

Benjamín Mayer Foulkes entrevista con Geoffrey Bennington

La democracia interrumpida

Geoffrey Bennington nos ofrece en esta magnífica entrevista una visión antiteleológica de la democracia, donde ésta se asemeja al budismo zen: si uno cree saber qué es, dónde se encuentra su esencia, ya ha escapado hacia otra parte. Así la democracia, que sólo es ella misma en el proceso de su búsqueda y (de)construcción: "la democracia está, siempre, camino a la democracia", afirma Jacques Derrida, planteando que este sistema político se agotaría en el momento en que llegara a cumplirse cabalmente. ¿Cuál es su fin? Esta "situación ideal de habla" (Habermas *dixit*) presenta una paradoja: el fin de la democracia es, literalmente, el *fin*, o sea, la *muerte* de la democracia, y ésta plantea Bennington siguiendo a Derrida sólo puede existir en su *promesa* de ser, de estar siempre por venir.



Geoffrey Bennington, el reconocido autor, colaborador y traductor al inglés de Jacques Derrida y Jean-François Lyotard, estuvo recientemente en México por vez primera. Fue invitado por la Fundación Mexicana de Psicoanálisis a entablar un diálogo con psicoanalistas. Entre las obras del también fundador del Centro para el Estudio del Pensamiento Francés Moderno de la Universidad de Sussex, se cuentan: Post-structuralism and the Question of History (con Derek Attridge y Robert Young, 1983), Lyotard: Writing the Event (1988), Jacques Derrida (con Jacques Derrida, 1991; versión española publicada por Cátedra, 1995), Dudding: les noms de Rousseau (1991), Legislations: the Politics of Deconstruction (1995), Frontières kantiennes (2000), e Interrupting Derrida (2000). Bennington siempre se ha interesado en el pensamiento político, y se dijo complacido por haber sido testigo fortuito de la jornada electoral del pasado 2 de julio. Es mucho lo que su trabajo puede contribuir al actual debate sobre la democracia en México.

En los últimos diez años, Derrida se ha tornado explícita e indudablemente en un pensador político. Aunque sus primeros trabajos, aparentemente de corte técnico, filosófico, no son explícitamente políticos, ya tienen implicaciones políticas. Existe una profunda continuidad entre su pensamiento más temprano y obras más recientes como *Politiques de l'amitié*, 1994 (*Políticas de la amistad*, Trotta, 1998), *Spectres de Marx*, 1995 (*Espectros de Marx*, Trotta, 1995), *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, 1997 (*Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*, Líneas de fuga núm. 1, 1999) y *De l'hospitalité*, 1997. Sus intervenciones en situaciones políticas concretas se ubican visiblemente a la izquierda. Recientemente ha intervenido de manera muy enérgica en relación con las políticas del gobierno francés hacia los inmigrantes sin documentos: el gobierno los enviaba de vuelta y Derrida, junto con Bourdieu y otros, intercedió públicamente a su favor.

En un sentido filosófico más amplio, la política de Derrida supone un análisis paciente, genealógico, deconstructivo, de algunos conceptos políticos sobresalientes, quizás en particular del concepto de democracia.

La democracia por venir

La democracia es un concepto político interesante y complejo, que no reposa cómodamente en la tradición filosófica, como un régimen entre otros. En todas las filosofías políticas clásicas la democracia ocupa un lugar singular y excéntrico. Platón, por ejemplo, afirma que la democracia es una especie de mercado, un bazar que comprende todas las demás formas de constitución; esto le confiere un carácter curioso y aporético en su pensamiento. Lo mismo podría decirse del modo en que la democracia es tratada en Aristóteles, Kant o Hegel.

A Derrida le interesa promover la noción de lo que llama una democracia por venir. Una de las peculiaridades del concepto de democracia es que contiene una perspectiva futura; una perspectiva no cerrada, de mejoría o progreso infinito hacia la democracia: la democracia está, siempre, camino a la democracia. Pero también le interesa "desempacar" algunos de los componentes tradicionales de este concepto de una manera acaso más crítica. Así, en el concepto tradicional de democracia halla, por una parte, un vínculo con la localidad, la tierra y una forma de arraigo de la que se muestra un tanto suspicaz; por otra parte, reconoce en el concepto de democracia un vínculo persistente con un concepto de amistad que está esencialmente determinado por el modelo de la amistad *fraterna*, esto es, de la amistad entre hombres; de esto también se muestra un tanto suspicaz.

Su análisis de la democracia busca, entonces, fincarse al mismo tiempo en el concepto tradicional de un modo deconstructivo enteramente usual, y también des-sedimentar (como él probablemente diría) algunas de las implicaciones que este concepto inevitablemente supone, de maneras que no son necesarias y simplemente obvias. Típicamente para Derrida, estamos ante un doble movimiento: la afirmación de la democracia, o más precisamente de la promesa de la democracia, y un examen crítico de las implicaciones que conlleva este concepto en el marco de la tradición que es nuestra y que heredamos.

La promesa

No es difícil describir formalmente la diferencia entre Habermas y Derrida en torno a estos temas. Básicamente, Habermas defiende una perspectiva tradicional ilustrada: organiza su pensamiento mediante la postulación de un *telos*, que denomina la "situación ideal de habla"; esta "situación ideal de habla" es un ideal que, reconoce, nunca alcanzaremos en los hechos, pero que, a la manera de los ideales kantianos, nos orienta en el progreso hacia él.

Habermas acepta así la noción enteramente clásica de que discutir tiene como fin el acuerdo, y que su objeto es arribar al consenso. Derrida desconfía del tal planteamiento en virtud de la paradoja intrínseca a esta manera de formular la pregunta: el fin de la discusión sería el *fin* de la discusión; el objeto, el propósito, el *telos* de la discusión sería, pues, su fin, en el sentido de la *muerte* de la discusión. Lo anterior aplica a innumerables conceptos éticos y políticos: lo que aparece como el *telos* más plausible para cierto concepto es, a la vez, su propia muerte.

Así que no sólo tenemos que reconocer, como había hecho ya Kant, y como hace también Habermas, que la "situación ideal de habla" (digamos, la situación en que seríamos al fin y verdaderamente democráticos), permanece infinitamente distante y que, de hecho, jamás la alcanzaremos, sino que, además, justamente porque el fin en es el *fin*, simplemente no queda claro cómo medir nuestro progreso hacia ella bajo esta modalidad ilustrada, kantiana, habermasiana. Por ejemplo, una vez que tomamos en cuenta la paradoja del fin del fin, no es seguro que entre más nos acercamos al acuerdo y al consenso, dicha posición sea necesariamente mejor que otra posición que implique desacuerdo. Ni tampoco está claro en ese escenario que, entre más nos acerquemos a ser verdadera y finalmente éticos, realmente lo seamos por efecto de ello.

Esto tiene implicaciones más significativas para cualquier concepción teleológica, concepción que es endémica a las posiciones éticas y políticas. Una de ellas, en la que insisto, tiene que ver con la mencionada noción de la democracia por venir; lo que Derrida quiere decir con ella no se reduce al tipo de perspectiva teleológica que he mencionado; el punto, y el punto *político*, acerca de la promesa de la democracia por venir es que no se trata sin más de un estado futuro que intentamos alcanzar, y que al lograrlo podríamos declararnos final y verdaderamente democráticos (llegando así la política a su fin), sino que consiste en la promesa, *ahora*, de repetir la promesa de la democracia, y de hacerlo en cada momento sin comprometerse de la misma manera con la perspectiva de un progreso continuo y asintótico hacia la Idea (en el sentido kantiano) de la democracia.

Los intelectuales

Otro efecto de la rearticulación derridiana de estos problemas tiene que ver con el lugar del "intelectual" (si todavía queremos utilizar este término). Tradicionalmente, el intelectual habla por un sujeto universal que aún ha de ser traído a la existencia; el intelectual encarnaría de antemano tal universalidad y llamaría a su realización. Esta ha sido la posición del intelectual, por ejemplo en Francia, durante el último siglo o más; Sartre fue quizá su ejemplo más famoso y notorio. Sin embargo, la voz intelectual tradicional prácticamente se ha silenciado. Algunos ven en ello una derrota, pero es una posición que ha sido criticada de manera muy efectiva e interesante, entre otros, por Foucault, con su noción del intelectual específico, y por Lyotard en su *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers* (1984).

Lo que el intelectual efectivamente puede hacer hoy es insistir en el tipo de análisis de conceptos políticos que ya he mencionado, hacer de este análisis algo tan público como sea posible e intervenir en casos concretos. No puede pretender encarnar una verdad o un sujeto universales y prescribir lo que debe hacerse para llevarlos a cabo, pues al hacerlo se precipita hacia las paradojas teleológicas ya descritas. Aunque esta ubicación del intelectual resulta mucho más modesta que en la concepción anterior, considero que potencialmente es más interesante y práctica. En la actualidad hay ejemplos de este otro tipo de intervención en Francia y Estados Unidos: curiosamente, Richard Rorty proporcionaría un ejemplo llamativo que aún tiende hacia el lugar tradicional del intelectual, aunque no del todo; él mismo tiene algunas ideas interesantes acerca de la relación entre lo que llama política "académica" y política "real", ideas que, sin embargo, deben aún ser criticadas.

Los medios

Está claro que en Occidente la política, en el sentido más estrecho y tradicional, se halla hoy masivamente sobredeterminada, casi bajo vigilancia, por los medios; y que éstos pueden incluso *producirla* de cierta manera. El ejemplo más destacado es, desde luego, el del presidente Clinton, pero hay multitud de casos menos dramáticos. Los políticos están bajo el constante examen de los medios y permanecen bajo presión para edulcorar sus discursos y evitar la posibilidad de que los medios den lugar a un acontecimiento imprevisto.

Cada vez con mayor frecuencia, les guste o no, lo admitan o no, los políticos de hecho colaboran con esta producción mediática de la política. El efecto es la homogeneización de los discursos políticos y una dependencia cada vez mayor de comentarios basados en fórmulas y clichés. Es bien conocida la paradoja de que el acceso a la política, al menos el acceso aparente brindado por los medios, resulta ser un fuerte agente despolitizador.

No creo que haya ninguna posición de exterioridad frente a los medios, y no creo que esto sea necesariamente trágico. Resulta miope y sin sentido aferrarse a la idea de que los medios deben ser restringidos de alguna manera, o que debiera tener lugar una especie de regresión a un estado previo en que eran menos envolventes. Considero que la perspectiva correcta no es la de buscar una posición *exterior* desde la cual intervenir, sino la de hallar una ubicación interior que no resulte simplemente *interna* (esto es, que no se sitúe en el *mismo* interior), a fin de promover diferencias y hacer que el potencial de los medios se enfrente consigo mismo.

Internet

La política ya no está involucrada con la técnica de una manera en que la someta o en que consista, como sucede en Platón y en Maquiavelo, en un arte del dominio de su ámbito: la política a menudo parece quedar a merced de los propios medios técnicos de los que pretende echar mano. Esta es una situación fascinante que no debe ser deplorada. No creo que ningún pensamiento o movimiento político pueda, o deba, tratar de prescindir de las posibilidades de los medios y las nuevas tecnologías; se trata de resistir de cierta forma, de hallar puntos de contraposición a ciertos efectos que puede tener la mediatización generalizada e intentar trabajar desde ahí.

Internet proporciona posibilidades políticas muy positivas que antes no eran viables y que abren nuevos escenarios. Por ejemplo, torna mucho más problemáticas que antes las fronteras del Estado-nación: con internet, no está claro que el lugar donde sucede la política necesariamente permanezca dentro de los límites de la antigua definición del Estado-nación. Cierta política puede suceder vía internet de una manera que amenaza y desestabiliza viejas identificaciones de una forma interesante. Se trata de una perspectiva perfectamente positiva, que no tiene que ser interpretada como el signo de una homogeneización o norteamericanización de la escena política; aunque, claro, corre el riesgo de ser precisamente eso. Pero los acontecimientos políticos no merecen su nombre si no están expuestos al riesgo. Lo que, en *Espectros de Marx* y en otros sitios, Derrida llama la "Nueva Internacional", mantiene una relación esencial con esta problemática.

La ley

Cuando escribí *Legislations* me maravillaba la escena de la legislación: en ella alguien llega y dice algo que siempre podrá ser la ley; intenté mostrar, sobre la base de lecturas de Rousseau y de otros, que este momento se caracteriza por una indecidibilidad intrínseca, y que dicha situación, en la que el otro es potencialmente un legislador, sólo tiene sentido en la medida en que éste siempre puede resultar un charlatán.

Ello tiene diversas consecuencias en relación con la incomprendibilidad fundamental de la ley: en la medida en que perpetuamente no alcanza su plena comprensibilidad, la ley permanece siempre bajo cuestión, como un objeto para la resistencia, la revisión y la duda. La fantasía de que el legislador verdadero llegará algún día y se hará manifiesto es, simplemente, una fantasía.

La utopía cosmopolita

Últimamente me he abocado a examinar, especialmente en Kant, la posición en el pensamiento político de las ideas o ideales de la razón. En este contexto, el concepto de cosmopolitanismo, al que Derrida también se ha referido en años recientes, es un buen ejemplo. La posición original de Kant aparece como una perspectiva simplemente ilustrada de que el cosmopolitanismo sería el único resultado racional de los procesos de la política y las relaciones internacionales. Empero, de lo que Kant se percata (aquí es donde, ya en su obra, hay una sugerencia de ese argumento que utilicé acerca del fin del fin) es de que esta realización final del cosmopolitanismo (la situación en que todos seríamos ciudadanos del mundo, el equivalente de la abolición de todas las fronteras) de hecho supondría intrínsecamente la peor violencia, y la reversión a lo que él llama el estado de naturaleza: un estado de violencia intolerable cuya salida había sido precisamente el propósito del proceso político. De manera que el filósofo enfrenta un problema: el mejor resultado aparente de la política, el resultado más lejano del estado de la naturaleza y la violencia del que estaríamos intentando escapar, resulta, él mismo, un retorno de ese estado.

En algunos de sus escritos tardíos, Kant se muestra mucho más cauto respecto al concepto de cosmopolitanismo y sugiere que debe ser limitado de alguna manera. Esta idea de la limitación del cosmopolitanismo, para que siempre se quede corto respecto a sí mismo (en que la forma verdadera del cosmopolitanismo resulta menor que su forma aparentemente plena), es una configuración que me interesa mucho; la he investigado en *Frontières kantienne*s, trabajo que consiste en una lectura muy atenta de los textos políticos e históricos de Kant, así como de su Tercera Crítica.

La democracia interrumpida

Considero que dicha configuración tiene consecuencias importantes para la pregunta por la democracia: una realización plena de la democracia, cualquiera que sea su sentido (digamos: la transparencia plena y reflexiva de la totalidad social sobre sí misma, y la toma de decisiones en presencia de sí), sería el fin de la democracia y de la política. De hecho, la democracia opera como tal y es más propiamente sí misma cuando es limitada de una u otra forma en relación a su destino aparentemente natural; es decir, cuando no es enteramente ella misma. Una democracia plena y definitivamente consumada de hecho no sería ni democrática ni política: la democracia es política en la medida en que no llega a ser cabalmente sí misma.

Desde luego, esto abre toda una interrogante, que de ninguna manera puede ser decidida *a priori*, acerca de cuáles son las mejores y más apropiadas formas de desplegar en la práctica esa medida de restricción, limitación o interrupción. Me inclinaría a decir que la democracia es precisamente *eso*: el debate sobre la necesaria restricción, freno o interrupción del impulso aparentemente teleológico de la democracia; este debate es *ya* la democracia en su inhibición o limitación misma, la democracia ahora, hoy, siempre por venir.