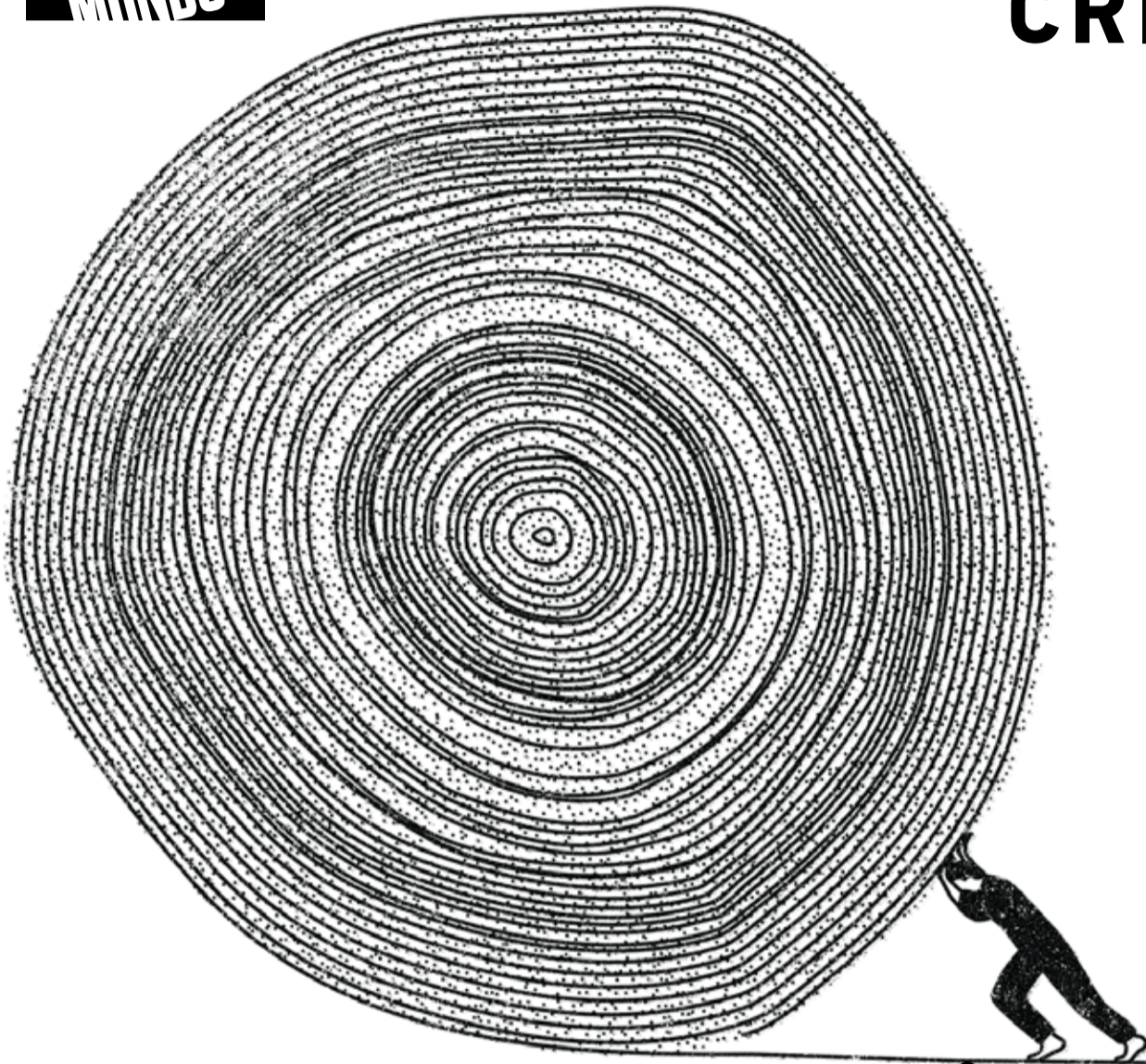


EL FIN
DEL
MUNDO

EMILIO RIVAUD DELGADO

entrevista a

**SIMON
CRITCHLEY**



LA ATRACCION CASI
PORNOGRAFICA DEL
APOCALIPSIS

Se ha dicho de Simon Critchley (Hertfordshire, 1960) que es “un filósofo del vacío y la inautenticidad”. Critchley surgió a la luz pública con *Very little... Almost nothing*, un libro en el que situó el origen de la filosofía en la decepción.

Desde entonces, y a lo largo de dos docenas de libros, ha explorado con mirada lúcida muchos de los grandes temas de su disciplina: el humor, la acción, el compromiso, la motivación, y sus contrapartes: la imposibilidad, la inacción y el nihilismo.

Critchley, sin embargo, no se ha mantenido lejos de la cultura popular. Uno de sus más recientes libros, *Bowie*, analiza la obra del músico británico. Lejos de encerrarse en la discusión académica o en los salones de la New School for Social Research de Nueva York, donde es profesor desde 2004, figura de manera frecuente en los medios de comunicación. Durante los últimos cinco años ha coordinado el blog *The Stone*, de *The New York Times*, dedicado a temas de filosofía.

En esta entrevista, Simon Critchley habla sobre el nihilismo de nuestra época y la sensación generalizada de que nada puede hacerse para evitar una catástrofe que acabe con la especie humana, y sobre cómo encauzar la acción colectiva para impedir un desenlace trágico.

•

Quiero empezar con una referencia a David Bowie, de quien sé eres un gran admirador. Lo primero que vemos en el video de “Blackstar”, su más reciente sencillo, es a un hombre muerto vestido con un traje

de astronauta. Al margen de lo que esto significa en la iconografía de Bowie, creo que es una imagen poderosa: un hombre caído luego de llegar, gracias a la tecnología, a una cumbre inalcanzable, al espacio exterior. Es una síntesis, si se quiere, de la caída del hombre moderno, de su civilización. ¿Cuál es el rostro del nihilismo en nuestros días, frente al aparente fracaso de la ciencia en asegurarnos un futuro en el planeta?

Es una pregunta enorme. El momento en que nos encontramos incita una respuesta nihilista, porque está definido por la violencia, por la guerra y por la sensación de que el mundo está fuera de control en cualquier nivel concebible. Me tomo la cultura pop muy en serio porque la disfruto mucho, y creo que es una especie de índice que muestra cómo van las cosas: es como el perro que se da cuenta de que hay una tormenta en ciernes y empieza a ladrar. En muchas manifestaciones de la cultura pop se ve el resurgimiento de toda clase de temas nihilistas. No estamos realmente convencidos de que ninguna de las instituciones con que contamos va a poder enfrentarse a los grandes problemas de nuestro tiempo y rectificarlos, y esto provoca agotamiento, frustración, un deseo de desaparecer.

En cuanto al cambio climático, por ejemplo, deseamos que la conferencia de París salga bien, pero sabemos que no será así. Si lo vemos en perspectiva, sabemos que enfrentar la catástrofe ambiental no es un desafío desmesurado; no se necesita tanto en términos de esfuerzo humano. Pero las posibilidades de que algo ocurra son mínimas. Una respuesta a esto es la respuesta nihilista.

En tu primer libro, *Very little... Almost nothing*, dices que el nihilismo tiene distintos orígenes. Uno de ellos es la decepción de tipo religioso: la constatación

de que dios no existe y de que la religión ya no es capaz de darle un sentido a la vida humana. Otro origen es lo que denominas la decepción política, que surge cuando se asume la imposibilidad de la justicia en un mundo violento e injusto. Nuestra época parecería tener un propio nihilismo en él, siendo el ser humano el que ha fallado, somos los causantes de nuestra propia decepción. Las catástrofes que parecen cernirse sobre nosotros –el cambio climático, la guerra nuclear, por ejemplo– serían el resultado de nuestras acciones y omisiones. Nuestra propia incapacidad de actuar nos condena.

Vivimos un momento interesante al que llamamos Antropoceno. Lo que ese nombre significa para mí es que los seres humanos y la naturaleza son indistinguibles. Lo que gente como Bruno Latour dijo durante mucho tiempo era que había que establecer una clara separación entre el reino de la cultura y el de la naturaleza, con el fin de asegurar el conocimiento del mundo natural en las formas que le son propias, y dejar abierto un espacio para la razón práctica, la moral y lo demás. El Antropoceno es una forma de nombrar el colapso de esa visión moderna del mundo. Cuando contemplamos el mundo, nos vemos reflejados en esos procesos naturales que son también articulaciones de lo que hemos hecho, de quiénes somos. El mundo es un espejo narcisista y atroz. Vemos aproximarse la catástrofe que hemos provocado, y ella nos mira también.

Very little... Almost nothing fue escrito en la década de los noventa, y esos años ahora se antojan paradisiacos. La Unión Soviética había caído. La gente hablaba seriamente acerca de la democracia. No había conflictos bélicos de largo plazo en el horizonte. En el libro trabajé sobre supuestos modernistas, y la pregunta sobre el nihilismo está planteada a partir de ellos. Lo que ha cambiado es que en ese libro

estaba pensando en cómo superar el nihilismo, cómo resistirse a él, y ya no pienso en esos términos: pienso que hay que pensar con el nihilismo, o a través de él. En años recientes me he interesado de muchas maneras en esta pregunta por la inexistencia. En Nietzsche está presente la idea de que el nihilismo es una declaración de insignificancia, que incita una respuesta que puede ser el nihilismo pasivo o el nihilismo activo. Podemos volvernos una isla y retirarnos del mundo —el nihilismo pasivo—, o podemos salir a destruir cosas —el nihilismo activo—. Hay una opción intermedia que es la revaloración de los valores; es lo que busca encontrar Nietzsche en su trabajo, antes de volverse loco. En nuestra situación tenemos que delinear el nihilismo y verlo con más frialdad.

La cultura popular es rica en representaciones del fin del mundo. En películas, en imágenes, en libros. ¿Por qué encontramos la necesidad de producir estas representaciones? ¿Qué función cumplen respecto al modo en que concebimos el futuro?

Lo primero que diré es que ha habido un giro importante en cuanto al modo en que el fin del mundo ha sido representado en las películas populares. En los años sesenta y setenta, en películas como *Dr. Insólito*, de Stanley Kubrick, la pregunta era si acaso habría un conflicto que nos conduciría al fin del mundo. Ahora se da por hecho que el fin del mundo ocurrió. *Interestelar*, de Christopher Nolan, es un buen ejemplo de eso: en ella el mundo ya terminó, la pregunta es qué hacemos a continuación. Este giro en el modo en que se representa el fin del mundo va de la mano con un cierto estado de ánimo que dice “Se acabó el juego. Nos jodimos”.

¿Para qué nos sirve? ¿Por qué nos proporcionan tanto placer los escenarios de desastre? ¿Por qué son tan entretenidos? ¿Cuál es la atracción casi

pornográfica del apocalipsis? Podemos decir que nos ahorra el esfuerzo: no tenemos que lidiar con el apocalipsis nosotros mismos, podemos ver a otra gente confrontarlo mientras nosotros estamos en casa, y eso nos da cierto placer.

Pero creo que hay algo más: ante el sentimiento extendido de que el mundo tal y como lo conocíamos ha colapsado, lo que la gente encuentra en ese nihilismo, en el arte nihilista, en las películas nihilistas, es una especie de consuelo. Pensar que ese músico que habla de cosas nihilistas entiende cómo me siento sirve como un consuelo en un mundo que está saliéndose de su órbita. Supongo que por eso ver videos de Bowie es reconfortante.

En *Tragedia y modernidad* (Trotta, 2014), hablas sobre la tragedia y las lecciones que este género dramático da acerca del modo en que se entienden la historia y los conflictos. ¿Puedes explicar por qué has decidido adentrarte en su estudio?

Ese libro recupera una plática que di en Madrid, en la que esbozo un proyecto más amplio en el que sigo trabajando. En la tragedia se presenta en forma dramática un conflicto, normalmente relacionado con la guerra. Ese conflicto tiene una historia, que podemos ver en retrospectiva: la historia de violencia de la que emergen los distintos personajes. Vemos una pelea verbal entre al menos dos protagonistas que tienen visiones distintas sobre un mismo concepto, como la ley, en *Antígona*, o la justicia, en la *Orestíada*. La tragedia muestra la ambigüedad que existe en torno a ese concepto central, y no busca una solución inmediata a ese conflicto.

Esto me ha llevado a una crítica general de la filosofía. He empezado a ver la actividad filosófica de Platón en adelante como una obsesión por reducir o eliminar el conflicto: si nos interesa un

concepto como la justicia, tenemos que encontrar el significado del término justicia. Creo que esa no es la forma correcta de proceder. La tragedia escenifica estos conflictos en torno a los conceptos clave de nuestro tiempo. No busca resolver el conflicto, sino escenificarlo, hacerlo evidente. Nos presenta con estas mismas situaciones de violencia y contraviolencia, pero lo hace de tal forma que, desde el mismo momento en que nos permite contemplarlas, el ciclo de violencia queda suspendido. La pregunta es: ¿qué hacemos cuando lo vemos? ¿Aprendemos algo? No está claro. Pero eso es lo que me interesa. He llegado a creer que debemos pensar en la filosofía en términos mucho más dramáticos, y no buscar colocarnos en un nivel superior que nos sitúe fuera del drama para encontrar una solución en dios o la naturaleza. Para mí el teatro es el inicio de la respuesta a una pregunta que la filosofía no responde de manera satisfactoria.

¿La tragedia nos ayuda a entender el conflicto porque obliga a mirar el pasado y extraer lecciones de él?

A grandes rasgos, sí. Lo peculiar de los seres humanos es su tendencia a olvidar. Esa tendencia, la obsesión con el corto plazo, con el mediano plazo, con el futuro, son cosas muy perjudiciales. Yo entiendo que mi labor –la de los académicos e intelectuales– es principalmente histórica. Tenemos que recordar esta historia de violencia, guerra y conflicto; esta historia que olvidamos constantemente.

La reacción de Francia a los ataques en París es un ejemplo. El lenguaje que usan, “destruir el Estado Islámico” y responder “sin misericordia”, está lleno de amnesia. La historia y el arte pueden ayudarnos a evitar, aunque sea momentáneamente, caer en esta amnesia. Los seres humanos tienden a olvidar, sus líderes siguen diciendo cosas más bien estúpidas, y el ciclo de violencia continúa.

Esta amnesia contribuye a la idea de que ciertos desenlaces son inevitables...

Olvidamos el pasado y nos enfocamos en el futuro. Nos imaginamos el futuro como algo que podemos arreglar si damos con la solución correcta, o bien, a través de la violencia. Y no podemos. La melancólica lección de la historia es que una vez que nos damos cuenta de nuestra propia implicación en las estructuras de violencia y control, en todas estas fuerzas que constituyen el mundo, podemos mantener una vigilancia intelectual sobre el presente, y no sucumbir ante esas fantasías del progreso.

La idea más nociva para mí es la idea del progreso humano, la idea de un movimiento continuo hacia un futuro siempre más luminoso o siempre más oscuro. Ambas posibilidades deben ser rechazadas. No debemos pensar en el futuro: debemos cultivar una memoria histórica más radical, una vigilancia histórica, y a partir de eso orientarnos hacia el presente de una forma distinta. La idea del futuro causa, de alguna manera, la falta de memoria. El cambio climático es un buen ejemplo de eso. O podemos hacer algo al respecto, o todo está perdido. Ambas opciones son equívocas. Necesitamos una línea de reflexión distinta.

¿Y cuál sería esa línea de reflexión?

Sería entender un proceso como el cambio climático con una idea distinta del tiempo, por ejemplo. Con una idea cíclica. Una idea como la que postula James Lovelock en la Hipótesis de Gaia. Es una hipótesis controvertida, que concibe a la tierra como una entidad con una historia que tiene patrones cíclicos, recurrentes. Lo que los seres humanos han hecho es distorsionar ese proceso. Lo primero es tener claro el cuadro histórico natural que constituye la realidad en la que existimos. Y luego, pensar cuidadosamente

en las formas de actividad colectiva que podrían ser posibles en relación a eso. Y no creo que las instituciones que existen sean convincentes en ese sentido. Necesitamos opciones más radicales.

Bruno Latour tiene la idea de que lo que nos hace falta es una especie de religión natural, una religión de asociada a la tierra. Hay muchas cosas que están mal en esa idea, con el modo en que la concibe, pero lo que motiva ese proyecto es convincente: la necesidad de componer una nueva colectividad que sea independiente del Estado, de las agencias internacionales, como la ONU, e independiente de la acción individual. Una colectividad que tenga la fuerza vinculante y motivadora que asociamos con la religión.

Ya existe una cierta tendencia a buscar un regreso a la naturaleza, de vivir de tal forma que la huella de nuestras actividades cotidianas sea mínima. ¿Esta es la clase de acción colectiva a la que te refieres?

En ese regreso a la naturaleza hay un nihilismo intrínseco. Todo está jodido, así que me voy al bosque a vivir en mi cabaña. Hay mucho de eso en Estados Unidos, es parte de una tradición del individualismo romántico con relación a la naturaleza. Creo que eso no es la naturaleza. Si la hipótesis de que vivimos en el Antropoceno es cierta, no podemos hacer la distinción entre cultura y naturaleza tal y como la hemos hecho durante los últimos cientos de años. La naturaleza está compuesta por la cultura, y la cultura está compuesta por la naturaleza. Nos encontramos inmersos en una situación en la que los procesos sociales y los naturales son dos aspectos de un mismo gran proceso. Estamos en algún punto en medio, tratando de entender las cosas. Me parece que ahí tenemos que empezar. El concepto de naturaleza tiene que ser deconstruido.

¿Por qué la ciencia no puede hacer lo que haría esta religión asociada a la tierra? Tenemos a nuestro alcance evidencia que apunta de manera clara a que ocurrirán grandes catástrofes si no propiciamos grandes cambios en nuestro modo de vida. ¿Por qué eso no nos lleva a la acción?

Porque la gente es estúpida, porque está conducida por cobardes. Porque la gente es egoísta, porque entierra su cabeza en la arena, como avestruces. Hay varias formas de explicarlo. De nuevo, si la hipótesis del Antropoceno es cierta, no podemos separar el área de actividad que llamamos ciencia del área de actividad que llamamos psicoanálisis, o filosofía, o ciencias sociales. Todos son aspectos del mismo problema. La ciencia no está al margen de todo, no es una actividad objetiva conducida por científicos en prístinas batas blancas. Funciona más bien como forma de exégesis; es mucho más similar a la actividad de interpretación que consideramos propia de la indagación humanista. Ese es un primer punto. Tenemos que repensar cómo entendemos esa cosa que llamamos ciencia.

Para entender por qué la gente no es persuadida por la evidencia, tenemos que pensar en la motivación. En *Infinitely demanding* me pregunto por la manera en que se puede encontrar la motivación para actuar de manera moral. Es una pregunta engañosa, porque si le dices a alguien “sé bueno”, te oirá, asentirá, y luego hará otra cosa.

¿Por qué la gente no es persuadida por la evidencia? Porque hay un déficit motivacional que requiere de una línea de pensamiento que debería incluir fenómenos como la religión. Cuando a Rousseau le pidieron que escribiera una constitución para Polonia, su primera pregunta fue ¿cuáles son las *mœurs*, los hábitos, las prácticas de los polacos? ¿Qué consideran importante? Para llevar a cabo esta tarea

de motivación, tenemos que empezar por preguntar cuáles son las prácticas, los hábitos, las disposiciones de la gente, en sus vidas íntimas y en sus vidas sociales. No digo que para lograrlo sea necesaria una nueva religión, pero sí al menos una investigación sobre las estructuras profundas de las creencias religiosas, sobre el modo en que pueden interactuar con los hábitos y modos de vida y dar motivación a la gente.

En el escenario de confrontación entre el Estado Islámico y Occidente, subyace una acusación mutua de nihilismo. Para el grupo terrorista, Occidente es tierra de apóstatas; para Occidente, los afiliados a EI son bárbaros. ¿Qué tan peligroso es un escenario en el que las creencias, o la ausencia de estas, definen el horizonte de acción?

Es muy peligroso. Estamos viviendo una guerra de nihilismos. Aquí la historia reciente es muy importante. Pensemos en Al Qaeda. Visto en retrospectiva, Al Qaeda parece reconfortante. Osama Bin Laden estaba en una cueva en Afganistán, lejos de todo, sentado junto a su kaláshnikov, dando una exégesis textual del *Corán* con voz suave. Para Bin Laden, el problema central era la ocupación de tierras árabes por Occidente. Alrededor de 2004 dijo algo así como: “hicimos lo que hicimos contra Estados Unidos el 11 de septiembre por lo que ellos nos hicieron a nosotros. Respondimos a la violencia con más violencia. Esto es venganza por lo que nos hicieron”. Y en el mismo comunicado agregó: “los países que no nos han faltado al respeto, como Suecia, no tendrán problema; no haremos nada contra ellos. Déjenos en paz y nosotros los dejaremos en paz”. Con EI, la visión de Al Qaeda se ha transformado en una visión social, con una estructura casi estatal, un califato. Tienen detrás a una fuerza militar convencional que está haciendo la guerra, y en otro nivel están las personas

europeas descontentas que se “radicalizan” –no sé muy bien qué significa, pero es el término que se usa– y se involucran en estos actos de violencia. Me parece que la distancia que nos separa de EI, esa suerte de juego de espejos, se está reduciendo enormemente. Nos vemos a nosotros mismos. Quienes efectuaron los ataques en París no son personas venidas de otros lugares: son belgas, franceses, son nuestros vecinos. Esta proximidad de la violencia de EI es lo que resulta diferente.

Hay nihilismo en ambos lados. Lo cierto es que si nos empeñamos en destruir a EI, vamos a crear una nueva versión del mismo, tal y como sucedió en la secuencia de eventos que comenzó con el intento de destruir a Al Qaeda, siguió, de manera misteriosa, con la invasión de Iraq, con la desestabilización de esa región, y culminó con la aparición de grupos como EI. Esos actos de violencia no consiguen nada más que producir más violencia.

¿Qué se hace con esto? Tal vez una respuesta sea no hacer nada. Lo que los cristianos solían llamar “dar la otra mejilla”. Lo más extraordinario que se podría hacer en respuesta a un acto de violencia sería no actuar en respuesta. Que un país como Francia reflexione con seriedad y con tristeza sobre su historia y lo que hizo que estos actos ocurrieran. Yo viví en París y frecuentaba la zona donde se dieron los atentados, y cuando supe de ellos, me sentí muy afectado. Por supuesto, mucha gente se sintió así, en un estado de aflicción. Es muy importante permanecer en ese estado de desconsuelo. Llorar, permitir que el duelo ocurra. Porque en ese estado de duelo, uno no quiere devolver el golpe de inmediato y salir a matar gente. Mi propuesta sería permanecer en ese estado de tristeza, y dejar que esa atmósfera resuene, como una muestra de respeto a la gente que murió en París. Y ver qué emerge de eso luego de seis meses o un año.

Pero nunca hacemos eso: si hay un ataque violento, la gente se sobresalta y de inmediato hay una reacción violenta.

Es seguro que nadie va a tomar en cuenta esta sugerencia, pero ¿qué tal si pensáramos el duelo como una categoría política? Pensar en la actividad política desde una posición de tristeza, permaneciendo en esa tristeza y no emprendiendo de inmediato alguna acción violenta. Sería una transformación importante en el modo en que pensamos nuestra política. —

ENERO 2016



13/13