

SIMON CRITCHLEY, *Tragedia y Modernidad*. Traducción de Daniel López, Santiago Rey y Ramón del Castillo; Presentación de Ramón del Castillo. Madrid: Trotta (2014), 78 páginas.

*¿La filosofía de la tragedia o la tragedia de la sofistería?*

Roberto Vivero Rodríguez

En su generosa introducción de veinte páginas, escritas con una notable erudición salpicada de estilo casi coloquial («sabían de filosofía europea un montón», p. 10; «la muerte repentina de su padre en 1944 le deja tocado», p. 11), Ramón del Castillo nos presenta al inglés Simon Critchley trazando un círculo desde el presente biográfico hasta el presente filosófico pasando por sus varias peripecias vitales e intelectuales, tan íntimamente ligadas. Critchley vive ahora en Estados Unidos, pero por lo visto no ha dejado de ser aquel británico («aunque quizá ya sea un extraño en su tierra natal», p. 9) nacido en las afueras de Londres y que tras pasar unos años de juventud anárquicos y al albur, se encuentra de casualidad (o al menos en una piscina) con la literatura para, entonces, matricularse en literatura inglesa en la universidad de Essex, acabando, allí, «de alumno de filósofos como Jay Bernstein y Robert Bernasconi» (p. 10). Al poco tiempo dio el salto a Francia, donde entró en contacto con la filosofía continental, con las obras de Heidegger, Levinas, Derrida, Lacan... Ramón del Castillo narra con rapidez y soltura cómo las experiencias vitales e intelectuales van cincelandando el pensamiento de Critchley hacia una posición ético-política que vinculada al análisis de la comedia y de la tragedia le llevó, por ejemplo, a tener abiertamente en contra a Žižek y a correr serios riesgos como este: «Algunos *hipsters* que disfrutan con Critchley prefieren su espíritu trágico porque la tragedia les sigue pareciendo más elegante. Pero Critchley no es tan ingenuo [...] es demasiado listo y sensible para echarse en brazos de los trágicos *cool*, pero le da miedo —y con razón— acabar colaborando como extra en una película de muertos vivientes» (pp. 25-6). Todo esto queda patente en los dos textos que incluye el presente volumen: «Filosofía de la tragedia, tragedia de la filosofía», escrito a principios de 2012, y «Tragedia y Modernidad. La lógica del afecto», una conversación mantenida con Tood Kesselman en marzo de 2011.

Simon Critchley va desgranando, en estos textos, qué es para él la tragedia y por qué puede importarnos en la actualidad. Entiende la tragedia «en términos de una experiencia de ambigüedad moral, de complejidad política y de divisibilidad del yo» (p. 30). Lo que caracteriza tanto a la tragedia antigua como a

la moderna «son personajes completamente desorientados por la situación a la que se han visto abocados» (p. 31). Personajes que se preguntan qué pueden y deben hacer: «La tragedia consiste en esto: ver a la gente precipitarse en una situación desastrosa» (p. 78). Ante esta visión, «la tragedia da voz a lo que sufre en nosotros y en otros, diciéndonos cómo podemos llegar a ser conscientes de este sufrimiento y cómo podemos elaborar ese sufrimiento que es el *pathos* al que estamos sometidos, y una pasión trágica que es a la vez algo que padecemos y algo que adquirimos por medio de nuestros actos» (p. 34). Lo que aquí estaría en juego sería la relación entre libertad y necesidad: «la tragedia da voz a la compleja relación entre libertad y necesidad que define nuestro yo» (p. 35); las tragedias griegas «muestran la manera en la que somos cómplices, al parecer sin saberlo, de la calamidad que se cierne sobre nosotros [...] La tragedia exige nuestra propia complicidad con el destino. En otras palabras, requiere una buena dosis de libertad» (pp. 36-7). Esto es posible porque «vivimos en un mundo que es nuestra propia creación, y de que el teatro es ese mundo hecho ficción, y que podemos aprender de él. Y que lo que podemos aprender de él es nuestra propia situación moral y de ambigüedad política, la cual nos aboca al desconocimiento» (p. 64). Este desconocimiento, sin embargo, nos conduce a una compleja relación entre saber y no saber: «la idea de la acción como algo de lo que nosotros no somos totalmente conscientes, donde no sabemos del todo lo que hacemos, podría ser la clave de la tragedia» (p. 67). Pues «La difícil paradoja de la tragedia es que *sabemos y no sabemos al mismo tiempo, y somos destruidos en el proceso*» (p. 37). En una realidad semejante, lo más sensato es la duda y el escepticismo: «la tragedia es la vida del escepticismo, y el escepticismo es un indicador de cierta orientación ética del mundo» (p. 32).

Si la tragedia nos dice algo es porque la época en la que nació, vivió y murió, son dice Critchley, no se diferencia de la nuestra: «La tragedia, si se quiere decir así, es la forma estética capaz de soportar el peso de un mundo que ha empezado a volverse completamente problemático [...] nuestra situación actual no es, después de todo, demasiado diferente» (p. 56); «la tragedia ofrece el marco más poderoso para diagnosticar los conflictos aparentemente insolubles que definen nuestro presente y encontrar recursos éticos que nos permitan pensar en alternativas [...] Una sensibilidad trágica nos obliga a ver nuestra implicación y responsabilidad en las luchas del presente» (p. 50). Y que nuestro mundo sigue inmerso en guerras, sufrimiento y dolor es innegable, de ahí que «La tragedia podría, pues, definirse como la cólera que mana del dolor provocado por la guerra [...] la tragedia tiene que ver con los ciclos de venganza, la pena y el dolor que los motiva, y la enorme dificultad de detener el ciclo» (p. 40). Desde el momento

en el que la tragedia nos recuerda el poder de la tradición y las consecuencias de su asunción acrítica, Critchley no puede dejar de afirmar: «me parece que esta es la responsabilidad de cada generación: transmitir algo del pasado lejano de tal manera que pueda hablar al presente y, de este modo, detener momentáneamente la irresistible atracción del futuro» (p. 33), y «Quien niega el pasado se expone a ser destruido por él: esa es, en efecto, la gran lección de la tragedia» (p. 36).

Hasta aquí, esto parece todo y que no hay más: un pensador intentando analizar la tragedia clásica y tratando de extraer lecciones para el presente. Pero sucede que esto no es todo, pues todo esto, en apariencia inofensivo y sencillamente loable, conduce a lo siguiente: «la tragedia nos enseña una importante lección sobre cómo resolver conflictos de un modo razonable en un mundo abrumadoramente hostil. Sin embargo —y este es el asunto—, esto requiere el abandono de una concepción fuerte de la Razón (con mayúscula) y el reconocimiento de que todo razonamiento es siempre un proceso de frágil negociación en medio de un mundo irreductiblemente violento» (p. 47). Y este, en efecto, es el asunto: la vieja, cabría preguntarse si originaria, lucha entre filosofía y sofística: «la idea filosófica de que hay un patrón o un sistema que daría sentido a la vida humana con referencia a un principio, o a una serie de principios, o a un conjunto de axiomas, o presuposiciones, o esencias metafísicas, o lo que pudiese ser (una pretensión filosófica de que el universo puede ser, en cierto sentido, elaborado racionalmente), todo eso —insisto— debería ser abandonado» (p. 63). El discurso de Simon Critchley se diría trágico por vengativo, como si recogiese el testigo sofista en esta época quizá más parecida a la de los griegos por los rasgos sofísticos que por aquellos literalmente trágicos y filosóficos. Es así como escribe: «la filosofía como invención discursiva, empezando con Platón y extendiéndose durante siglos hasta el presente, se basa en la exclusión de la tragedia, y la exclusión de una serie de experiencias que podemos llamar trágicas [...] La aviesa ferocidad con la que Platón denuncia la tragedia parece ocultar una profunda preocupación por la naturaleza de la perspectiva filosófica que la propia tragedia contiene, y su relación con lo que, de modo un tanto simplista, consideramos un sofisma» (pp. 33-4); y también: «Y esto tal vez podría ofrecernos una clasificación de las diferentes *praxis* de pensamiento, las cuales no tomarían como referencia un único modelo de verdad. Es cierto que una concepción de la verdad tiene que derrotar a las demás, pero nos encontramos con una escena, con un escenario, en el que más de un modelo se expone al conflicto con otros, y no tenemos más remedio que tratar con esto» (pp. 73-4). Cualquier argumento es bueno con tal de convencer, y si la historia y el ser de Europa se definen, por un lado, por la tensión entre filosofía y sofística, por otra parte lo hace a través de la tensión, encarnada

en la disputa entre Celso y Orígenes, entre paganismo (politeísmo) y cristianismo (monoteísmo): «La tragedia nos presenta un mundo politeísta con una diversidad de concepciones de lo bueno. Quiero sostener que, a la luz del peculiar razonamiento de la tragedia, es prudente abandonar cualquier noción de monoteísmo, tanto el monoteísmo de las tres grandes religiones como el monoteísmo secular de la democracia y los derechos humanos» (p. 47). Critchley parece acordarse más que del ataque platónico a la tragedia, del ataque de Platón (y Sócrates) a los sofistas, aunque en ningún momento lo diga, y cualquier argumento es válido para intentar vencer: desde el surrealista «La filosofía, en efecto, apela a la parte del alma más lógica y calculadora [...] La tragedia es potencial y políticamente perversa debido a que podría llevar a la ciudad a ser regulada en torno a un exceso de afecto. Conduce a la gente a vivir fuera de sí misma: a experimentarse a través del sufrimiento del otro, el sufrimiento del héroe trágico. Se pierde el control» (p. 54), hasta el sorprendente «los dioses actuaban [en las tragedias] como sofistas y la gente como parte de un culto religioso – algunas veces, por lo menos» (p. 60). Y aunque no explicita su posición sofística, parte de Gorgias y de Nietzsche para dejar dicho: «¿No será la sabiduría de la tragedia, aquel engaño donde el engañado es más sabio que el no engañado, nos puede empezar a liberar de la moralización platónica y cristiana que encontramos en el corazón del concepto de verdad? Tal es, sin duda, la gran pregunta que está en juego en relación entre filosofía y tragedia, en la filosofía de la tragedia como respuesta a la tragedia de la filosofía» (p. 45). Lo extraño de esta reunión, en la misma página y en el mismo aliento, de Gorgias y Nietzsche no es que no haya razones para ello (recuérdense, por ejemplo, los fragmentos póstumos de 1888: 14[116], 14[141] y 14[147]), sino que tres páginas más adelante Critchley se equivoca al advertir que «Nietzsche, que estúpidamente llegó a decir que Sócrates había ayudado a Eurípides a escribir sus obras» (p. 48). Pero esto, quizá, fuese necesario para salvar a Eurípides (a quien considera algo así como el metanarrador de la tragedia, por mucho que luego diga que «Nos hallamos abocados a la experiencia disyuntiva de lo que se ha llamado el fracaso de las metanarrativas», p. 64) y para volver a condenar a Sócrates, lo que desde luego no parece nada extraño en cierto tipo de sofistas, a la manera de aquel Polícrates y como si Isócrates no hubiese escrito su «Elogio de Busiris» ni Jenofonte su *Apología* (ya que citar aquí a Platón resultaría sospechoso), y que lleva a disparates como los siguientes: «Diez años después, Sócrates es juzgado y ejecutado por los poderes de Atenas, y esta condena, en cierto sentido, se debe a su crítica a la poesía» (p. 52); «Esta guerra [la del Peloponeso] trajo como resultado la humillación de Atenas por los espartanos, y fue en este contexto en el que Atenas pasó de ser algo parecido a una democracia a ser una dictadura —el gobierno de los Treinta Tiranos— en donde Sócrates fue

procesado y ejecutado [...] Los cargos contra él fueron legítimos: corrupción de los jóvenes de Atenas, impiedad hacia los dioses» (p. 61).

Quizá no venga mal recordar un breve texto de Heidegger: «Con todo, los mismos griegos se vieron obligados a salvaguardar y proteger el carácter asombroso de lo más asombroso contra el ataque de la argumentación sofística, un tipo de argumentación que rápidamente fabricaba una explicación sobre cualquier asunto que resultaba comprensible para todo el mundo y que luego lanzaba al mercado» (HEIDEGGER, M. (2006). *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Herder, p. 44, trad. Jesús Adrián Escudero). Y quizá tampoco carezca de relevancia leer, a pesar de su extensión, este fragmento de Platon: *Sophistes* (HEIDEGGER, M. (1992), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, GA 19, pp. 192-3):

So zeigt sich aus der Konkretion und der Faktizität des sophistischen Seins, aus der Existenz von so etwas wie einem Sophisten – allerdings für eine auf höherer Stufe stehende Betrachtung –, daß das Nicht-Seiende – Täuschung, Trug – ist.

Diese Einsicht, daß das Nicht-Seiende ist, bedeutet zugleich eine *Revolution* der bisherigen Auffassung, des bisherigen von Plato selbst noch vertretenen Sinnes von Sein. Die *Interpretation der Seinsart des Sophisten gilt so letztlich dem Aufweis des Seins des Nicht-Seienden*. Dieser Aufweis ist nichts anderes als die *radikalere Fassung des Sinnes von Sein selbst und der darin beschlossenen Charaktere des Nicht*. Das besagt aber eine ursprünglichere Aneignung des Themas der philosophischen Forschung, nicht im Sinne eines Programms, sondern im Verlauf des Dialogs in der Weise einer konkreten Bearbeitung der Frage nach dem Sein. Mit dieser radikalere Fassung und Begründung der Seinsforschung ist zugleich gegeben eine fundamentalere Interpretation dieser Forschung selbst, d. h. des Philosophierens. So kehrt auf dem Wege über die sachliche Betrachtung des Themas des Seins des Nicht-Seienden die Betrachtung zurück zu einer neuen eigentlichen Existenz, zu der des *Philosophen*. Charakteristisch ist, daß dabei nicht über einen bestimmten Typus Mensch gehandelt, nicht Typologie von verschiedenen Menschenarten getrieben wird, sondern sachliche Forschung, aus der der Sinn des Philosophen von selbst herauspringt, ohne daß Plato ausdrücklich darüber spricht. Mit der Frage nach dem Sinn der sophistischen Existenz wird indirekt die des Philosophen mitbeantwortet.

Cabe preguntarse si el no hablar directamente de la sofística es un truco sofístico por parte de Simon Critchley o si este ver la sofística reflejada en la tragedia es un caso como el que comenta Tim Whitmarsh: «Scholars, as we have already had cause to note, have a habit of finding themselves in the Second Sophistic» (WHITMARSH, T. (2005). *The Second Sophistic*, Oxford: OUP, p. 9). En cualquier caso, tal vez habría que recordar a los sofistas contemporáneos más feroces, aquellos que quizá no olviden el «ataque» a Protágoras en el *Teeteto*, que pueden leer con atención otros diálogos como *Protágoras*, *Gorgias* y *El sofista* para comprobar que para Platón-Sócrates no todos los sofistas eran Menéxonos, Hipias, Eutidemos y Dionisodoros, ni jóvenes Calicles o curtidos Trasímacos. Y que pueden, antes de atacar la filosofía griega socrática y posterior a Sócrates, y en vez de recurrir a la *Poética* de Aristóteles, analizar su *Retórica* y *Sobre las refutaciones sofísticas*, no vaya a ser que descubran que el mismo argumento que utilizaba Nietzsche para identificar a Platón con la peor de las sofisterías fuese parecido al que le lleva a Aristóteles a encontrar las resbaladizas coincidencias entre dialéctica y sofística y, por lo tanto, no solo encuentren materia para su relativismo ético-político, sino que incluso se hagan «aristotélicos».

Este volumen comienza con las siguientes palabras: «La última década ha sido testigo de un sorprendente auge del género de la filosofía popular», y, a continuación, Critchley advierte del peligro de tomar al filósofo «por una especie de entrenador experto de gente cultivada capaz de enseñarle cómo vivir» valiéndose de «los tranquilizadores lugares comunes de la filosofía *pop*» (p. 29). La cosa es que, en su presentación, Ramón del Castillo, en nota a pie de página (p. 25), recomienda la lectura de *Nietzsche y lo trágico* (Madrid: Trotta, 2012), en donde leemos que Álvarez Gómez nos avisa, tras analizar Antígona: «Luego no es cierto que la vida sea el bien supremo» (p. 20). Quizá esta sea la terrible enseñanza de la tragedia. Y quizá este filósofo popular del que habla Critchley sea el sofista de antaño, y quizá Simon Critchley, sin quererlo y sin saberlo, con ese trágico saber y no saber del que habla, sea un sofista que olvida lo que él mismo dice: «Para mí, parte de lo que aprendemos en la tragedia es el hecho de que no queremos escuchar» (p. 68).