

# ¿Qué es la *Italian Theory*?

Mesa redonda con Roberto Esposito,  
Dario Gentili y Giacomo Marramao<sup>1</sup>

moderada por **Federica Buongiorno y Antonio Lucci**<sup>21</sup>

*En una época que, desde hace al menos veinte años, se caracteriza (a nivel económico, mediático y geopolítico) con la etiqueta de «globalización» y que, tanto en el plano filosófico como en el más general de las llamadas «ciencias del espíritu», parece dominada por el pensamiento analítico en su engarce con las ciencias exactas, parece que la filosofía llamada «continental» esté proponiendo una suerte de contra-movilización, que presenta las propias peculiaridades históricas y nacionales, reivindicando cierta originalidad y autonomía irreductibles. Parecen posicionarse en este horizonte tanto las referencias a la «aventura de la filosofía francesa» de un pensador como Alain Badiou, como a la Italian Theory. ¿Cómo es posible «conciliar» las fuerzas centrífugas de los procesos de globalización con las, en cierto modo nacionales –aunque declaradamente no-nacionalistas– de estos movimientos de pensamiento?*

**MARRAMAQ:** Quisiera precisar inmediatamente, para allanar el terreno de posibles equívocos, que no creo que existan ya una filosofía continental y una filosofía analítica, como las conocimos durante el siglo xx. Con el advenimiento del *naturalistic turn*, que sucede al giro lingüístico, una vertiente conspicua de la filosofía analítica, con el impulso de las ciencias cognitivas y de las neurociencias, se ha terminado disolviendo en filosofía de la mente. Si prestamos atención, la filosofía analítica propiamente dicha está obligada a vérselas con la filosofía llamada continental. En cambio esta última, en sus expresiones más relevantes, desde siempre estuvo entrelazada con la mejor tradición analítica: no solo estoy pensando en Wittgenstein (con el que algunos de nosotros ya comenzamos a medirnos desde los años de la universidad), sino también en autores aún más *hard*, como, por ejemplo, Frege. La cuestión es otra: la que fuese estigmatizada como filosofía continental se está concentrando, como puede confirmar Roberto Esposito, en un eje temático que, partiendo de la *French Theory*, ha ido sustituyendo progresivamente a la deconstrucción (que había representado la filosofía continental *par excellence*, capaz –con todo– de imponerse en los Estados Unidos) retomando y profundizando los temas del posestructuralismo de matriz foucaultiana. Por lo

que respecta a la llamada *Italian Theory*, hay que decir que esta se divide en mi opinión en dos vertientes: la primera prosigue de forma original el trabajo de la *French Theory*, como en el caso de Roberto Esposito, mientras que la segunda, que tiene como punto de referencia a Tronti, Cacciari o a mí mismo, privilegiando la relación con el área germánica, desde siempre se ha concentrado en el concepto de lo «político». Pero también en este caso, no hay que perder de vista el modo en el que las dos vertientes se diferencian internamente y se entrelazan. Tronti, Cacciari y yo marcamos una distancia respecto al epicentro de la discusión biopolítica, aunque esta última tenga muchos matices (la posición de Agamben, la de Toni Negri y la de Esposito son bastante diferentes). Algo semejante sucede en el área llamada germanista: en el sentido en el que Tronti, Cacciari y yo tenemos posiciones bastante diferentes, mientras que en otros aspectos nuestras elaboraciones presentan relevantes puntos de intersección –o de «divergente acuerdo»– con los tres amigos antes mencionados.

**ESPOSITO:** Hay una tendencia a imaginar las filosofías europeas ligadas a un principio de identidad nacional: en realidad no es así. Desde el final de la guerra mundial, las tres filosofías europeas –la alemana y en particular francfortiana, la francesa y la italiana– se reestructuran a través (como diría Marramao) de un pasaje al Noroeste, esto es, pasan por América y, por tanto, las tres están ligadas a un proceso de des-territorialización. La *German Philosophy* pasa, a través de la emigración de sus protagonistas, por América; la *French Theory*, en los años sesenta, con los deconstructivistas y los estructuralistas, sufre el mismo proceso. La *Italian Theory*, por su parte, es un inicio de discurso que siempre ha estado muy atento también a las influencias: como decía Marramao, una vertiente está muy atenta a la semántica alemana (el mismo Agamben, que se inspira mucho en Benjamin, pero también Marramao y Tronti), y la otra está más próxima al pensamiento francés (Negri, yo mismo).

Respecto a vuestra pregunta, diría que la filosofía italiana –desde el Humanismo en adelante– es una filosofía no identitaria sino difusa, cosmopolita: Toni Negri es fundamentalmente un exiliado, Agamben no vive en Italia. No tiene, en suma, una connotación nacional e identitaria.

**GENTILI:** Para retomar las reflexiones de Marramao, diría que la globalización es un proceso ambiguo, en el que también actúan vectores contrapuestos: no solo tiene lugar un desbordamiento y una apertura al globo, sino que ahí operan también dinámicas de colocación y localización. La globalización en sí es ambas cosas, porque –retomo aquí las reflexiones de Esposito– es verdad que la *Italian Theory*, la *French Theory* y la filosofía alemana salieron fuera de Europa, pero también hay que considerar el efecto de retorno que este desbordamiento ha producido. Lo que sucedió cuando la filosofía francesa se afincó en los depar-

tamentos norteamericanos, no solo fue que el pensamiento de estos autores se reelaborase y encuadrase –no sin forzamientos– dentro de un horizonte común (precisamente la llamada *French Theory*), sino que también se produjeron fenómenos de retorno, de retroalimentación en Europa: estos pensadores se hallan ante el desafío de encontrar, frente a los conflictos y en las polémicas, conexiones en las diferencias –piénsese por ejemplo en *La aventura de la filosofía francesa* de Badiou– y esto ha sido un mérito desde el punto de vista del «afuera». Lo mismo sucede con la *Italian Theory*: la atención internacional es un motivo para repensar, recalibrar el pensamiento y volver a precisar ciertas genealogías.

Para completar el cuadro geopolítico hay que decir que nos movemos en el marco de Europa, que de por sí es un espacio impensable prescindiendo de conflictos y polémicas: las asonancias, las líneas de convergencia entre las diferentes tradiciones presentan la peculiaridad de ser en sí mismas complejas. No existe, en este sentido, «la filosofía europea».

**ESPOSITO:** Añado solo una cosa, un paso muy importante: mientras que durante los años treinta la filosofía continental (Heidegger, Husserl, Valéry) reacciona frente a la crisis de Europa queriendo re-territorializarse sobre la raíz griega, inmediatamente después se comprende que una eventual hegemonía se conquista, no volviendo a la raíz, sino saliendo fuera. Esto es un progreso decisivo.

**MARRAMAQ:** Me viene a la mente que la unificación de todas estas filosofías continentales posteriormente... pasadas a Occidente, y afirmadas en América, puede atribuirse a una nueva forma de pensar lo «político» y sus «inversiones» impolíticas (a lo largo de la línea de un pensamiento de la comunidad inoperante desarrollada, siguiendo a Bataille, por Nancy, Agamben y Esposito). En el clima inicial del posestructuralismo los franceses no pensaban lo político sino, fundamentalmente, el Estado y sus aparatos, o las diferentes formas de gubernamentalidad y de disciplinamiento. Por tanto, por un lado Foucault, por el otro Althusser: dos gigantes del pensamiento radical (al menos hasta que el último Althusser abandonó el tema de los aparatos). En cambio, los autores italianos antes mencionados han encarado con antelación la estela de reflexión sobre el concepto de lo «político»: a partir de Tronti, de Cacciari y de mí mismo, con mi libro de 1979 *Il politico e le trasformazioni* (y me permito añadir que, en el curso académico 1978-79, impartí en la Università di Napoli «L'Orientale» el primer curso italiano de la segunda postguerra dedicado a *El concepto de lo político* de Carl Schmitt). El mismo Agamben, al que considero fundamentalmente un ensayista francés (aunque estudia diferentes autores alemanes, lo hace de una forma muy ligada a la tradición francesa), se convirtió solo más tarde, con *Homo sacer*, a la reflexión sobre lo político (en libros anteriores e importantes, por supuesto, como *Estancias e Infancia e historia*, no se encuentra todavía la discusión con Schmitt). A

partir de *Imperio*, el mismo Negri –gracias a la colaboración con Michael Hardt– pasa, del discurso *operaista* y radical de los años ochenta-noventa, a analizar los nuevos perfiles post-estatales, o «post-leviatánicos», de lo político. También en Badiou y en Rancière, en un determinado momento, se registra un pasaje análogo, que en Balibar tuvo lugar antes: por la simple razón de que había seguido la última ola de la reflexión althusseriana, prosiguiéndola en clave, paradójicamente para un intelectual francés, anti-estatocéntrica.

Aquí, quizá, los italianos podríamos reivindicar una prioridad: estas temáticas de lo «político» ya las tratábamos desde antes. El «teorema Maquiavelo» se ha convertido, sin ninguna forma de nacionalismo, en el verdadero epicentro de discusión entre todas estas tradiciones. En el acercamiento a este centro de gravedad, cada uno de nosotros, naturalmente, se sirve, por decirlo con Wittgenstein, de su propia «caja de herramientas» y tiene en cuenta su propio y peculiar estilo de pensamiento. Pero en esto precisamente consiste en mi opinión la verdadera novedad disruptiva de la *Italian Theory*: una re-conceptualización del paradigma de lo político producida desde puntos de vista diferentes y, sin embargo, caracterizada por una común o convergente salida de los esquemas clásicos. Si se piensa, por otro lado, en el impacto que han ejercido Maquiavelo y Gramsci en la discusión de Žižek y Laclau en torno al concepto de pueblo, tenemos una panorámica que desborda completamente a aquella filosofía continental que quería dialogar con la filosofía analítica sobre los mismos temas de siempre de la comunicación habermasiana y sobre el aburridísimo tema (que me perdone mi viejo amigo Axel Honneth) del reconocimiento. El reconocimiento no es la solución, sino el inicio de los problemas. Hacer de él una teoría edificante o emancipadora significa no comprender que el reconocimiento es el primer acto de la polémica y del conflicto. Hay que señalar aquí un equívoco que afecta también a una parte del debate francés además del alemán. Si quisiéramos identificar un paradigma innovador, no deberíamos buscarlo en el tema del reconocimiento, sino más bien en la constelación de problemas trazada por Rancière, por Badiou, por Balibar, o por la misma recepción de Foucault, aunque sea con todas las divergencias del caso (Tronti es el más hostil de todos respecto a Foucault, mientras que Cacciari y yo lo estudiamos precozmente, antes de que se convirtiese en objeto de culto en la escena internacional; y, aun manteniendo una distancia crítica, nunca hemos negado la fecundidad y la función de punto de inflexión de sus investigaciones).

**GENTILI:** Un elemento importante, en efecto, es precisamente el de la recuperación, del redescubrimiento de textos y de autores hasta ahora abandonados. Hablaba antes de efectos de retorno, también aquí vería en acción algo del mismo género: entre otras cosas, lo que llega del extranjero es también la exigencia filosófica de recuperar textos que no habían sido bastante estudiados. Preguntémosnos si, en ausencia de este impulso, de esta atención procedente del extranjero, habríamos dedicado este interés por textos, por ejemplo de los años setenta, sobre los que

yo he trabajado y que sin embargo ya no estaban disponibles, salvo en alguna biblioteca, mientras que en el extranjero se estaban difundiendo sus traducciones.

**MARRAMAO:** Ya en el ensayo sobre Maquiavelo y Vico de 1980, por lo demás, Roberto Esposito había reivindicado la peculiaridad de la tradición italiana. *Il Centauro* nació sobre esta hipótesis, sostenida vigorosamente por Esposito y De Giovanni, pero también por mí: *Il politico e le trasformazioni*, que he recordado antes, fue el primer libro en el que se utilizó positivamente dicha tradición a la izquierda de Schmitt; en cambio el libro de Esposito ya planteaba, con mucha antelación, un tema tan crucial como el de la génesis demediada, o del origen doble, de lo político moderno, a través de la comparación entre Maquiavelo y Hobbes. Apenas empezaba el último tramo de los años setenta, y ya trabajábamos en estos temas: el corte que Esposito abrió entre el modelo hobbesiano, centrado en la neutralización del conflicto, y el maquiaveliano, que termina por valorizarlo, fue decisiva.

*Tanto Roberto Esposito como Giacomo Marramao se han ocupado más o menos reicientemente de los fenómenos de la secularización y de la teología política. La sedimentación de categorías de pensamiento transformadas (de forma más o menos inadvertida) de la simbología y de la narración cristiana ha caracterizado la formación de la conciencia e incluso de las instituciones sociales de la Europa moderna, hasta su configuración actual. El rasgo generalmente «futurológico» y «mesiánico» que caracteriza las ideologías revolucionarias parece asumir también los rasgos de una transformación de la escatología cristiana: ¿cómo se relaciona la Italian Theory con esta complicidad interna, que anima el concepto mismo de secularización? ¿No es posible leer, en el recurso a la teología política, una reacción intelectual –en la dirección de la reivindicación de una cierta autonomía y soberanía intelectual– frente a la crisis de soberanía real-política que el Viejo Continente está atravesando?*

**MARRAMAO:** Aún estoy convencido de que el núcleo duro de la conceptualización de nuestro presente, un presente en el que el tiempo-del-mundo parece estar completamente engullido por las lógicas no-euclidianas del espacio global, sigue siendo, hoy más que ayer, el de la secularización. Pero es una categoría que es asumida –como he intentado ilustrar en mis trabajos– en un sentido radicalmente diferente tanto de la versión unívoca como de la versión dialéctica: esta puede funcionar como criterio para poner de manifiesto la co-presencia, a la vez no-lineal y adialéctica, de las analogías y de las diferencias, de las conjunciones y de las disyunciones, de las convergencias y de los contrastes, en resumen de la «sincronía de lo asincrónico» que caracteriza la lógica y la estructura de la modernidad-mundo. Partiendo de este trasfondo, creo que se puede intentar elaborar un concepto, por emplear la expresión de Bataille, «a-teológico» de lo político: sobre este y otros aspectos estoy

escribiendo un librito para Bollati Boringhieri, en el que quiero dedicar una parte a la teología política y discutir críticamente temas de Esposito y Cacciari. Mi idea es que una efectiva y radical secularización de lo político tiene que producirse no en sentido anti-teológico sino a-teológico: lo anti-teológico es un momento completamente interno al paradigma teológico. Al menos en este punto, no se puede no dar la razón a Heidegger: el reverso de una posición metafísica sigue siendo una posición metafísica. Pero aquí se plantea un gran interrogante respecto a la misma operación benjaminiana, a la que me siento muy ligado por muchos motivos. Quizá tendríamos que comenzar admitiendo que el programa benjaminiano se ha quedado necesariamente como un esbozo, que corre el riesgo de desembocar en un peligroso cortocircuito entre dos dimensiones conceptual y simbólicamente diferentes, si no, incluso, divergentes: el nexa «energético» entre lo político y lo mesiánico, y la relación «constitutiva» entre lo político y lo teológico. En este punto se podría añadir, como inciso, que quizá precisamente esta incompletud cargada de sugerencias puede arrojar luz sobre el hecho de que el ajuste de cuentas filosófico con Heidegger permanezca en suspenso: a pesar del apremio con el que se afirma la necesidad de «destruir» la filosofía heideggeriana, Benjamin no nos da una clave para hacerlo. Por ello, atesorando sus extraordinarias sugerencias, sobre las que no dejamos de volver, ahora se trata de ir más allá. La verdadera puesta en juego del dualismo occidental de inmanencia y trascendencia consiste en una simple y drástica fórmula: secularizar la misma categoría de secularización.

ESPOSITO: Yo diría que el *Italian Thought* –prefiero esta fórmula más performativa frente a *Italian Theory*– presenta, en mi opinión, dos paradigmas que se oponen al paradigma soberano, para deconstruirlo: por un lado, el paradigma biopolítico, por el otro, la crítica de la teología política. La crítica de la teología política atraviesa, como el tema de la secularización, a todos los autores que forman parte de esta galaxia: Marramao y Vattimo, de diferente forma, trabajan sobre la secularización; Tronti y Cacciari sobre la teología política; incluso Negri opone una filosofía de la inmanencia a una filosofía de la trascendencia –y también yo, en fin, estoy trabajando en ello.

Respeto a lo que decía Marramao, estoy de acuerdo: no se puede oponer un paradigma «anti» a la teología, porque se permanecería siempre dentro de la teología. Así, yo pondría en cuestión también la partícula «a-» de lo a-teológico: después de todo, también el ateísmo presupone el paradigma contrario, y la misma profanación de Agamben presupone lo sagrado. También el proyecto de desmitificación implica el mito: nuestro lenguaje está inevitablemente cargado por esta ambigüedad, pero una cosa es asumir esto como una perspectiva (cosa que hacen, en el fondo, Tronti y en algunos casos Cacciari), y otra cosa es mantener un planteamiento crítico. Yo también sostengo que lo político tiene que ser completamente secularizado, a menos que la misma secularización no sea ella misma una categoría dialéctica...

**MARRAMAO:** Tiene que ser secularizada la secularización, entonces, para no recaer en lo post-secular de Habermas.

**ESPOSITO:** Exactamente. En este sentido me siento próximo a Marramao en ese planteamiento crítico hacia lo teológico-político, con todas las dificultades para salir de sí mismos que este implica.

**GENTILI:** Para volver al tema de cómo algunas cuestiones han sido anticipadas por el pensamiento italiano con respecto al debate actual (por ejemplo, Schmitt en el extranjero fue «descubierto» mucho más tarde), me preguntaría: ¿por qué precisamente hoy se da este interés tan fuerte por la teología política? Para responder a esta pregunta me remito a lo que sucedió en Italia en un periodo muy importante a finales de los años setenta, cuando la reflexión sobre la teología política comenzó a hacerse central. En mi opinión se pasó de un modo de pensar la crisis en sentido antagonista, como momento de ruptura e inversión (pensamiento radical y antagonista), a la idea de un gobierno de la crisis –es decir: que el campo de tensión que la crisis pone en juego puede ser gobernado. Se trata del mismo problema que se presenta hoy con fuerza, cuando lo político, abandonadas las formas de la modernidad, es asumido en el interior de la misma razón neo-liberal, que utiliza la crisis como función de gobierno. La reflexión ahora global sobre la teología política se mueve, por tanto, por la exigencia de recuperar una autonomía de lo político y, por tanto, una gobernabilidad de la economía neoliberal. Volver a ese tránsito de finales de los años 70 significa encontrar una clave para leer el presente: la teología política representa el intento de hacer de contrapeso frente a un poder que comienza a ser insostenible, de responder políticamente al extrapoder de la economía, pero que termina por servir a la gubernamentalidad neoliberal.

**MARRAMAO:** Una posible aclaración del sentido de mi recurso a lo «a-teológico», como instancia que se plantea más allá de la contraposición inmanencia/trascendencia, puede venir de la adopción de una óptica «arqueológica», o sea por el replanteamiento de un tema tan antiguo como es el del origen de las comunidades humanas y de las primeras formas de articulación jerárquico-funcionales de los roles de militares, sacerdotes y productores: no es la trascendencia la que funda el orden político sino que es el orden político el que, en su constituirse «a-teológicamente» a través de las primeras formas arcaicas de disciplinamiento de las funciones, necesita a la teología. Paradójica «profanación» (uso aquí el término precisamente en la acepción en la que lo introduce Benjamin en el *Passagenwerk*) del paradigma teológico-político: la estructura teológica es un reflejo de la estructura de la polis, y no al contrario. No hay primero un esquema teológico, del que descienda «por las ramas» un esquema mundano. Desde

este cambio de perspectiva es posible emprender una reflexión alternativa a lo teológico-político: es el gesto con el que Kelsen sostiene en *Nature and Society* que si una teología política en sentido lato siempre ha existido, dando lugar a *patterns* mítico-rituales de «consolidación» (*cementificazione*) de las relaciones sociales, y en sentido específico, en su versión cristiana, ha producido como efecto el moderno fenómeno de la secularización, en ambos casos lo teológico parece una proyección de las instancias de lo político. También en Foucault, si se observa bien, es la economía del gobierno la que produce la exigencia de una legitimación de tipo teológico. En conclusión: en su compleja estructura doctrinal, el aparato teológico siempre refleja las exigencias de ordenación y pragmático-disciplinares de la sociedad.

**GENTILI:** También habría que especificar bien el tema de lo humano: referirse al paradigma renacentista no significa una valorización del hombre en cuanto tal, en el sentido del humanismo. La línea teológico-política busca siempre recuperar lo humano, mientras que en el paradigma biopolítico es la vida la que es –en todo su sentido– valorizada.

**MARRAMAO:** Aquí se plantea un problema muy serio, tanto conceptual como histórico-material. Como han demostrado los historiadores, también del derecho, que se han inspirado en Foucault, es mucho más interesante observar aquellos momentos en los que el disciplinamiento no ha funcionado: es curioso que en Foucault haya una mirada obsesiva hacia los sometidos, pero nunca haya una anatomía de los movimientos revolucionarios o insurreccionales, que son aquellos momentos en los que el disciplinamiento, o no se ha conseguido, o ha producido una tendencia exactamente inversa. Pensemos en el comportamiento de las masas en la Revolución francesa, en las formas de subjetividad alternativas que se produjeron: son rasgos sobresalientes del cambio histórico en los que se producen bifurcaciones, a veces drásticas, a veces imperceptibles, entre opciones diferentes. Una multiforme dimensión de la praxis –o, como hoy se dice, de la *agency* de los sujetos– tan importante como la polimorfa capacidad de difusión de las prácticas de poder. Los sujetos no solo han opuesto resistencia a estas prácticas, sino vías diversas, caminos *diferentes*, alternativas originales y creativas. Aquí se encuentra un límite de Foucault.

*Una categoría central en el pensamiento de la Italian Theory es la de conflicto. Al respecto, se diría que hoy –por usar las palabras de Byung-Chul Han– la «negatividad» (es decir, la fuerza propulsora del conflicto) desaparece, sofocada por un «exceso de positividad» que nivela todas las manifestaciones del pensamiento y de las formas de sociedad en aquel Uno, de procedencia heideggeriana, impuesto mediáticamente por las agencias del saber y políticamente por el vaciamiento de las formas de representación.*



¿Qué hay, entonces, del conflicto? ¿Cómo se re-articula en la época contemporánea y qué frutos puede dar aún?

**MARRAMAO:** Las palabras de Han reproducen los análisis ya realizados por los sociólogos sobre la post-democracia: relevancia creciente de lógicas corporativas, rutinización de técnicas de gobierno que se autonomizan de la representación, legitimación *ex post* para avalar decisiones ya tomadas con anterioridad, reducción del pueblo a cuerpo electoral al que «auscultar» por medio de sondeos, etc. Pero todo esto dibuja solo un lado de la cuestión: no solo existe la tecnocracia que nivela todo, que rutiniza y plantea cada insurgencia en términos del *problem solving*, neutralizando así el conflicto. También se da el movimiento contrario, no menos inquietante, de dos tipos de populismo: el neo-populismo mediático, en el que el pueblo funge de público, de *audience* a la espera de recibir no informaciones, programas, argumentaciones, sino mensajes-anuncio, en una suerte de síndrome espectacular neobarroco –*Spectator sum in hac scena, non actor...*; y, por la otra parte, el populismo político, la doble faz insurreccional-institucional, que se presenta en América latina con rasgos patrióticos, anti-imperiales o contra-hegemónicos, y en Europa con rasgos nacionalistas y xenófobos. Evidentemente, Ernesto Galli della Loggia no está del todo equivocado cuando observa que no se da verdadera democracia sin una elevada dosis de «populismo» y que una democracia tecnoprocedimental está destinada inevitablemente a una lenta entropía o a un colapso traumático. Pero tengo la impresión, repito, de que el discurso sobre la tecnocracia nos da solo una visión parcial: el otro lado de la cuestión destaca formas de conflicto endémicas, que sin embargo es difícil reconducir a una compartimentación conceptual clásica. El conflicto ya no es homogéneo, polar. Una perspectiva filosófica radical tendría que saludar este rasgo incluso como emancipador. Y una Izquierda capaz de pensarse a sí misma dentro de su propio tiempo tendría que recordar la fórmula de la *Suma contra los gentiles* de Santo Tomás: «*binarius numerus infamis*».

**ESPOSITO:** Contra el modelo maquiaveliano que prevé la copresencia de órdenes en conflicto, el modelo moderno –piénsese en Hobbes, en el que el pueblo es unificado por el soberano, o en Rousseau, en el que el pueblo es el soberano– nace en torno a un proyecto de neutralización. En realidad, como sucede a menudo con los conceptos políticos fundamentales, también el concepto de pueblo ve renacer dentro de sí una polaridad (*binarietà*): después de todo, el pueblo siempre ha significado dos cosas diferentes. Por una parte, el pueblo como la totalidad; por la otra, el pueblo como parte popular y por tanto también como parte excluida. Si se piensa en ello, muchos conceptos –desde el de Occidente al de soberanía– presentan esta polaridad. Hace poco ha aparecido en *Derive e Appropi* la traducción italiana de un volumen colectivo sobre *Cosa è il popolo?* (¿Qué es el pueblo?) En efecto, se dice, trabajamos y nos interrogamos críticamente so-

bre el problema del populismo, pero la pregunta anterior y prioritaria consiste en preguntarse qué es un pueblo: esta ha sido la gran categoría neutralizada por la Modernidad, si se quiere en sentido hobbesiano o rousseauiano, en la que se manifiesta en cambio una polaridad constitutiva. Por otra parte, añado entre paréntesis que mi último libro, *Due*, a veces se ha interpretado como un ataque al dos y como la posibilidad de un retorno al uno: yo en cambio pretendo liberar al dos de esa tendencia a la unificación que excluye una de las dos partes.

Naturalmente, una vez pensada la necesidad del conflicto, se plantea el problema de cómo organizar el conflicto: varias tesis son posibles, pero diría que hasta el momento el pensamiento italiano ha permanecido muy unido en torno a la defensa del conflicto pero, claro, de lo que se trata ahora es de trabajar sobre sus desarrollos.

**MARRAMAO:** Una posible respuesta la ha dado Ernesto Laclau, al que conozco personalmente desde los años setenta, cuando trabajaba junto a su compañera Chantal Mouffe en la relación entre Gramsci y Althusser. Laclau ha planteado en sus obras un problema serio. Nosotros que venimos después de Hobbes y «tras el Leviatán», en el sentido que tenemos a la espalda la cesura histórico-estructural representada por el Estado moderno, sabemos que no hay Pueblo, sino solo multitud de individuos o de diferencias singulares, antes del artificio de la soberanía. Precisamente de Hobbes procede la tesis, coherentemente retomada después por Kelsen, de que el pueblo es un concepto jurídico: antes del derecho positivo, puesto por la soberanía, no tiene sentido hablar de pueblo. A esta trayectoria paradigmática Laclau plantea una objeción decisiva: es verdad que el pueblo no existe material o sociológicamente antes de ser construido; pero, antes aún de ser una construcción jurídica, el pueblo existe como constructo político. No hay política que no haya construido un concepto de pueblo: sobre este punto es necesario una investigación adicional. Sin el operador «pueblo» el destinatario de lo político es un destinatario ausente, también respecto a la polaridad del conflicto del que hablábamos. La tesis de que el pueblo está presente solo en la dimensión jurídica, mientras que sociológicamente es una multiplicidad de diferencias, no quita el hecho de que el pueblo antes tiene que existir como concepto político. Va de suyo que un argumento de este tipo plantea un problema crucial también respecto al cosmopolitismo. Si lo político no encuentra un enraizamiento hacia abajo, el ideal cosmopolita<sup>2</sup> termina inevitablemente por exponerse a todas aquellas críticas de abstracción e intelectualismo que desbordan, a su vez, en una sustancial reedición del soberanismo o del nacionalismo. Una situación, como se ve, muy próxima al famoso «dilema del prisionero».

**GENTILI:** Evidentemente el conflicto es una categoría clave de la *Italian Theory*, pero que tendría que ser repensado. Hay que superar ciertas obstinaciones: yo

comenzaría diciendo, en primer término, que el conflicto es una forma eminente de relación. Cuando, con la constitución de las ciudadanía nacionales, se afirmó la construcción del pueblo como síntesis de las diferencias, redescubrir el conflicto significaba volver a proponerlo en su acepción dicotómica y antagonista y, por tanto, como conflicto de clase. Hablamos entonces de *operaismo*, de aquella peculiar unión y alianza teórica entre Marx (lucha de clase) y el binomio schmittiano amigo/enemigo. La reivindicación de clase era el elemento de ruptura en el interior del pueblo. Hoy el problema es que los dispositivos del neoliberalismo neutralizan este tipo de conflictos: en cierto sentido insistir en la dimensión dicotómica, en la polaridad, corre el riesgo de caer en las neutralizaciones ya en curso. Yo en cambio volvería a la matriz relacional del conflicto, paralela a la antagonista y puesta más allá de las clases: tiendo a dar gran relevancia al elemento del límite, de la fricción compartida. El conflicto estaría, por tanto, articulado más allá respecto a su opción polar y dicotómica: el conflicto no es solo lo que divide la sociedad, sino también lo que hace sociedad.

*En la época contemporánea a menudo se ha elevado el lamento, primero en el mundo literario, de que «ya no se escriben grandes clásicos». Se podría decir, trasladando el asunto, que tampoco «se piensan ya grandes filosofías»: esto tiene que ver claramente con la «parcelación» especialista del saber y con la desaparición de las condiciones histórico-materiales adaptadas a un pensamiento comprensivo de la vida y del mundo, que todavía parecía posible hasta el siglo pasado. Sin embargo, es un hecho que el pensamiento filosófico progresivamente desaparece, en el análisis de la realidad, sustituido por el recurso a protocolos técnicos (piénsese en la economía) y a procedimientos científicos, capaces de proporcionar soluciones operativas e inmediatamente aplicables. ¿Cómo afronta este deslizamiento extra-filosófico la Italian Theory?*

**MARRAMAO:** La situación que ustedes describen solo puede afrontarse reactualizando lo que el joven Lukács llamaba «teoría de la ofensiva»: resistir no sirve para nada (por retomar el título de una reciente novela italiana), si no se es capaz de llevar a cabo un rápido paso desde la posición defensiva a la posición de ataque. Sin el trazado de algunos paradigmas transformados por la filosofía, habrían sido imposibles no sólo las revoluciones científicas, a partir de la revolución einsteiniana, sino también las innovaciones tecnológicas. Estas últimas presuponen hoy procedimientos, como la producción de algoritmos, cuyo nivel de obsolescencia es muy elevado: sin un elevado coeficiente de flexibilidad de los instrumentos teóricos de base, ningún experto o equipo especializado es capaz de producir una reconversión de los propios modelos. Tenemos que demostrar, en otras palabras, que la flexibilidad solo puede proceder de una sólida conceptualización de base. La respuesta, por tanto, no puede resolverse en una línea defensiva humanista de la vieja guardia: es necesario más bien reafirmar, más allá de toda anacróni-

ca demarcación entre las «dos culturas», que sin las intuiciones que derivan de la estructura conceptual filosófica sería impensable no solo la segunda y tercera revolución científica, sino la misma innovación tecnológica digital. Privados de comparaciones transdisciplinares, los especialismos se hacen asfixiantes.

En segundo lugar, creo que ha llegado el momento de imaginar, tras la postmoderna retórica del fragmento, un retorno –lo digo de forma un poco provocadora– a la forma-tratado en filosofía: a una nueva búsqueda de sistematicidad. No será, quizá, el *Opus oxoniense* de Duns Scoto, el *Leviatán* hobbesiano o la *Ciencia de la lógica* hegeliana, pero será probablemente un discurso no menos completo y sistemático: no estoy convencido de que el discurso nietzscheano, aforístico, sea la última palabra. Esta era la palabra de la filosofía en la época de la disolución, de la crisis y de la decadencia: ahora estamos en una situación en la que el desafío de los tiempos exige un nuevo coraje del pensamiento. Las diferentes «etapas» de *Homo sacer* de Agamben o los libros que ha escrito Roberto Esposito desde *Communitas* en adelante son como un único gran libro, que responde un poco a esta exigencia. Estamos buscando, en suma, trabajar todos dentro de una perspectiva que ya no es la postmoderna del fragmento o del aforismo.

**ESPOSITO:** Hay varias cuestiones por aclarar. Por el momento, ¿vivimos efectivamente en una época de crisis de la filosofía? La cuestión es controvertida. Si contamos las matriculaciones en las facultades de filosofía, quizá sí; si observamos, en cambio, los grandes fenómenos mediáticos como los *festivals*, se diría que no. Naturalmente, tenemos que distinguir entre filosofía y filosofía: existe la divulgación, existe la llamada pop-filosofía (un término que no me gusta –la filosofía es intrínsecamente política, pero no intrínsecamente popular). De todas formas, no todos los índices señalan esta crisis. Seguramente, los saberes humanísticos están sometidos –por ejemplo por las praxis de evaluación en las universidades– a un estrés cuantitativo considerable, son cuantificadas según un modelo rígido que no da cuenta, en primer lugar, del hecho de que las culturas son tres (porque también existen las ciencias sociales); además, estoy de acuerdo con Marramao en el hecho de que debemos observar el cruce originario de las dos culturas. La distinción ciencia-filosofía, en la época renacentista y después barroca, no existía propiamente. También sería absurdo un planteamiento anti-tecnológico: se trata de liberar la técnica de aquella tendencia a los dispositivos cuantitativos de tipo reductivo. La técnica en sí es una cuestión eminentemente filosófica. También los modelos lógico-matemáticos, como en Leibniz, están siempre entremezclados con los desarrollos de la filosofía.

Por último, comparto también la exigencia, si queremos, de un retorno a la metafísica. Badiou, por ejemplo, sostiene que hace «metafísica». Hay un cansancio justo por el exceso de lo fragmentario: hay que trabajar dentro de un horizonte, si no completo, al menos sistemático. Hay una reacción contra la fase de las cenizas (*pulvisco*) filosóficas, que para mí es positiva.

**GENTILI:** Las políticas universitarias y culturales exigen e imponen desde hace al menos veinte años a los saberes humanísticos y sociales adecuarse al modelo de las ciencias naturales. De ahí, por tanto, la llamada crisis de la filosofía. Pero, ¿es así, o es esta política la que da la impresión de una crisis de la filosofía? Yo veo, aquí, el peligro de un efecto derivado.

**MARRAMAO:** Si nos movemos en el extranjero, por ejemplo en los departamentos americanos, se advierte muy bien la exigencia de restablecer el modelo –surgido por otra parte en Italia– de la *universitas studiorum*: una institución que, durante la época medieval, contemplaba la universalidad de saberes que se cruzaban entre sí en un espacio de autonomía y que, después del nacimiento del Estado moderno soberano, fue sometida a un progresivo disciplinamiento. A finales del siglo xx alcanzamos el grado máximo de especialización: muy visible en la creciente compartimentación del saber en «sectores disciplinares». A partir del siglo xxi, a pesar de que el impulso especializante persista en los anuncios programáticos de gobierno, desde sectores cada vez más amplios de estudiantes, investigadores y docentes de las universidades europeas y americanas procede el impulso a experimentar nuevas formas de interacción entre saberes diferentes, descubriendo y valorizando los íntimos isomorfismos que los caracterizan. Nunca como hoy, ante los desafíos del mundo globalizado, ha sido tan necesario volver, con una auténtica *re-volutio*, a la vocación de aquella extraordinaria institución denominada «*università degli studi*». Pero para hacer esto es necesario ante todo dismantelar las contrarreformas que han devastado las universidades de Occidente en los últimos decenios.

**GENTILI:** En el dispositivo de la evaluación es evidente la frustración de los saberes; los indicadores considerados son los adaptados a un cierto tipo de disciplinas y de universidades. Estos dispositivos son performativos. Al contrario, una característica de la *Italian Theory* es la de construir libros de gran alcance, que vuelven a la visión amplia y global que todavía persistía antes de lo fragmentario. Quizá, finalmente, haya que volver a esto: a la idea de grandes narraciones filosóficas –son éstas las que representan hoy la «diferencia» respecto a la fragmentación del saber en disciplinas.

## NOTAS

1. Versión española de Héctor Vizcaíno Rebertos gracias a una beca de carácter pre-doctoral del Subprograma «Atracció del talent» de la Universitat de València y en el marco del proyecto del investigación «Hacia una Historia Conceptual comprehensiva: giros filosóficos y culturales» (FFI2011-24473) del Ministerio de Economía y Competitividad.  
Título original: «Che cos'è Italian Theory? Tavola rotonda con Roberto Esposito, Dario Gentili, Giacomo Marramao». Publicada originalmente en *Lo Sguardo – Rivista di Filosofia*, nº 15, 2014 (II) – «La differenza italiana». Quiero agradecer también los comentarios y sugerencias a la traducción de Matías Leandro Saidel. [N. del T.]
2. Juego de palabras entre «político» y «cosmopolítico» (cosmopolita) que no se aprecia en la traducción. [N. del T.]

.....  
**ROBERTO ESPOSITO**, profesor de Filosofía Teórica en la Scuola Normale Superiore di Pisa, actualmente es uno de los filósofos italianos más traducidos y estudiados en el extranjero: su *Pensiero vivente* ha vuelto a poner en el centro del debate el tema de la filosofía italiana, proponiendo una reinterpretación tan radical como original que localiza en el problema (bio)político el centro de la tradición del pensamiento italiano.

**DARIO GENTILI**, se ha formado entre Salerno, donde realizó el doctorado, y Nápoles, donde realizó una estancia de investigación post-doctoral. Actualmente es ayudante de la cátedra de Filosofía Moral en la Università di Roma Tre. Ha sistematizado los planteamientos ya sugeridos por Esposito incorporando una lectura propia de la tradición *operaista* y construyendo así una identidad precisa de la *Italian Theory*, en la que encuentran su lugar las ideas de muchos autores italianos que son habitualmente leídos y estudiados en los Departamentos de Filosofía y Estudios italianos en el extranjero.

**GIACOMO MARRAMAIO**, profesor de Filosofía Política y Filosofía Teórica en la Università di Roma Tre, se encuentra entre los filósofos italianos que entran por derecho propio en la *Italian Theory*. En el centro de su pensamiento se ha planteado, desde los años de su formación académica entre Florencia y Fráncfort, el problema de lo político, en primer lugar con estudios sobre el marxismo y después con la profundización en las temáticas vinculadas a la secularización y a la escatología cristiana y, más recientemente, a la temporalidad –categorías centrales de las reflexiones de (y sobre) la *Italian Theory*.

