

LA NUEVA DEMOCRACIA Entrevista a Giacomo Marramao*

MARIA NELIDA DE JUANO **

Giacomo Marramao es un filósofo de nuestro tiempo. Su campo de reflexión teórica se mueve entre la teoría política y la filosofía, aunque en el ritmo de sus ideas se hace evidente su conocimiento del psicoanálisis y de las nuevas corrientes de la filosofía del lenguaje. Es el suyo un pensamiento abierto, que no duda en resquebrajar los modelos filosóficos tradicionales para mirar con valentía en esos huecos cada vez más hondos, que va dibujando la cultura postmoderna de nuestros días.

Catedrático de Filosofía Política del Instituto Universitario Oriental de Nápoles y Director de la Fondazione Basso de Roma, Giacomo Marramao tiene escritos una decena de libros entre los que se cuentan: *Marxismo y revisionismo en Italia* (1971), *Lo político y las transformaciones* (1979), *Austromarxismo* (1977), *Poder y secularización* (1983), *El orden desencantado* (1985), *Minima temporalia. Tiempo. Espacio y Experiencia* (1990), *Kairós. Apología del tiempo debido* (1992) y *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización* (1994). En los años 80 fue cofundador de algunas importantes revistas italianas como *Il Centauro* y *Laboratorio político*, actualmente es también miembro del College International de Philosophie de París y colaborador de la *Revista Internacional de Filosofía Política* editada por las Universidades de Madrid y Ciudad de México. Ha sido uno de los fundadores del Colegio de Filosofía Social recientemente constituido en Nápoles del que participa un amplio consejo internacional.

— Ud. tiene una bella manera de definir a la democracia actual, a la que ve como la posibilidad de intercambio de experiencia entre alteridades. Esto parece ir en contra de los tiempos que corren en que cada vez es más evidente la obsesión de afirmación de las identidades. Podría referirse a esto?

* En ocasión de su visita a la Argentina, en el mes de junio de este año, invitado por el Centro de Estudios Interdisciplinarios (CEI) de la Universidad Nacional de Rosario.

** Universidad Nacional de Rosario.

— Usted acierta con su pregunta ya que mi reflexión de los últimos años ha estado centrada en el esfuerzo de pensar una democracia de la diferencia, capaz de proyectarse más allá del horizonte clásico de la democracia de la identidad. No se trata de un ideal utópico ni de una perspectiva edificante. El punto de partida de mi análisis está constituido más bien, por una constatación realista: la existencia de los conflictos étnicos que atraviesan a Europa a partir de la caída del muro de Berlín, y la "rebelión de las culturas" que caracteriza de manera creciente la dinámica conflictiva de la democracia norteamericana (los EE.UU. y el Canadá del "politically correct"), dibujan un desafío amenazador que somete a tensión no sólo las instituciones ("universales") de la representación y de la participación, sino también el modelo mismo -o sea la estructura ideal- de la democracia liberal. Y esto es una situación inédita. Se trata de un tipo nuevo de desafío de orden crítico cultural, que se yuxtapone a los problemas tradicionales de la desigualdad económica y de la injusticia social, multiplicando y complicando sus efectos profundamente. Obviamente no debemos desatender la enorme diferencia con que se manifiesta este fenómeno en las dos grandes áreas del planeta. Como sabemos, en el viejo continente el ataque se dirige al aspecto externo de los estados nacionales que hoy se mantienen como un envoltorio vacío, incapaz de dar "la palabra" a la pluralidad de cada realidad regional singular o subnacional (que en Europa, no debemos olvidar, está también caracterizada por una especificidad lingüística). Mientras que, en el nuevo continente, y en especial en los EE.UU., la crítica comprende la lógica misma de las instituciones democráticas, culpable de no reconocer la identidad cultural particular de los "ciudadanos". Y sin embargo, no podemos dejar pasar los rasgos que tienen en común dos situaciones también tan diferentes. Debemos intentar comprender en el interior de un horizonte teórico único los problemas que atormentan a las "dos mitades de Occidente", cuyo común denominador parece encontrarse no tanto en una propuesta positiva, sino por el contrario bajo un cartel polémico y crítico negativo: la forma democrática occidental sería perjudicada si llegara a apartarse de una neutralidad fría y de una indiferencia respecto de las identidades particulares de sus miembros (por ejemplo la étnica, o la religiosa, la racial o la sexual). Y esto es así por el presupuesto universal de la democracia. Por cierto que no es accidental sino causal que el "detonante" de este fenómeno que está en la base de las líneas variadas de la tendencia que se agrupan bajo el slogan de la "politics of recognition", se haya constituido en la política de la diferencia elaborada por el movimiento feminista en el curso de los años '70. Y no es raro que las diversas posiciones se reencuentren en la apología a la libertad del mercado, al "fin de la historia", al "último hombre", y a toda esa tontería propuesta por los múltiples Fukuyamas diseminados por el mundo. De allí que la cuestión crucial que está desde hace dos decenios en el centro de la discusión filosófico-política sea saber si es posible saldar juntos los dos imperativos, aparentemente antitéticos de la universalidad y de la diferencia, teniendo en cuenta a qué precio y en qué términos se lograría. Y además, en este nuevo espacio, cuál es la idea y cuál es la praxis del concepto de igualdad? No estamos arriesgando los

derechos del individuo, de cada mujer o de cada hombre en su irrepetible creatividad e historia personal? ¿no estamos exponiéndolos a ser fagocitados dentro de la lógica conflictiva de identidades "blindadas" que se relacionan unas a otras como esferas aisladas y cerradas, como mónadas sin puertas ni ventanas, munidas solamente de la intención de demarcar los límites de su propio ámbito de pertenencia?

Es a partir de estos interrogantes que he comenzado a elaborar mi concepción de una democracia de la diferencia, en la cual la referencia a la alteridad se ve como el "factor constituyente" (aunque reprimido) de cada identidad. En esta perspectiva, cada patria es el producto de una combinación de circunstancias históricamente determinadas y por lo tanto, contingentes y precarias. El rasgo indeleble de nuestra edad global está constituida por la dinámica de una "desorientación cósmica" (para decirlo con Ernest Gellner) o del desarraigo universal, como más bien prefiero definirlo yo. Sólo si accedemos a esta comprensión de nuestro ser en el mundo -inclusive en lo político- podremos liberarnos de la obsesión de la identidad que subyace en la base del poder. Tenemos que entender en una manera radical esto: hay siempre una íntima relación entre la lógica del poder y la lógica de la identidad. Por esta simple pero decisiva razón, no se puede llegar a la raíz del poder sin un desencanto despiadado de la dinámica que está en la base del simbolismo de la identidad y de la identificación.

— *En qué otros aspectos, según su criterio, debe conformarse el concepto de democracia moderno?*

— El criterio que se encuentra en la base de mi re-definición de democracia, surge coherentemente de las premisas anteriormente delineadas, o sea, como forma de la asociación política según la experiencia fundamental de nuestra época, de este tiempo de desarraigo universal y de interdependencia global, en el que la democracia puede llamarse comunidad sin fundamento, comunidad de lo sin-comunidad, lugar común de aquellos que no tienen comunidad (y que por esto mismo están de acuerdo en custodiar y valorizar el patrimonio y la riqueza de las tradiciones, de los lenguajes, de la cultura, que no son sino productos de una dinámica histórica contingente, o sea, signada por un alto coeficiente de improbabilidad). Como bien puede verse, se trata de una definición paradójica: no solo postmetafísica (y antisustancialista) sino también sobre todo, postconvencional. La única, según mi modo de ver, que puede "salvar" simultáneamente la razón de lo singular y la de las específicas "formas de vida".

— *Puede decirse que la ética hoy también ha sufrido modificaciones respecto de la visión normativa tan cara a la perspectiva del pensamiento anglosajón?*

— Uno de los motivos centrales de mis últimas reflexiones giran en torno a la crítica al presupuesto común en los modelos prescriptivos de ética hoy dominantes. Me refiero tanto a la neoutilitarista como a la neocontractualista, que está en la base de

la teoría del comportamiento racional. En este perfil, me coloco respecto al debate entre "liberals" y "communitarians" (entre John Rawls por una parte y Taylor, Sandel, Bellah, MacIntyre, Rorty y Walzer por otra) en una posición oblicua y asimétrica. Estoy de acuerdo con los neocomunitaristas en negar la idea de una naturaleza humana homogénea y de una acción racional determinada universalmente (ya sea que se entienda en sentido estratégico instrumental, a la manera de los utilitaristas, o en el sentido ético trascendental, a la manera kantiana) pero les impugno su recaer en el callejón sin salida del relativismo cultural, hábilmente enmascarado bajo la fórmula mágica del "multiculturalismo". Si las jerarquías de valores de cada cultura son absolutamente soberanas e incommensurables entre ellas, entonces, ¿sobre cuáles principios comunes podrá regirse la asociación política? Para salir de esta aporía cada vez estoy más convencido de esta necesidad: hay que llevar al centro de la discusión sobre la ética la noción de lo "simbólico", cosa que ni los liberales ni los comunitaristas cumplen. Pero tenemos que entender lo simbólico no como *passer-partout* etnoantropológico, sino como "caja negra" que regula el tránsito de identidad y diferencia. Solamente a partir de una nueva teoría de lo simbólico -y no de otra teoría racionalista de la acción estratégica o bien de la acción comunicativa en el sentido habermasiano- podremos resolver el conflicto de valores que caracteriza a nuestra época.

— *Ud. ha tenido algunas palabras fuertes para la filosofía -a la que por otra parte dedica su vida- al decir que tanto la filosofía como la política son anacrónicas, al tiempo que le otorga el papel innovador a la ciencia. En qué fundamenta esta perspectiva?*

— Primero debo decirle que soy filósofo e intento continuar siéndolo. Pero... ¿para qué sirve edulcorar el estado de las cosas? Lo queramos o no, nos guste o no nos guste, este siglo no ha sido el siglo de la filosofía. Los lenguajes realmente innovadores del novecientos van a buscarse en otros ámbitos: la ciencia, el arte, las comunicaciones de masas. Estos lenguajes son los que han elaborado las nuevas coordenadas de nuestra experiencia hipermóderna, que van desde una nueva idea del espacio y del tiempo hasta la figura del "yo dividido". ¿Cómo negar que en relación a ellos, la política y la filosofía hablan una lengua anacrónica? La política todavía está encerrada en una nomenclatura conceptual del dieciocho (la derecha y la izquierda son ambas ejemplos elocuentes de esto). La filosofía se ha dividido en dos grandes tendencias: una filosofía entendida (después del llamado "giro lingüístico") como trabajo sobre el lenguaje, que se mira como purificación término-lógica que está en función de la operatividad de las disciplinas "especiales" y una filosofía entendida como hermenéutica infinita, como extenuante glosa de los grandes textos del pasado. Y ¿qué otra cosa es sino esto, la obra de Heidegger? Quiero que quede claro que mi propuesta no es la de renunciar a la filosofía; más bien es propiciar el retorno de la filosofía a la experiencia. Hoy, -en el tiempo de la explosión de Cosmopolis- la

filosofía no puede sino ser un saber crítico de la experiencia; no una epistemología o una ética académica en función de la Sociedad Justa, sino que debe ser una reelaboración crítica del lenguaje o del sentido común a través del cual mujeres y hombres concretos se relacionan y se enfrentan. Además, ¿acaso esta situación no es análoga a aquella en la cual la filosofía comenzó a surgir en la polis griega del siglo V antes de Cristo, en oposición al saber sapiencial de los orígenes mostrado por los presocráticos y al relativismo y convencionalismo extremo de la gran sofística?

— *Los problemas relacionados con la democracia, con la ética, con el poder son actualmente los interrogantes que se plantean los argentinos que todavía piensan... ¿Cree usted que estas reflexiones que usted nos presenta y que nacen de un pensador europeo, pueden ser válidas en una realidad tan diferente como es la americana y en especial la nuestra, la argentina?*

— Hace tiempo que me he convencido de que la reflexión europea debe visualizar el contexto cultural latinoamericano mucho más de lo que lo había hecho hasta ahora. En lo cultural, Sudeuropa y América Latina forman parte del Gran Mediterráneo. Tengo presente, sin embargo, que algunos de los problemas a los que se enfrentan vuestros sociólogos, etnólogos y filósofos se han vuelto de urgente actualidad inclusive para nosotros los europeos, como es el que lleva de la relación tradición-desarrollo al de la modernidad-modernización. Y cómo ignorar ese otro tema candente, como es el del populismo... Aquí podemos decir que no es casual que esta cuestión del populismo, exactamente en el sentido argentino, de una derecha autoritaria pero con contenidos sociales, vuelve a circular en la discusión política europea de los últimos años en proporción directa con las crisis de los partidos y de las instituciones representativas tradicionales.

Por lo demás, creo que practicar la sincronía de lo asincrónico es el único modo eficaz y no retórico de ser "contemporáneos".