenían referencia con la ciudad, con la polis. Eso es así en Platón y en Aristóteles ...y empieza con Sócrates. Aparece la dimensión política como la dimensión de la experiencia relacionada con la *polis* (*πόλις*). Filosofía y política son pues coetáneas, tienen un nacimiento común. Creo que es un hecho muy importante, que señala una de-cisión, es decir —según la etimología latina, *de-caedere*—, un corte, una ruptura con la visión “sapiencial” precedente del Inicio o del Origen (p. 64).

Ello vincula a su vez tanto a la filosofía como a la política al diálogo en el interior de la *polis*, a un diálogo que es posición y oposición en el orden del *logos*, de las palabras, que es, pues, en el sentido primigenio de este término, *dialéctica* que, en cuanto tal, se halla siempre vinculada siempre a la *stasis* (*στάσις*), al conflicto y a la guerra en el orden de las palabras tal y como dicha guerra se expresa en la deliberación y debate públicos que constituyen a la democracia (pp. 66-69).

El segundo de los temas tiene que ver con un problema tratado en estos diálogos sobre el trasfondo político de la caída del Muro de Berlín (1989) y de los ataques a las Torres Gemelas del 2001 y remite a lo que Marramao llama el “universalismo de la diferencia” que analiza en

Pasaje a Occidente de 2003 y en *La pasión del presente* de 2008). Con ello Marramao desarrolla una crítica radical de las nociones sustanciales y “cosificadas” del sí-mismo, animado por la idea de que toda identidad —sea ésta de naturaleza personal o colectiva, cultural o religiosa— es siempre de naturaleza dinámico-procesual, y a la vez relacional y anti-nómica, tal y como, recuerda el propio Marramao, lo había afirmado ya Deleuze al referirse a la presencia de una “síntesis disyuntiva” (pp. 43-44 y 47 y ss.). Este “universalismo de la diferencia” se presenta como una alternativa ante la dicotomía irresoluble entre el modelo asimilacionista republicano, típicamente francés y ciego a las diferencias de sexo, religión, cultura y lengua, por un lado, y el modelo multiculturalista de corte británico donde conviven en apariencia diversos grupos culturales al modo de diversas ínsulas sin comunicación entre sí, por el otro. El “universalismo de la diferencia” por el que Marramao aboga se vinculará más bien al modelo de la *civitas* romana y abogará por un modelo de integración basado en la idea de una ley y una Constitución de carácter universal, pero con una idea de comunidad pluricultural (pp. 74-75). Se trata de un universalismo construido a partir de la diversidad de las historias y narraciones, especialmente de las de los oprimidos, como lo señala Marramao remitiendo a Walter Benjamin (p. 80).

El tercer y último de los temas se encuentra estrechamente relacionado con el anterior y tiene que ver con la coexistencia entre las diversas religiones —especialmente entre las grandes religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo— y con la tolerancia. En este punto Marramao señala en forma inequívoca que los monoteísmos no son religiones de la paz, sino de la guerra, y recuerda a este respecto el modo en que ya el propio Jeshua (no Jesús) de Nazaret decía: “No penséis que he venido a traer la paz a la Tierra. No he venido a traer paz, sino espada” (*Evangelio según San Mateo*, 10.34-36). Las religiones monoteístas son religiones que además se adjudican a sí mismas la posesión de la verdad y exigen por ello a quienes no la comparten su previa *conversión*. Se trata, pues, de religiones de conversión (pp. 82 y ss.) cuyos conflictos y guerras plantean la necesidad de una *segunda secularización*, de una *secularización de secularización* capaz de poner fin a los conflictos y guerras entre religiones, toda vez que la primera secularización ha sido incapaz de alcanzar ese propósito.

Quizá los tres temas anteriormente señalados puedan ser resueltos en el cruce entre esas dos dimensiones de la política que Marramao distingue, a saber: la política como *praxis* y *proceso* en el sentido en que lo han analizado Aristóteles o Hannah Arendt, por un lado, y la política como *acontecimiento* en el modo en que la comprendieron Maquiavelo, Carl Schmitt y Walter Benjamin, por el otro (pp. 94-96), sin perder de vista jamás la reflexión sobre nuestro ser y estar en el mundo, sobre esa plenitud de la experiencia a la que se suele llamar felicidad, acaso la pregunta central de la filosofía, previa incluso a toda interrogación sobre la política y lo político y condición de posibilidad de ella (p. 108).

Alberto Trejo Amezcua y Gilda Waldman Mitnick (coord.), ***Pasaporte sellado. Cruzando las fronteras entre ciencias sociales y literatura***, Ciudad de México, UAM-Xochimilco, 2018, 340 pp.

Reyna Carretero Rangel*

Pasaporte sellado conjunta una serie de trabajos coordinados acertadamente por Gilda Waldman que muestran sugerentes aproximaciones a lo que podemos considerar una revisión teórica sobre la naturaleza y alcances de las ciencias sociales, donde queda reivindicada la fuerza y el valor de la narrativa para potenciar la activación de las fibras más sensibles, las que conduelen, estimulan y motivan el posicionamiento ético y político del sujeto frente a su entorno y a la otredad, aportando elementos analíticos y taxonómicos para el abordaje y reflexión sobre el potencial sociológico de la novela histórica, literatura de historia, ficción documentada, literatura ficcional y sociología literaria, entre otros. Orientado todo ello, como lo refiere la propia Waldman, para “comprender

* Doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM. Investigadora en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM) de la UNAM. Contacto: reynacarretero@icloud.com.