

UNA FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA COTIDIANA

Entrevista a Bruce Bégout¹

Iván Trujillo y Patricio Mena Malet²

Actual Marx / Intervenciones: Lo primero que quisiera saber es cómo usted en su trabajo de investigador pasa de un trabajo fenomenológico muy abstracto al análisis de los moteles americanos.

Bruce Bégout: Es algo que yo también me pregunto, pues en un comienzo mi trabajo fenomenológico versó sobre la pasividad en Husserl, pero también sobre la tradición fenomenológica, es decir todo lo que escapa al análisis cognitivo. Poco a poco me interesé en lo que yo interpretaba como la vida cotidiana y que otros investigadores interpretaron como lo cotidiano. Muy rápidamente, en la descripción del mundo cotidiano, hallé un material para describir, partiendo de la experiencia urbana como experiencia de la cotidianidad, pues no quería reducir la cotidianidad a la casa, al hogar, sino hablar de la calle y la ciudad. Pero no quería escribir sobre mi ciudad ni sobre Francia, sino que empecé a escribir sobre la ciudad que mejor conocía fuera de Francia, que era Los Ángeles. Mi primer trabajo, que nunca ha sido publicado, fue sobre los Ángeles. Se trata de un gran manuscrito de 700 páginas que se llama *La ciudad provisoria*, que todavía no he publicado. Junto con este manuscrito había dos anexos, uno sobre el motel y otro sobre Las Vegas. Cuando presenté el trabajo a mi editor, me dijo que el libro sobre los Ángeles no era publicable tal como estaba, pues era muy

¹ Bruce Bégout es *Maître de conférences* de la Universidad de Burdeos 3. Es autor de los siguientes libros: *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin, 2000 ; *Zéropolis, L'expérience de Las Vegas*, Paris, Allia, 2002 ; *Lieu commun, Le motel américain*, Paris, Allia, 2003 ; *L'éblouissement des bords de route*, Paris, Verticales, 2004 ; *La découverte du quotidien*. Paris, Allia, 2005 ; *L'enfance du monde. Recherches phénoménologiques sur la vie, le monde et le monde de la vie*, Chatou, La Transparence, 2007 ; *Pensées privées. Journal philosophique*, Millon, Krisis, 2007 ; *Le phénomène et son ombre*, Chatou, La Transparence, 2008 ; *Le park*, Paris, Allia, 2010.

² Esta entrevista fue realizada en el mes de abril de 2010 en Santiago de Chile con motivo de la participación de Bruce Bégout como profesor invitado en la Universidad Alberto Hurtado.

cáustico, sin embargo los trabajos sobre el motel y sobre Las Vegas sí eran publicables. Entonces comencé a publicar estos trabajos sobre la ciudad desarrollando una fenomenología política y crítica de la ciudad norteamericana. Digamos que en un comienzo se trataba más bien de una intuición que de un programa de investigación propiamente tal. Trabajé mucho más por deseo que realmente planteando un plan muy reflexionado. En un momento dado tenía tres ejes: el primero un eje filosófico que contemplaba un trabajo sobre Husserl, Michel Henry, Levinas; un eje de ensayo filosófico, que contemplaba el ensayo sobre los moteles, las Vegas y Orwell y finalmente, un trabajo literario que era de otra índole. Esto hizo que avanzara en tres ramas, como un tridente; en un comienzo yo no veía los lazos entre estos tres ejes, ahora sí los veo. Yo quería describir objetos, situaciones, lugares, arquitecturas, desde una perspectiva fenomenológica, porque pensé que la fenomenología francesa había abandonado este trabajo descriptivo al optar por un trabajo muy especulativo y metafísico, como el de Michel Henry o Levinas. Quise entonces volver a la materia fenomenológica que llamo “materia extraña”, por lo tanto lo que no es filosófico y lo que Merleau-Ponty llamaba la no-filosofía. Entonces trabajé filosóficamente sobre la no-filosofía, más que trabajar filosóficamente sobre conceptos. ¿Qué hay entonces de no-filosófico en la ciudad norteamericana? Me parecía que estaba en las antípodas mismas de la investigación. Después me percaté de las conexiones entre la urbanidad, la cotidianidad y la fenomenología. Al comienzo se trataba más bien de un deseo de describir objetos, situaciones, en una lengua que estaba más bien entre la lengua filosófica y la lengua literaria.

AMI: El libro *Lugar común* es un texto sobre los moteles americanos y, por consiguiente sobre la vida cotidiana norteamericana; en este sentido lo interrogado es por una parte el lugar que es el motel para el no-lugar, pero por ello mismo pone en juego una suerte de antropología fenomenológica que interroga sobre el sujeto que aloja y pasa por esos moteles. ¿Cuál es la relación entre la cuestión del lugar y la cuestión antropológica?

BB: Comencé a interesarme en la vida cotidiana el año 2003. Podríamos decir que la *Découverte du quotidien* es el desarrollo de tres o cuatro páginas que escribí sobre la vida cotidiana en *Lugar común*. Lo que realmente me interesa es lo que un antropólogo francés que me gusta

mucho, que es más bien especialista de Japón, Augustin Berque, denomina lo ecuménico, la relación entre el entorno físico, técnico, y el mundo de las emociones y la vida efectiva. En *Lugares comunes* quise mostrar que los lugares pobres arquitectónicamente, incluso simbólicamente, que son los más banales y ordinarios en el sentido peyorativo, como son los moteles, incluso esos lugares, por ejemplo en los usos temporales –pues la gente va al motel por la noche, solamente de paso, no viven allí–, en estos usos muy rápidos, muy pobres, había una riqueza antropológica que podía ser también una suerte de símbolo de nuestra situación contemporánea; es decir la precariedad, el aburrimiento, el sentimiento de estar solo, despegado de los demás, la pobreza de la experiencia, etc. Era un trabajo tomar esos lugares, no interesarme desde el punto de vista arquitectónico, sino de la situación efectivamente antropológica y lo social entre los lugares y las interacciones, cómo el lugar influye sobre el individuo, cómo el individuo modifica los lugares por sus prácticas, por la proyección imaginaria. Pues estos lugares, como los moteles, en un comienzo no eran interesantes. Después, poco a poco el cine, la literatura y las series televisivas los tomaron como lugares fantasmáticos de la cultura occidental del siglo XX. Por lo tanto, se trata de ciertos lugares de transgresión, de prohibición. Desde el comienzo hice entrevistas, encuestas. Desde los años 30 en Estados Unidos los moteles eran lugares de la prostitución, del tráfico de droga, del adulterio. Es interesante ver cómo un lugar es modificado por las prácticas ordinarias, cotidianas, por lo que produce desvíos en el uso de los objetos. Lo que me interesaba, una vez más, era esta dialéctica entre los lugares y los individuos, y cómo unos modifican a los otros, y cómo no hay realmente objetividad pura en este sentido. Pero es realmente una perspectiva antropológica. Este año dicté un curso de antropología, donde proponía que se trata de una antropología fenomenológica. No es para nada una antropología especulativa, metafísica o post-metafísica.

AMI: Leyendo su obra que va desde su tesis doctoral sobre la lógica de Husserl, pasando por la *Découverte du quotidien*, sus estudios sobre el mundo de la vida en Husserl y en otros autores como Patocka, Ricoeur, etc., y también los textos sobre las Vegas y el Motel americano, e incluso su *Journal philosophique*, se vuelve muy transparente que la cuestión del mundo es una pregunta fundamental para usted. Pero, en su pensamiento parece que la cuestión del mundo, por ejemplo cotidiano, es también

la cuestión del sujeto. ¿Cómo es posible articular un retorno, por una parte, al mundo, cuyos ecos de Husserl son muy claros, pero también del ser-en-el-mundo de Heidegger, y la rehabilitación del *ego* como centro del campo trascendental? Esto, si está de acuerdo con el presupuesto de la pregunta, claramente.

BB: Sí, en un momento dado hice una suerte de ficción. Es decir, la pieza del motel es el nuevo lugar para la meditación metafísica cartesiana, y el hombre del motel es un *ego* trascendental. Tengo un proyecto de escribir un gran libro sobre la subjetividad, para responder a todas las críticas contemporáneas sobre la subjetividad. Es cierto que la fenomenología post-husserliana ha sido una fenomenología a-subjetiva, por ejemplo con Patocka. Para mí no puede haber fenomenología sin sujeto, pues la subjetividad por una parte es primordial para la experiencia fenomenológica y el ser-en-el-mundo. Pienso también que podemos encontrar un sujeto en Heidegger con el *Dasein*, como otro nombre del sujeto. Incluso una auto-fundación de tipo práctico y teórica, pero una auto-fundación que tiene que ver con la búsqueda de la autenticidad. De hecho, pienso al ego trascendental como no teórico, lo pienso como práctico. Para mí la esencia del *ego* trascendental es la libertad práctica. En este sentido, releo el ego trascendental a partir de Fichte y Schelling. A partir de allí puedo hallar una articulación entre el ser-en-el-mundo y el ser libre que debe decidir el sentido de su existencia respecto al mundo.

AMI: ¿Cuál es su posición frente al trabajo de otros fenomenólogos contemporáneos que piensan al sujeto en y a partir del encuentro con la alteridad, por ejemplo ante el acontecimiento (Claude Romano), o la donación (Marion), y por tanto ponen el énfasis en el carácter quebrado del sujeto que no puede reconocerse como potencia auto-fundadora? En este sentido, se puede afirmar que el sujeto cotidiano es, por el contrario, plenamente autosuficiente?

BB: Lo que intento decir en el *Journal* es sobre todo que la relación que mantiene el sujeto con el otro es muy diferente de la relación consigo. Esta última solo puede aparecer en contraste y diferenciación de la relación con el otro. Es decir la reflexividad, la relación a sí, se revela en la relación con el otro, con el mundo y la alteridad. Pero no tiene que ver con el mismo modelo. Ricoeur por ejemplo, trata de pensar la relación consigo siempre respecto a la relación con el otro. Yo, por el contrario, acepto el solipsismo, a mí no me molesta. Pero me parece que la crítica al

solipsismo es una crítica moral, ética, es una crítica cristiana en nombre del orgullo, la autosuficiencia, etc. Si el *ego* trascendental es solipsista, es un hecho. ¿Por qué transformar ese hecho cuando corresponde a una categoría ética? Yo creo que la ontología, por ejemplo la de Levinas, opone ética y ontología, reduciendo a esta última a la ética. La fenomenología contemporánea ha insistido mucho en la relación con el otro como constitutiva del sujeto. Pienso que es cierto, salvo que la relación a sí es muy distinta a la relación con el otro. La relación a sí es mucho más íntima, hay una especie de imposibilidad de deshacerse de sí. La autoafección es una relación a sí, primordial, que no se reduce nunca a la relación con el otro. La filosofía contemporánea ha insistido mucho en la relación con el otro. En el *Journal*, por el contrario, insisto en una reedición de la subjetividad íntima incomparable al otro. Pienso que hay tanta alteridad en la relación a sí como en la relación con el otro. De hecho es inconmensurable. La relación a sí es intimidad, mientras que es alteridad la relación con los otros, el trabajo, la familia, el mundo; mientras que la relación consigo mismo es más bien el centro, el nudo de la cotidianidad, que ya incluso no sería cotidiana, sino la intimidad, nunca compartible. Estas experiencias solitarias me interesaban, por eso que en mi experiencia en la ciudad norteamericana a menudo busqué la soledad para encontrar esta intimidad y también la soledad en un país extranjero, para justamente no tener lazo con el otro y encontrarse con uno mismo, no como otro, como sí mismo. Hice muchas experiencias muy solitarias, fui muy solitario en la universidad francesa, soy muy solitario. Participo poco en el círculo académico; tengo amigos, pero tengo un recorrido muy solitario, una trayectoria muy solitaria que corresponde seguramente a una opción filosófica.

AMI: Para ser una fenomenología práctica especulativa, podría usted comentar qué aspecto fenomenológico duro está implicado.

BB: Justamente es el lazo que hacía con el viaje. El viaje lo considero como una suerte de *epojé* fenomenológica. De hecho, cuando estamos de viaje y no compartimos la cultura extranjera, hacemos una suerte de puesta entre paréntesis del mundo, una suerte de suspensión de nuestras creencias, porque ya no compartimos los mismos prejuicios, tradiciones, creencias, y el viaje me permite tener esta base metodológica de escribir. Al comienzo el viaje era realmente concebido como un trabajo de distanciamiento, donde la realidad aparecía como fenómeno; el motel era

eso, e incluso el trabajo sobre Las Vegas también, aunque era un trabajo bastante literario por lo demás, porque yo estaba en la escena, aparezco como un personaje. La idea era aplicar el método fenomenológico. La gente que tiene una cultura fenomenológica ve en el libro sobre Las Vegas aplicado el método descriptivo, las variaciones imaginativas, por ejemplo desarrolladas en el trabajo sobre el Motel, donde hago variar este lugar de manera imaginaria; se trata de un trabajo de variación en torno a esta esencia pura que es el motel, que es una suerte de paradigma. De hecho, todos estos trabajos están sustentados en el método fenomenológico, aunque yo no lo diga. Yo no digo, hago fenomenología. Se trata de una fenomenología práctica. Es en ese sentido que podemos hablar de fenomenología práctica.

AMI: A propósito de este uso metodológico, ¿cómo ve usted la relación entre el lugar y el como tal?

BB: Realmente lo que me interesaba no era describir el lugar tal cual, sino hacer una fenomenología del objeto, pero el fenómeno ya estaba nutrido, vestido de interpretaciones humanas. No se trata de un fenómeno como tal, el fenómeno está siempre atrapado en situaciones hermenéuticas. Aunque pienso que hay algo que va más allá de las interpretaciones. Por lo tanto el problema es que nunca lo puedo decir, debo describir, dejar pensar al lector que hay algo que va mucho más allá de las interpretaciones. Ricoeur llamó a esto la violencia ontológica. Así, hago intervenir diferentes puntos de vista justamente para mostrar que este sistema de interpretación puede ser infinito. El como tal es el ideal de la fenomenología, pero de una cierta manera es como la cosa en sí, nunca se puede conocerla realmente. Por lo tanto es cierto que es un trabajo con tendencia hermenéutica antes que una tendencia fenomenológica pura. Pero de hecho hay algo de esto en Husserl, hay ya un vuelco hermenéutico de la fenomenología en Husserl; no hay necesidad de esperar a Gadamer o a Heidegger. Cuando Husserl se interesa en el mundo de la vida, en el mundo cultural, el mundo urbano e histórico estamos situados en la hermenéutica, y él mismo lo dice. Incluso dice en *Ideen II* las cosas no se dan nunca como meros fenómenos, se dan como herramientas, como mesa, ya se dan como categorías de significaciones, de interpretaciones. Para mí la naturaleza en tanto que tal no me interesa, no voy a buscar el fenómeno en tanto que tal, lo que me interesa es describir fenómenos en contextos de significación muy particulares y mostrar que siempre

hay algo que va más allá de ese contexto como interpretación. Por eso es que el libro sobre el motel al comienzo, habla de éste, pero al final ya no habla para nada del motel, habla del mundo contemporáneo; el motel es casi un pretexto para hablar de cosas muy distintas, para hablar de nosotros y sobre todo de América del Norte, pero también del mundo occidental. Digo a menudo que esos ensayos son como los caballos de Troya, el lector cree que vamos a hablar de Las Vegas pero en realidad hablamos de otra cosa, son como trampas.

AMI: Usted dijo en la *Découverte du quotidien* que lo cotidiano no era un problema de donación, sino de formación.

BB: No, no, lo que me interesaba en lo cotidiano no era describir datos cotidianos, fenómenos cotidianos, sino describir el proceso de formación de la cotidianidad, porque justamente consideraba que ciertos fenomenólogos, sobre todo Schutz, tomaban la cotidianidad simplemente como algo que está allí dado. Para mí lo pre-dado no es nunca pre-dado. Hay un proceso antropológico de adaptación al mundo que es la cotidianización. De hecho, en la *Découverte du quotidien*, hay un capítulo que critica lo pre-dado como indicando que todo está preformado; no hay lo pre-dado, el mito de la donación originaria está atrapado en un proceso de formación cultural antropológico. Hay una entropización de devenir hombre que es el proceso de cotidianización. Por eso que el estadio originario para mí es una ficción. Yo digo que hay una inquietud originaria, como el estado de naturaleza en Rousseau por ejemplo.

AMI: ¿Y cuál es la manifestación de la cotidianidad?

BB: Hay dos aspectos: los resultados, las prácticas cotidianas ligadas a contextos de trabajo, de transporte, de habitación, etc., y podemos describir también el proceso de formación de esta cotidianidad vinculado a la temporalidad, la formación de la espacialidad, la causalidad. En toda la última parte del libro sobre lo conveniente, trato de describir sobre todo estos procesos de formación más que los resultados, porque los resultados los conocemos. Ya ha habido fenomenólogos de lo cotidiano. Yo no voy a describir los modos de trabajo, de transporte, yo no quería hacer una enciclopedia de los objetos cotidianos. Lo cotidiano no es comer, no es beber, no es dormir, no es encontrarse con amigos, lo cotidiano es un modo de ser más que un conjunto de situaciones o prácticas.

AMI: ¿Es la indeterminación?

BB: Sí, sí, en la cotidianización hay una especie de pillería, de trampa, de astucia, porque debe disimular el miedo originario frente a la contingencia e indeterminación del mundo. Yo considero que el miedo es la emoción primordial. El hombre es ante todo un sujeto de miedo, porque este último es la *stimung* fundamental, más que la angustia. La inquietud es el temor a la indeterminación del mundo, ese temor nos obliga a salir de esta indeterminación, y esa salida es la entropización, la cotidianización.

AMI: Es muy interesante, porque usted propone entrar en el mundo sin hospitalidad.

BB: Hay una hostilidad en la relación con el mundo, con el otro, que siempre es considerada potencialmente peligrosa. Y la hospitalidad es una construcción reactiva a la hostilidad. En el mundo salvaje originario no hay hospitalidad, y por eso me diferencio de Merleau-Ponty que toma al mundo salvaje como hospitalario, como una suerte de conformidad entre el sujeto y el mundo. Mientras que el mundo salvaje es la hostilidad, es el miedo a la muerte violenta, a la agresión. Por lo tanto la hospitalidad es producida, es creada para atenuar esta violencia originaria, para poner fin a esta violencia. No hay hospitalidad originaria en el orden humano.

BB: Lo que yo describo es el paso de la no evidencia a la evidencia, de la inquietud a la quietud. Por tanto mi descripción se sitúa antes de la actitud natural.

Esta inquietud también está en la relación a sí, la indeterminación del mundo también es la indeterminación del sí mismo, de hecho hay una forma también de inquietud en la relación a sí, pero la única cosa realmente a sí es el miedo que me pertenece completamente, lo que hace que la felicidad, la paz, la hospitalidad sean resultados secundarios de un proceso, y por lo tanto la hospitalidad puede siempre deslizarse. Pero un pensamiento de la hospitalidad es ingenuo, porque si se trata de acoger a aquel que es bueno, entonces no hay ningún esfuerzo que hacer; en cambio si se trata de acoger a alguien que es indeterminado, la cuestión es mucho más ambigua. Si miramos los viejos *western*, cuando hay alguien que golpea la puerta de una casa perdida, la persona que abre no sabe si aquel que llega es amigo o enemigo, es acogido, entra, allí sí hay verdadera hospitalidad. Solo puede haber hospitalidad si hay algo incierto sobre quien llega. Pero si tenemos certeza sobre el llegado,

entonces ya no hay hospitalidad, sino conveniencia, buena educación, pero no hospitalidad.

AMI: En Derrida, por ejemplo, se trata más bien de una política de la amistad que tiene que ver con Schmit.

BB: Es cierto que yo soy muy schmitiano.

AMI: A propósito de eso mismo, usted habla de escepticismo natural, al terminar el libro, la *Découverte du quotidien*, usted habla de esto contra la *doxa*, la *eudoxa*.

BB: Justamente lo que reprocho a Husserl y a Heidegger es haber pensado el ser en el mundo como un ser en el mundo tranquilo, aunque en *Ser y tiempo* podría haber habido una cierta dimensión de la inquietud, pero finalmente el *Dasein* no se inquieta por el mundo, sino por su deseo de autenticidad. Se habla de *doxa*, de creencia original, de confianza original en el mundo, pero para mí esto es un mito. Yo quiero mostrar que el afecto primordial no es la confianza, sino la ausencia de confianza, es decir el miedo, la preocupación, la inquietud, y más que estas dos últimas, pues la preocupación en Heidegger no es inquieta sino práctica, no es realmente inquietud; entonces la evidencia natural no es natural, es naturalizada; lo que es natural, en el sentido de lo espontáneo, es la no evidencia. Yo leí mucho a un filósofo norteamericano, que desde otra tradición analítica o post-analítica, habla mucho, a propósito de Emerson, de escepticismo natural. En este sentido, la cotidianidad es siempre un combate, una lucha para ganar la confianza, nunca es buena. Así, la cotidianidad no corresponde a un estado estático, sino a una dinámica, a una lucha permanente. El libro *Lugar común* comenzaba así con la cita de... “hay que levantarse todas las mañanas”. Este esfuerzo cotidiano, la cotidianidad es una mantención cotidiana de esta confianza que se pierde, que se vuelve a ganar en el mundo con los demás, es un esfuerzo, una lucha, un combate. Me parece que este enfoque dinámico y dialéctico de la cotidianidad era mucho más interesante que el enfoque estático schutziano que decía que la cotidianidad es la evidencia que compartimos.

AMI: Pero nosotros compartimos las evidencias.

BB: Sí, pero para poder compartirlas tuvimos que hacer un esfuerzo para adquirirlas. Lo que yo llamo escepticismo natural es la inquietud, es decir la ausencia de confianza en el otro, en el mundo, en la naturaleza y el esfuerzo por producir esta confianza. Para mí, el gesto antropológico

es la institución de la evidencia. Hay algunas instituciones, sobre todo la religión, el arte, etc., que pueden permitirse recuestionar las evidencias. Para mí, sobre todo lo que está presente en la religión es el *tremendum*, es decir el horror sagrado. Es interesante porque la religión va a volver a buscar la inquietud, ese horror de ser ahí en la relación del hombre con el mundo.

AMI: ¿Es posible fundar una política sobre este escepticismo natural?

BB: De hecho el libro sobre el descubrimiento de lo cotidiano es el primer tomo de una cuadrilógia. El próximo libro es sobre el horror cotidiano y hay un libro que se llama *La domesticación del mundo*, que es de antropología filosófica, y otro político que se llama *Metacrítica de la vida cotidiana* que enfoca la crítica política de la vida cotidiana, la crítica marxista, de Henri Lefebvre, etc., y críticas de ética-política de la cotidianidad. Se trata realmente de una cantera. Pero, si comprendemos la cotidianidad como una relación vulnerable, como relación frágil, porque es una construcción a partir de lo indeterminado, pienso que podemos ver las instituciones humanas en nuestro plan, no como lo definitivamente dado, sino como una autocreación permanente. Castoriadis es un autor que me interesa mucho en este aspecto político de la cotidianidad. Lo que me interesa es la institución imaginaria de la sociedad y la idea de que lo que importa no es lo instituido, sino lo instituyente. Lo interesante no es el resultado de la institución con sus leyes, sino el poder creador del sujeto, el poder de instituir leyes y poder cambiarlas si ya no corresponden a los deseos de los instituyentes. Pienso que esto es muy compatible con mi filosofía de la cotidianización. De hecho lo que importa, es el proceso de formación y no el resultado. Por lo tanto pienso que esta metacrítica de la vida cotidiana, está muy influenciada por Castoriadis, pero, claro, aún estoy en la construcción de las premisas. Por el momento, el trabajo que hice es sobre la experiencia del horror cotidiano y el trabajo antropológico-filosófico sobre la domesticación, pero sobre la metacrítica que el trabajo político entrega sobre la cotidianidad, tengo grandes ideas, pero aún no he trabajado de manera precisa. Siento que desde un punto de vista político, lo que me interesa es la idea de que hay instituyente e instituido, que hay lo cotidianizante y lo cotidianizado, y que una política de la vida cotidiana es una política que dice que la vida cotidiana siempre es frágil y vulnerable. Pero lo más importante es el poder cotidianizante

de los sujetos. Esto hace que una política, a mi modo de ver, que quiere simplemente interesarse en lo constituido es una política conservadora por esencia, porque quiere preservar lo que se hizo, y por lo tanto va a mitologizar lo instituido, las leyes, las convenciones.

AMI: Es la imaginería de extrema derecha.

BB: Sí, mientras que una política de la cotidianidad es dinámica, de procesos, de formación, por lo tanto el imaginario instituyente de Castoriadis forma parte de mi reflexión.

AMI: En su texto sobre Orwell (*La décence ordinaire*) se puede leer una clave para la reflexión política, a partir de la diferencia que usted hace entre dignidad en sentido común y la dignidad simplemente tal.

BB: La dignidad es una categoría construida sobre un gran número. La dignidad es el rango que la institución te reconoce. El término dignidad es propio de la institución eclesiástica, de la jerarquía eclesiástica que generalizó sobre la especie humana. Pero ¿por qué atribuirle al hombre dignidad y al animal no? La dignidad siempre entra en un juego de poder, de instituciones, mientras que la decencia es pre-institucional. La decencia es justamente el rechazo a humillar al otro, no porque sea digno, sino simplemente porque el hombre no es solamente voluntad de agresión, también se comprende en la preocupación por los otros.

AMI: Pero si esta es una actitud propia del hombre cotidiano se genera el siguiente problema. Pues, si la decencia es la disposición para preocuparse por los otros, ¿no consiste ésta en una suerte de sabiduría práctica? Pero si el hombre cotidiano habita una mentira respecto del carácter mundano de la existencia, es decir si es un sujeto engañado ¿puede ser lo suficientemente sabio para actuar en el mundo y rechazar el mal cometido a los otros hombres? ¿Estamos ante dos tipos de relación con el mundo y lo social? ¿La decencia dice otra cosa que lo cotidiano?

BB: Sí, pero el trabajo sobre la decencia común es un trabajo sobre Orwell. Lo que digo allí no es algo que lo piense realmente. Precisamente, yo pienso que la relación con el mundo es mucho más inquietante que lo que pensaba Orwell. Es por eso que luego escribí esta novela fantástica sobre la muerte, *Le Park*. Considero que la decencia es una construcción también. Una construcción social fundada en una mentira. De hecho, puede haber una mentira trascendental que puede ser útil para la sociedad humana. Lo que quiero decir es que el miedo es primordial. Pero luego hay otras relaciones, sobre todo el cuidado por los demás,

la preocupación por los demás, que pueden ser reacciones éticas frente al miedo por el otro. Pienso que la decencia ordinaria es compatible con la idea de inquietud originaria, porque la decencia es una respuesta posible al miedo al otro, al miedo a la comunidad. Lo que me interesaba en *La décence ordinaire* era sobre todo ver que en Orwell el poder viene siempre de la jerarquía, del poder, y que el intelectual de alguna manera va a entrar en esta jerarquía y creer que puede dirigir, cuando de hecho siempre está humillado por el poder. Lo que Orwell vio es que el rol del intelectual es de no participar en ese juego de poder. Ese texto sobre la decencia común estaba vinculado a la elección de Sarkozy; quería decir simplemente que hubo muchos intelectuales que votaron por Sarkozy, o sea por el poder. Escribí este texto a partir de Orwell para decir que siempre seguiré siendo fiel a la gente común, que nunca voy a entrar en el juego del poder, no me interesa. No pienso, sin embargo que este texto sobre la decencia común pueda estar ligado a mi trabajo personal. Hay algunos aspectos fuertemente vinculados como la crítica a la tecnología, pero hay otros aspectos que no me gustan en Orwell. No soy un filósofo de la decencia, Orwell sí, pero yo no. Yo escribí sobre Orwell, no sobre Bégout. Comparto el gusto de Orwell por la gente común, también una cierta confianza en el sentido político de la gente común, incluso. Por eso escribí *Le Park*, que es un libro muy sombrío, que presenta el mal, la violencia, el sufrimiento. Pienso que Orwell habría encontrado este texto indecente.

AMI: Si usted piensa en la utilidad de la mentira, ¿cómo puede evitar una relación auto-inmunitaria de la sociedad?

BB: Yo soy freudiano también. La sociedad es una mentira necesaria, es una respuesta reactiva a la violencia original. Yo no veo otra posibilidad. Por eso tengo una visión muy pesimista de la sociedad. Pues fundamentalmente la sociedad es una construcción reactiva a la violencia con el fin de ponerle fin. Por lo tanto me reconozco en la filiación de Hobbes, de Freud, de Schmitt. Tengo una visión muy pesimista de la civilización, del malestar de la sociedad. Esta última no es sino una auto-inmunitad contra la inquietud, contra la violencia, no veo otra teoría social, yo sé que hay, pero no las comparto. Me reconozco completamente en esta filiación hobbesiana, freudiana y schmittiana, salvo que a menudo los pensadores pesimistas son de derecha. Yo trato de pensar un pesimismo de izquierda. Pero casi siempre los pensadores

pesimistas se vuelven pensadores conservadores, porque consideran que la sociedad es mejor que la no-sociedad, por lo que hay que conservarla tal como está. Yo trato de efectuar un pensamiento pesimista pero progresista al mismo tiempo.

AMI: Le recuerdo la expresión derridiana de “la hospitalidad con lo peor”, que es una expresión pesimista a mi modo de ver.

BB: Sí, me reconozco plenamente. La indeterminación del mundo está siempre allí, en lo peor, incluso de la sociedad. Esta es una construcción frágil. Incluso la idea natural del sismo. Hay terremotos sociales, todo puede desarmarse a cada momento. Sostengo una concepción existencial donde el mundo se podría terminar a cada momento. Siempre he tratado de integrar esta idea de una extrema fragilidad de la construcción social y simbólica. Lo peor, sí, siempre es posible, incluso es efectivo.

AMI: ¿Cómo podemos dar con lo peor, puesto que la situación de la vida cotidiana se oculta? Si lo cotidiano se oculta ¿cómo podemos dar con la evidencia de lo peor como *stimmung* fundamental del hombre?

BB: Sí, pero al mismo tiempo la cotidianidad produce su propia angustia. La cotidianidad apunta a disimular la actitud original.

AMI: Pero si lo peor aparece, lo cotidiano aparece.

BB: Sí, por supuesto, la mentira aparece, pero salvo que hay una preocupación propia de la cotidianización que es el carácter penoso de la cotidianidad misma. Por lo tanto, muy a menudo hay una especie de angustia de no poder cotidianizar que de hecho es una patología. Es lo que desarrollo al final de la *Découverte du quotidien*, la patología de lo cotidiano. Porque de hecho hay una inquietud original y una inquietud segunda producida por la cotidianización. Esto explica, y me interesé mucho en la psiquiatría fenomenológica, muchas patologías de los hombres cotidianos que no soportan más las evidencias mismas, que tienen miedo a la vida cotidiana misma, que tienen angustia porque todo se repite, todo es evidente, todo es como siempre es.

AMI: Usted habla en la *Découverte du quotidien* de la situación cómica, de la comedia como una suerte de *epojé* del mundo cotidiano.

BB: Para mí la catarsis de lo cotidiano es lo cómico, la comedia es el juego de la cotidianidad. La risa es una manera de conjurar la inquietud de nuestro mundo, y lo cómico es un modo de deshacer el miedo en situaciones cotidianas, porque lo cómico a menudo está vinculado a

los fracasos de la vida cotidiana en las situaciones más prosaicas. Por ejemplo, Chaplin es el gran maestro de lo cómico cotidiano, incluso con un simple objeto cotidiano puede crear situaciones cómicas. Lo cómico, a mi modo de ver, explica siempre el fracaso de la cotidianidad, es decir la imposibilidad de producir evidencia, pero en lugar de que ese miedo dé miedo, la risa sirve para mostrar el fracaso de la cotidianidad, pero no como angustiada, sino como divertida. Esa transformación del miedo en placer es muy extraña porque solo reímos del fracaso; cuando miramos los objetos que nos hacen reír son terribles. Si alguien se cae en la calle, todo el mundo se ríe, salvo si la caída no es terrible. A menudo, nos reímos de algo que es la expresión de la no adaptación a lo cotidiano, de los malestares.

AMI: ¿Los cómicos visibilizan lo cotidiano?

BB: Sí, porque lo cómico permite el retorno a lo cotidiano, permite expresar esta angustia de la no adaptación a lo cotidiano y permite el regreso a la adaptación. Por eso lo cómico no es revolucionario, es conservador. No apunta a transformar la sociedad, sino a aceptarla tal como es. Lo cómico rara vez se rebela contra el mundo, se ríe del mundo, para conservarlo tal como es. Finalmente, los cómicos son conservadores porque nos permiten liberarnos de nuestras angustias respecto a situaciones políticas críticas, pero al liberarnos de estas angustias en lugar de incitarnos a transformar esta situación, al contrario nos incita a aceptarla tal como es.

AMI: Pero, la situación cómica permite encontrar cierta novedad y, por tanto, ¿puede ser pensada como una experiencia de lo posible?

BB: Una suerte de liviandad. Pero, yo no sé si lo cómico es realmente una experiencia de lo posible, porque lo cómico siempre lo es respecto de algo que ya ocurrió, que tiene una efectividad y a menudo no lograda. Entonces lo cómico, que inscribo en el contexto de la comedia de Molière, de Woddy Allen, etc., pone en escena esencialmente los fracasos, los equívocos, las manías del hombre. En Molière, por ejemplo, se trata de obsesiones que podrían ser peligrosas para la sociedad. Lo cómico sirve para aceptarlas, pero no para cambiarlas.

AMI: ¿Se trata de una suerte de reducción fenomenológica práctica?

BB: Puede ser. Pero es cierto que en la *Découverte du quotidien* yo digo finalmente que lo cómico es una forma de aceptación del mundo

y no de transformación del mundo. Esta última puede ser feliz, pero rara vez es cómica.

AMI: En la *Découverte du quotidien* usted interroga el carácter oculto de lo cotidiano, pero, por otra parte, lo cotidiano tiene una evidencia natural, irreflexiva. Es decir, si la evidencia de la vida cotidiana no es la evidencia a la que el filósofo aspira, ¿por qué interrogar esta evidencia?

BB: De hecho, es una mentira, pero una media mentira no más. Porque en el existente hay dos tendencias: una a la trascendencia, otra a la perseverancia. La tendencia a la perseverancia implica la vida cotidiana. La única mentira es frente a la trascendencia. El mundo cotidiano oculta en provecho de la perseverancia de la continuación de la vida. Es una mentira a medias. Es verídica respecto a esta necesidad de perseverancia, de conservación de sí que es propia de la existencia humana. Pero, a mi modo de ver el descubrimiento de lo cotidiano hay que interpretarlo como desencubrimiento de lo que oculta la evidencia. Pero la cotidianidad no es meramente la ingenuidad. Lo cotidiano oculta las angustias, los miedos, las inquietudes, y apunta a transformar estas inquietudes en una aceptación práctica del mundo y de los otros. Pero, la evidencia filosófica para mí es que no hay evidencia filosófica. La filosofía no posee una verdad en sí. Se trata más bien de un trabajo de desilusión, no de producción de verdades. El trabajo filosófico debe evaluar las construcciones humanas, pero no debe proponer construcciones en sí. El trabajo filosófico es de desmantelamiento, de deconstrucción de las evidencias, pero no debe proponer evidencias que pudieran ser superiores a otras sobre lo cotidiano. Yo digo simplemente que la vida cotidiana está atrapada en construcciones que pueden ser ilusorias, pero que estas ilusiones pueden ser necesarias. El trabajo de la filosofía es mostrar esta construcción, pero sin proponer una construcción que sería más verdadera que otra. La vida cotidiana es la rutina de la banalidad, se construye, tiene procesos de conjuración, de inquietud, pero no sé cuáles serían los procesos auténticos, de una vida cotidiana buena, lograda. Pienso que eso es más bien el rol de la religión o del arte, de la ética, en todo caso no el mío.

AMI: Finalmente, en *Lugar común* usted termina con una reflexión sobre el aburrimiento. ¿Hay una cierta espectralidad del aburrimiento?

BB: Sí, porque lo cotidiano es el día. La cotidianidad del día y de la noche es muy distinta. Yo escribí un pequeño ensayo sobre la noche, aún no publicado, donde afirmo que la cotidianización no llega a la noche. Si alguien que trabaja de noche, como los guardias, incluso después de 20 años de trabajo, no están en la cotidianidad, no encuentran normal trabajar de noche. La noche es el momento de la imposible cotidianización de la relación con el mundo. Porque la noche es el momento del fracaso de la cotidianización, es el momento en que surge la indeterminación, visualmente ya porque los fenómenos están borrosos. Toda la indeterminación del mundo puede reaparecer en la noche, sea la violencia, la relación con el otro, el amor, etc.

AMI: ¿Hay una relación con el insomnio?

BB: Por supuesto. En mi *Journal* yo hablo mucho del insomnio.

AMI: Muchas gracias.