



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MÉXICO



FACULTAD DE HUMANIDADES

CLÉMENT ROSSET: LA LÓGICA DE LO PEOR, O DE
LO TRÁGICO COMO INVITACIÓN A LO REAL

Tesis

Que para obtener el título de

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presenta

FIDEL MORA RODRÍGUEZ

Asesora

DRA. EN FIL. MARCELA VENEBRA MUÑOZ

Toluca, México 2019

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
I. CLÉMENT ROSSET. BIOGRAFÍA INTELECTUAL	16
1. UN FILÓSOFO SOLITARIO.....	17
1.1. <i>Rosset y Schopenhauer. El absurdo, primera mirada filosófica al mundo</i>	19
1.2. <i>Rosset y Nietzsche. Compañeros de viaje, el júbilo ante la vida</i>	26
2. FILOSOFÍA FRANCESA DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX	32
2.1. <i>Un filósofo apolítico</i>	33
2.2. <i>Lugar del psicoanálisis dentro de la obra de Rosset</i>	39
3. FILÓSOFO TRÁGICO. O DE COMO PENSAR UNA LÓGICA DE LO PEOR	43
II. LO TRÁGICO	48
1. ENCUENTRO CON LO TRÁGICO	49
1.1. <i>Tiempo ritual. Dionisos</i>	55
1.2. <i>Tiempo festivo</i>	60
1.3. <i>Los fenómenos de lo trágico</i>	66
2. LO TRÁGICO COMO: LO IRRECONCILIABLE, LO IRRESPONSABLE Y LO INDISPENSABLE	67
2.1. <i>Lo irreconciliable</i>	68
2.2. <i>Lo irresponsable</i>	71
2.3. <i>Lo indispensable</i>	74
3. EL AZAR	80
3.1. <i>La idea de naturaleza</i>	84
3.2. <i>El imperio terrorífico del azar: lo fáctico</i>	89
III. LO REAL	94
1. ONTOLOGÍA NEGATIVA O DE LO REAL	95
1.1. <i>Lo insignificante</i>	96
1.2. <i>Lo idiota</i>	103
1.3. <i>Critica de los dobles</i>	105
1.4. <i>Lo real es lo real</i>	113
2. AFIRMACIÓN DE LO REAL	116
2.1. <i>La apuesta</i>	117
2.2. <i>La alegría</i>	120
2.3. <i>La paradoja de la alegría</i>	124

CONCLUSIÓN	127
BIBLIOGRAFÍA.....	135

¡Ah, descendencia de mortales! ¡Cómo considero que
vivís una vida igual a nada!

Sófocles, *Edipo Rey*.

INTRODUCCIÓN

En esta investigación pretendo hacer un análisis crítico de la obra filosófica de Clément Rosset (1939-2018). La intención de la presente investigación es hacer un recorrido a lo largo de la obra de Rosset para describirla en sus originalidades y criticarla en sus excesos. Pero antes de pasar a la descripción de cada uno de los capítulos que conforman el presente trabajo quiero permitirme una justificación sobre el por qué presentar un trabajo monográfico para la obtención del título de licenciatura sobre este autor o, dicho de otra forma: ¿por qué estudiar a Clément Rosset?, ¿por qué ahora?

A la pregunta anterior daré dos respuestas. La primera: el trabajo de Clément Rosset ha sido poco explorado, no obstante, es un trabajo original que encuentra un lugar destacado dentro de la historia de la filosofía contemporánea por la fuerza de sus argumentos a la hora de explorar temas filosóficos como la muerte y la pregunta por lo real, la pregunta filosófica por excelencia. Temas que desarrollo a lo largo de la investigación.

Sin embargo, la originalidad de Rosset no es mi primer motivo para hacer este estudio, antes bien, debo decir que dentro de las páginas de su obra encontré un pretexto para abordar temas que a mí me importaban como el de la muerte, el suicidio o la idea de la alegría, definida por Rosset como esa fuerza mayor que hace amar la vida. Así mismo la lectura de la obra de Rosset me permitió plantearme la pregunta por el quehacer filosófico, es decir, preguntarme por el objeto de estudio propio de la filosofía. La respuesta que encontré dentro de las páginas de Rosset es que la filosofía se pregunta por lo real y lo universal. Por lo que ahora me preguntaba qué era lo universal, aquello que comparto con el resto de la humanidad, aquello que podemos llamar condición humana. A lo que Rosset responde: “el saber trágico es privilegio de la humanidad entera [...]. La opinión popular sobre el mundo, por lo general está centrada en las ideas de desorden, de azar, de caos, de una absurdidad inherente a toda existencia, que la expresión «así es la vida» resume en todas las leguas y en todas las épocas”.¹ Por lo que la segunda respuesta que doy a la pregunta planteada en el primer párrafo es que Rosset es un pretexto para abordar uno de los fenómenos de la vida humana, la finitud a partir de lo trágico.

¹ Clément Rosset, *Lógica de lo peor*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2013, p. 37.

Así es la vida, es que así tenía que ser, “fue cosa de un de repente”² –dice un personaje de Juan Rulfo en *El llano en llamas*. Estas expresiones, según Rosset, constituyen o son la muestra de que a lo largo de todas las épocas se tiene la intuición de lo trágico, esa conciencia aguda de que la muerte se hará presente de un momento a otro y que en la vida hay momentos que simplemente son irremediables, azarosos y necesarios a la vez. Estas expresiones no son ajenas a mi cultura y a mi circunstancia. Si bien la filosofía se encarga de pensar lo universal, o intenta pensarlo –empresa titánica para seres finitos e insignificantes como nosotros–, la filosofía misma nunca olvida su tiempo y su circunstancia. Es decir, la filosofía también nace en y de su tiempo y su circunstancia, por lo que, otra gran motivación para estudiar las páginas de Rosset ha sido la posibilidad de dilucidar ese saber trágico como algo accesible a todos y como un saber necesario para un tiempo en crisis como el nuestro. Que, parafraseando a Descartes, el saber trágico es lo mejor repartido, parece bastante plausible siendo parte de una cultura que celebra la muerte, que hace de la muerte una fiesta al reconocer lo irremediable de esta derrota. Fiesta que llega por la conciencia de la insignificancia de la vida, de que ella va a la nada, *no vale nada la vida, la vida no vale nada*, dice una de las canciones más populares de México. Y por su parte el poeta español Antonio Machado nos dice en *Campos de castilla y soledad*:

El hombre es por natura la bestia paradójica,
Un animal absurdo que necesita la lógica.
Creo de nada un mundo y, su obra terminada,
Ya estoy en el secreto –se dijo –todo es nada.³

De aquí mi interés por lo que Rosset llama el “saber trágico,” saber que pretendo describir a partir de esta lógica de lo peor. A lo largo de las páginas que siguen describiré un modo de saber que necesita de la conciencia de lo trágico para encontrar lo real, y de esta manera declarar la más grande alegría. Saber que en nuestro tiempo es al mismo tiempo una incitación a hacernos cargo de nosotros mismos y aceptar lo trágico como parte de lo real.

Saber trágico que nos recuerda lo insignificante de nuestra vida. Es un saber que en nuestro tiempo me parece oportuno exponer, ya que es un tiempo que está plagado de preocupaciones que si las medimos con lo trágico son realmente risibles. De aquí que esta

² Juan Rulfo, *El llano en llamas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, p. 27.

³ Antonio Machado, *Campos de castilla y soledades*, Tomo, México, 2002, p. 169.

filosofía trágica o lógica de lo peor tenga una característica de fármaco, como en su tiempo la filosofía de Epicuro, la cual invitaba a dejar atrás el miedo a la muerte y todos los demás temores para llevar una vida feliz. Del mismo modo esta lógica de lo peor es una invitación a dejar las preocupaciones de la sociedad contemporánea, principalmente de la que quiere sujetarnos a una idea de éxito. El fármaco que nos brinda la filosofía trágica es la aceptación de lo real, a partir de una docta ignorancia que pone en primer lugar de conocimiento a la alegría. Esta docta ignorancia y esa alegría puesta en primer lugar aparecen como necesarias en un tiempo lleno de sujetos que se creen dominadores de todo y justifican todo en pos de la noción de progreso y éxito.

Por lo tanto, esta invitación a aceptar lo real para encontrar la alegría, sin olvidar lo trágico también es una invitación a encontrar un estilo propio al carácter personal; el más original para cada circunstancia. Es decir, esta filosofía, la filosofía de Rosset es una invitación a llegar a ser lo que simplemente se tiene que ser⁴. Para llegar a ese saber trágico, a esa sabiduría que decanta la alegría. Esta investigación procedió del siguiente modo:

En el primer capítulo se establece una biografía intelectual de Rosset que se divide en tres apartados: 1. Un filósofo solitario, 2. Filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX y 3. Filósofo trágico. O de como pensar una lógica de lo peor. Este capítulo tiene la intención de presentar un panorama general de la obra de Rosset para aclarar el marco conceptual más amplio de su obra. Por lo que los subcapítulos antes mencionados se desarrollan de la siguiente manera:

En el apartado 1. Un filósofo solitario, expongo algunos datos de la vida de Rosset, ya que a él nunca le gustó hablar de su vida, por lo que los datos que menciono sólo son relevantes en la medida que nos permiten hablar del desarrollo de su obra, es decir, datos bibliográficos que tienen relevancia en la medida que afectó de alguna manera su trabajo. Pero, la intención principal es la de abordar la relación de la obra de Rosset con los filósofos que él mismo reconoce como sus principales influencias: Schopenhauer y Nietzsche. Por lo tanto, trataré de describir la relación con estos dos filósofos en los diferentes planos en los que Rosset los trata. Por una parte describiré la original interpretación que hace Rosset de la filosofía de Schopenhauer, sin dejar de lado el reclamo

⁴ Epicteto nos dice: “No pretendas que lo que ocurre ocurra como tú quieres, sino quiere que lo que ocurra como ocurre. Así el curso de tu vida será feliz” *Manual para la vida feliz*, Errata Natura, Madrid, 2015, p. 15.

que hace al pesimismo de Schopenhauer. Reclamo que hace que sea la filosofía de Nietzsche más compatible con sus propios intereses. Dado que, lo que más une a Nietzsche y Rosset es la relación entre la tragedia y el gozo de la vida, la jovialidad. Aclarar el sentido de la alegría es el objetivo principal de mi investigación. Este subcapítulo consiste en describir la interpretación de Rosset de la filosofía nietzscheana a partir de la idea del *amor fati*.

En el siguiente subcapítulo 2. En la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX, se plantea la importancia del contexto de nuestro autor. Es decir, pretendo ver cómo afecta a la obra de Rosset su tiempo porque, como ya mencioné, la filosofía nunca olvida sus circunstancias. Para hacer esto primero describiré brevemente las características generales de la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX a través de dos momentos: el momento político y el momento psicoanalítico. Estos momentos los considero de vital importancia por lo siguiente: el momento político tiene repercusión en la obra de Rosset porque él siempre se declaró apolítico en un momento que la filosofía francesa estaba muy preocupada por la política, momento que tiene su culmen en el mayo del 68. No obstante, Rosset siendo aún joven le es indiferente toda esta efervescencia política y nunca brinda su apoyo al movimiento, lo cual ocasiona que su obra quede relegada. Por su parte, el momento psicoanalítico lo destaco por el hecho de que Rosset fue alumno de Lacan en la Escuela Normal Superior y dentro de su obra encontramos bastantes referencias al psicoanálisis.

La intención del subcapítulo final, 3. Un filósofo trágico es la de presentar el panorama general de la obra de Rosset acotando aún más sus influencias. Para hacer esto recurro a la idea de Rosset de ver la filosofía de dos maneras: la primera como grandes sistemas y la segunda como la imposibilidad de pensar esos sistemas, o la filosofía como una lógica de lo peor. Por lo tanto, el apartado indaga en la definición de filosofía como lógica de lo peor. También hace mención de todos aquellos filósofos que, según Rosset, caen dentro de esta definición de filosofía como una lógica de lo peor. Esto con el fin de mostrar más influencias en el pensamiento de Rosset.

Antes de pasar a la descripción del capítulo dos quiero hacer esta breve reflexión: el capítulo precedente me permitió preguntarme cómo influye un contexto en el trabajo de un autor y a su vez sobre la historia de la filosofía, ya que pude tomar en consideración dos

cosas: la primera, la importancia del contexto por lo que realicé una revisión de algunos de sus contemporáneos como Sartre o Deleuze. Y al hacer esta revisión me planteó la segunda cuestión, de mayor importancia: regresar a la historia de la filosofía, lo que en sí mismo ya es un acercamiento a la filosofía, para poder dilucidar y aclarar el objeto propio de la filosofía, es decir, tener más claro el objeto de estudio de la filosofía. También este recorrido me permitió aclarar conceptos e ideas que encontré dentro de páginas de Rosset, por ejemplo, regresar al materialismo de los atomistas antiguos me ayudó a comprender lo que el propio Rosset entiende por materialismo y por qué tacha a Marx de idealista, como veremos en el primer capítulo.

Volviendo a la exposición de la estructura de este trabajo de investigación, el capítulo dos está dedicado a exponer el concepto de lo trágico, por lo que se divide de la siguiente manera: 1. El encuentro con lo trágico, 2. Lo trágico como: lo irresponsable, lo irremediable y lo indispensable y 3. El azar.

En el primer subcapítulo me concentro en la exposición del encuentro con lo trágico en la vida del hombre, es decir, la intención principal del apartado es exponer los factores que le recuerdan al hombre que su vida y sus condiciones son trágicas. Lo expongo a partir de nociones como el «mecanismo de lo trágico» que permite el encuentro de lo que denominamos el tiempo trágico. El tiempo trágico es un tiempo extraordinario que se relaciona con otras dos dimensiones temporales —o formas del tiempo subjetivo—: el tiempo del ritual y el tiempo de la fiesta, por lo que, con la intención de describir de mejor manera la idea de lo trágico, también expongo estos dos tiempos. Ambos tiempos me permiten establecer una analogía entre el tiempo trágico y la ruptura que significa tanto el tiempo ritual y el tiempo festivo. El tiempo trágico es un tiempo que “parece” que nos excluye del tiempo habitual de la vida diaria, al igual que el tiempo de la fiesta y el tiempo del ritual. El tiempo de la fiesta desgarró el ritmo de la vida diaria a partir del desgarramiento del yo y de los roles sociales. En el tiempo de la fiesta se nos revela la tragedia ya que en una fiesta todo se nos muestra como absurdo e insignificante, al igual que el tiempo ritual. El tiempo del ritual que nos importa aquí es el tiempo del ritual dionísico, ya que Dionisos llega provocando un éxtasis con lo cual desgarró la subjetividad social para regalarnos una intimidad más profunda, una relación más profunda con nosotros mismos y una visión

aterradora del mundo en que vivimos, ya que nuestro mundo aparentemente ordenado se vuelve caótico.

Dionisos es, como veremos en el capítulo dos, el dios del extranjero que llega provocando éxtasis y entusiasmo. A partir de este éxtasis que desgarrar la subjetividad Dionisos nos regala esa visión absurda de la vida. Ya que el éxtasis, salir de uno para comulgar con todo, nos recuerda la relación entre la vida y la muerte, la tristeza y la alegría, lo trágico bajo un influjo lleno de vida desbordada. La fiesta, por su parte también nos permite ese encuentro con lo trágico, ya que al igual que el rito dionisiaco, nos brida el olvido de los roles impuestos por el día a día y con ello la contemplación de la soledad, el absurdo y la ruindad de la condición humana, lo que expondremos como los fenómenos de lo trágico.

Después de la exposición del tiempo ritual y festivo, como tiempos que nos permiten la contemplación de lo trágico, expondré los fenómenos de lo trágico. Ya que, al mismo tiempo que contemplamos lo trágico, también contemplamos sus fenómenos, los cuales son: la soledad como una condición fundamental del hombre, ante lo trágico el hombre se ve sin amigos, sin nadie que lo acompañe en todos sus sufrimientos, descubre que ante lo trágico de su condición está solo y tiene que enfrentarla solo. La ruindad humana, es decir, ante lo trágico el hombre renuncia a todo valor que lo caracteriza y es capaz de cometer los actos más ruines. Y finalmente el absurdo, el cual Rosset identifica bajo el nombre de lo irresponsable, lo cual constituye uno de los caracteres de lo trágico. Por lo que antes de pasar a desarrollar los caracteres de lo trágico expongo los fenómenos de lo trágico.

En el siguiente subcapítulo: 2. Lo trágico como: lo irreconciliable, lo irresponsable y lo indispensable, se desarrollan estos caracteres como ideas complementarias de lo trágico, es decir, lo trágico es lo irreconciliable y lo irremediable y, por ello, también lo indispensable. Lo trágico es lo irreconciliable porque nunca podremos lavar esa derrota principal que significa la muerte, una vez contemplado lo trágico, nunca podremos olvidar que la tragedia existe y que la vida humana cumple esas características, y que algún día tendremos una caída trágica. Pero a su vez esta “caída” es irresponsable, lo trágico es lo irresponsable porque las cosas más trágicas que nos acontecen no las merecemos. Por ejemplo, Edipo es inocente de ser parricida y de cometer incesto, él no es responsable y él no merece cargar con esas penas. El análisis de la tragedia de Edipo nos sirve como pretexto para desarrollar

las nociones de libertad y responsabilidad, nociones que nos ayudarán a comprender lo irresponsable.

Si hay libertad de elegir más allá de las leyes del Estado de derecho donde nos tocó nacer, no se puede hablar de lo trágico, porque lo trágico es lo irresponsable. Es decir, lo trágico es lo que llega por sorpresa y sin merecerlo, las cosas más absurdas son las que acontecen por mero azar. Según Rosset, la idea de responsabilidad intenta negar lo trágico del mundo, ya que si hay libertad lo trágico no lo merecemos o mejor dicho nunca pasaría nada trágico como lo que le pasó a Edipo. Como lo trágico es lo que llega por mero azar, de manera sorpresiva, el encuentro con lo trágico es indispensable para llegar a estimar la vida, mi vida. Lo trágico es lo indispensable para la vida, porque gracias a eso irremediable alcanzamos un cierto gozo. Hemos dejado atrás los roles que se nos han impuesto, la seriedad que ellos conllevan, ahora estamos dichosos de contemplar la sorpresa que hay en el mundo, la disonancia como agente revelador del caos del mundo, de que lo trágico forma parte del mundo. Y es gracias a esta disonancia que encuentro la *estima de sí* para valorar de manera positiva la vida. Lo trágico ha traído consigo la idea de lo sorprendente pues qué hay más sorprendente que aquello que llega por azar.

Para concluir el capítulo, el tema a desarrollar es el azar, ya que la noción de azar nos permite acotar la idea de lo trágico dentro de la obra de Rosset. Es decir, la noción de azar nos permite entender de mejor manera por qué la condición de todo es trágica. El azar nos recuerda que la condición de todo es la de estar entregada a su propia facticidad, a su no necesidad, que paradójicamente se vuelve necesaria, es decir, nada es necesario hasta que tiene la dicha de ser. Para el desarrollo de este subcapítulo comenzamos con la definición del concepto azar a partir de las nociones que encontramos a lo largo de la historia de la filosofía. Después de desarrollar las cuatro nociones que encontramos a lo largo de la historia de la filosofía, concluimos que la noción más cercana a nuestro contexto es la noción etimológica de la palabra que proviene del árabe, para de esta manera quedar con dos nociones nada más. La etimológica que aprenderemos a ver como azar original fuera de cualquier cadena casual, y la que sintetiza las otras nociones de azar en una, porque a estas nociones de azar les hace falta una idea de naturaleza, petición de principio que quiere negar la idea de azar, por lo tanto lo que sigue es hacer una crítica a la idea de naturaleza. El siguiente paso para llevar a cabo el desarrollo de la idea de azar es hacer una crítica a la

idea de naturaleza, una crítica al naturalismo para ser más específicos. Esta crítica se hace necesaria por dos razones: la primera, según Rosset, es que la función principal de la idea de naturaleza es negar la idea del azar y lo trágico en aras de algún desarrollo, ya sea causal o teleológico. Y como la función principal de esta lógica de lo peor es aceptar el azar, es necesario descartar la idea de naturaleza. Después de hacer la crítica a la idea de naturaleza llegaremos a la conclusión de que no hay mundo, si por mundo entendemos un todo ordenado (visión naturalista) si no que encontramos un algo, un todo caótico y acabado entregado a su facticidad. Es decir, después de la crítica a la naturaleza podemos decir que dónde estamos parados no es más que un desierto. Desierto que en el tercer capítulo llamaremos: *lo real*.

En el tercer capítulo trato de dar cuenta de lo real dentro de las obra de Rosset. El concepto de lo real, como él mismo confiesa, es su concepto clave y tiene la función de dar cuenta de toda su filosofía. Pero lo real, paradójicamente, es lo incognoscible y lo que es necesario afirmar para encontrar la alegría. Por lo que este capítulo se concentra en la ontología negativa en su relación con la alegría. La ontología implica un querer dar cuenta de lo real a partir de su insignificancia y su idiotez. Para finalmente llegar a la conclusión de que el único vehículo para hablar de lo real con seguridad es la tautología. Lo real es insignificante porque no puedo dar cuenta de ello, mis posibilidades cognitivas no me dejan conmensurar nada. Por lo que la insignificancia de lo real la establecemos en dos niveles: uno intrínseco y otro extrínseco. Uno otorgado por la entrega de todo objeto a su propia facticidad, nivel intrínseco, y el segundo, por la inconmensurabilidad de los objetos a partir del campo de relaciones donde se encuentran. Por su parte, la idiotez se entiende aquí como la entrega de cada objeto a su unicidad, es decir, el objeto es idiota porque es único, no hay doble que lo refleje ni diferencia con la cual se pueda identificar. Por lo tanto necesitamos hacer una crítica al doble, es decir, si no hay doble que represente, sin embargo, dije que todo era mera apariencia.

Si todo es mera apariencia y tengo que criticar al doble, primero tengo que esclarecer la noción de apariencia, por lo que, antes de hacer una crítica al doble, establezco una ontología del aparecer para posteriormente hace un análisis al «doble de sustitución», que tiene por función principal alejarnos de lo real. Después de establecer la crítica al doble nos queda un problema: si no hay doble que asegure el conocimiento, y el objeto es

insignificante e idiota ¿cómo podemos hablar de lo real? La respuesta que brinda Rosset es a través de la tautología, por lo que para finalizar el apartado dedicaremos tiempo a esclarecer por qué la tautología de «lo real es lo real» es el medio más indicado para hablar de lo real.

Para finalizar la investigación hablaremos de la alegría como ese único conocimiento o saber que nos puede importar después de haber dado cuenta de lo real. Ya que después de recordar la poca posibilidad de conocimiento que tenemos, y declarar que el mundo es insignificante e idiota, lo único que nos queda es apostar por la vida, pero no cualquier vida sino una vida alegre. Es decir, la alegría, que definimos como amor por lo real, brota del reconocimiento de lo trágico. Aquí abordaremos la paradoja central de la alegría, la de reconocer lo trágico como parte de lo real, o bien, como invitación a lo real.

I. CLÉMENT ROSSET. BIOGRAFÍA INTELECTUAL

La intención del presente capítulo es elaborar una biografía intelectual de Clément Rosset, con el fin de conocer el desarrollo su pensamiento a lo largo de su obra. Hablar de la vida de un filósofo se vuelve un requisito cuando su pensamiento filosófico quiere dar cuenta del único tema que, como decía Nietzsche, importa: la vida misma, dar cuenta de la vida misma significa centrar la reflexión filosófica en la felicidad, en dar un estilo, en lograr una buena vida, y más ¿qué significa esa buena vida? José Gaos afirma en sus *Confesiones profesionales* que: “las filosofías serían, en suma, confesiones personales de una verdad personal en cuanto verificable cada una por el correspondiente filósofo; de una verdad universal”,⁵ es decir, para Gaos se trata de entender el pensamiento filosófico a partir de las experiencias personales que llevaron al filósofo a plantearse las preguntas que intenta aclarar en sus escritos, preguntas que, en tanto que filosóficas son primordiales y compartidas. También, y más importante, es entender la filosofía partir de sus lecturas, es decir, de las influencias filosóficas que marcan la obra de un autor, como Rosset en este caso.

Tomando en cuenta las consideraciones planteadas en el párrafo anterior nos vemos obligados a realizar una biografía intelectual, la revisión de las principales influencias de Clément Rosset, que procederá dentro de los siguientes tres puntos: Primero, un filósofo solitario, apartado en el cual hablaremos un poco de su vida,⁶ pero, principalmente de su relación con sus dos grandes influencias filosóficas, Nietzsche y Schopenhauer. Segundo, la filosofía francesa contemporánea; apartado en el cual abordaremos la relación de Rosset con su contexto filosófico. Tercer y último punto de nuestra biografía intelectual, un filósofo trágico, donde apoyados por una clasificación histórica de la filosofía hecha por el propio Rosset mostraremos sus influencias y un panorama general de su propuesta filosófica.

También tomo en cuenta las siguientes palabras de Rosset, en *La elección de las palabras* dice que escribe por tres razones: la primera para esclarecer sus pensamientos, como recordatorios. La segunda porque le resulta placentero y gratificante. Y la tercera, por

⁵ Gaos José, *Confesiones profesionales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958, p.47.

⁶ En varias entrevistas Rosset niega la importancia de hablar de su vida pero en algunos textos declara que escribir es una forma de dar cuenta del amor a la vida y es por esta razón que hacemos una biografía intelectual.

hacer un pequeño homenaje a la vida: “Digamos pues brevemente que el hecho de existir constituye a mi parecer un privilegio tal que un modesto homenaje, en cualquiera de sus formas y tan torpe o incluso fallido como pueda ser, no podría ser mal considerado ni inoportuno, ya se trate del pan que un panadero se esfuerza por hacer deleitable o de un libro que su autor se esfuerza por escribir bien”.⁷

1. UN FILÓSOFO SOLITARIO

Clément Rosset nació en Francia en 1939, y él mismo declara que su nacionalidad es fortuita, pues su familia vivía en España pero al estallar la Guerra Civil su padre los trasladó a Francia. Sin embargo, la familia conservó una marcada influencia de la cultura española por lo cual las primeras lecturas de Rosset son clásicos españoles como Calderón de la Barca y, aunado a esto, las constantes vistas a España lo llevarán a pensar uno de sus conceptos más importantes, “el goce trágico,” y más tarde como su correlato “la alegría,” por lo que declarará que la cultura más cercana a la alegría es la española.⁸ Al escribir esto, Rosset nos habla de una noche de fiesta en España en la cual al llegar a un bar, o una cantina, siente una emoción indescriptible al observar a una bailarina de flamenco ejecutar la danza al ritmo de la guitarra. La música era alegre y los asistentes comulgaban con ese sentimiento. Sentimiento que Rosset llamó en ese momento el goce trágico.

Otro factor que marca el pensamiento de Rosset es la temprana lectura de Arthur Schopenhauer, primer filósofo que lee con apenas catorce años, esto le llevará a establecer dos cosas; la primera una mirada pesimista que más tarde entenderá como la “mirada cruel”⁹ de la realidad. La segunda: la importancia de Schopenhauer dentro de la historia de la filosofía. Para Rosset, Schopenhauer no fue valorado lo suficiente, ya que, la filosofía de Schopenhauer se relegó a temas secundarios de su pensamiento como el pesimismo y la moral de la compasión.¹⁰ Sin embargo, para Rosset los temas principales de Schopenhauer son el absurdo y ser el primero en poner el inconsciente como el centro del pensamiento filosófico, temas de moda en la época, y sin embargo nadie reconoce alguna influencia de

⁷ Clément Rosset, *La elección de las palabras, seguido de la alegría y su paradoja*, Hueders, 2012, p. 17.

⁸ Véase: la introducción de *El principio de la crueldad*, Pre-textos, Valencia, 1994.

⁹ Dentro de la obra de Rosset la crueldad se entiende a partir de su etimología del latín la cual deriva de cruda refiriéndose a la carne, es decir, la realidad es cruda se nos indigesta al verla o pensarla por lo cual siempre dirá que la filosofía de Schopenhauer es cruel. (ver: *El principio de la crueldad*, ed. cit.).

¹⁰ Véase: Rosset Clément, *Escritos sobre Schopenhauer*, Valencia, Pre-textos, 2005.

Schopenhauer. Ante esta especie de injusticia u omisión de la historia, Rosset dedicará tiempo a establecer una nueva lectura de Schopenhauer, proponiendo los siguientes puntos: primero; Schopenhauer es el primer filósofo en ir en contra de Kant, segundo; es el primero en tener una intuición genealogista y, finalmente, es el primero y mejor de los filósofos del absurdo (estos puntos los desarrollaré a profundidad más adelante). Pero la opinión más común con respecto a Schopenhauer se enfoca en su supuesto pesimismo, lo que reduce la riqueza de su filosofía. Para evitar la simplificación del pensamiento de Schopenhauer, Rosset recurre a Nietzsche como elemento interpretativo. Es decir, si bien la filosofía de Schopenhauer marca en una época temprana a Rosset, su principal interés es el de abordar la relación entre el pesimismo y la vida, entre el hecho de que la vida se nos presente como cruel y el amor que experimentamos por estar dentro de ella, necesitaba de alguien que tuviera la misma necesidad de abordar esta relación. Por lo cual va recurrir a Friedrich Nietzsche.

Continuando con los pensadores que tienen una influencia dentro de la obra de Rosset hablaré de Friedrich Nietzsche quien será la más grande influencia y coincidirán en una cosa: la afirmación de la vida, esto es: en el decir sí a la vida, o en términos de Rosset, a lo real. Esto implica que para Rosset la mejor manera de leer a Nietzsche es a través del eterno decir sí a la vida. La vida es, según Rosset, la mayor preocupación de la obra nietzscheana, esto es, pronunciar el *amor fati*. Más adelante indagaré con mayor detalle en la relación entre Nietzsche y Rosset.

Para finalizar esta introducción acerca de un pensador solitario mencionaré que sus estudios profesionales los realizó en la Escuela Normal Superior donde fue alumno de Althusser y Lacan quienes influyeron de manera muy diferente en el pensamiento de Rosset, influencia que revisaremos en el apartado que concierne al contexto de la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX. Durante la época de estudiante de Rosset Francia vivía un contexto muy preocupado por la política y los movimientos sociales. Según Rosset se podía respirar una efervescencia por la revolución a la que siempre fue ajeno. El ejemplo más ilustrativo de este momento es su falta de intereses ante el movimiento estudiantil de mayo del 68 (más adelante abordaré el contexto de los primeros trabajos de Rosset).

1.1. *Rosset y Schopenhauer. El absurdo, primera mirada filosófica al mundo*

Toda vida humana vista en su conjunto muestra las cualidades de una tragedia y vemos que por lo regular la vida no es más que una serie de esperanzas frustradas y errores conocidos demasiado tarde.

A. Schopenhauer. *Parerga y Paralipómena II*

Como mencioné anteriormente el primer filósofo que leyó Rosset fue Schopenhauer, por lo que su idea de filosofía se verá afectada por la lectura de Schopenhauer. Por esta razón, revisaremos la lectura propuesta por Rosset para la filosofía de Schopenhauer misma que consiste en ponerlo como el primero en ir en contra de la filosofía kantiana, el primero con una intuición genealogista y, finalmente, concluirá que él es el mejor filósofo existencialista, que en su caso terminará en el absurdo y, con respecto a este tema Rosset dice que: “Schopenhauer representa el papel de precursor, probablemente con más resonancias literarias que filosóficas, a no ser que la tristeza inherente al sentimiento de la contingencia se la considere una expresión esencialmente filosófica (Kafka, Sartre y Camus)”.¹¹ A partir de estas consideraciones Rosset le reclamará a todos sus contemporáneos el olvido de Schopenhauer, principalmente a Sartre, pues, considera que los temas sartreanos fueron abordados de mejor manera por Schopenhauer, y llega incluso a declarar que *La náusea* no es más que una novela que Schopenhauer pudo escribir en su juventud.¹²

Podemos encontrar las consideraciones anteriores en una serie de ensayos que Rosset escribió en 1967, en los cuales presenta la novedosa forma de lectura de la que hablé en los párrafos anteriores y que a continuación desarrollaré de manera más clara. El primer punto que mencionamos es el de proponer a Schopenhauer como el primer filósofo en ir en contra de Kant, por lo que Rosset dice lo siguiente de la relación entre Kant y Schopenhauer: “Discípulo ferviente pero crítico: Schopenhauer sólo retiene de Kant la Estética trascendental de la *Crítica a la razón pura*, es decir, la distinción kantiana entre «fenómeno» y «cosa en sí»; el resto de la obra de Kant es objeto de crítica severa”.¹³ Ahora, para Rosset esta distinción que Schopenhauer aceptará entre cosa en sí y fenómeno

¹¹ Rosset Clément, *Escritos sobre Schopenhauer*, Valencia, Pre-textos, 2005 p. 42.

¹² Véase: Rosset Clément, *Escritos sobre Schopenhauer*. ed., cit., p.12 También véase: Clément Rosset, *Faits divers*, ed., cit., pp. 169 -177 para la opinión que tiene Rosset sobre Sartre.

¹³ Rosset Clément, *Escritos sobre Schopenhauer* ed., cit., p.29.

representará uno de los más grandes problemas de interpretación de la obra schopenhaueriana, porque: si por una parte los conceptos de representación y fenómeno mantienen una correspondencia total, por la otra, los conceptos *cosa en sí* y voluntad no corresponden del todo, pues la voluntad no es tan sólo *cosa en sí*. Ya que la *cosa en sí* en Kant es un recurso metodológico que permite que la teoría nos hable de las condiciones del aparecer (y no en un sentido creacionista). Por su parte, la voluntad se entiende como la esencia del mundo, es decir, “en Schopenhauer por el contrario, la correspondencia entre «voluntad» y la cosa en sí reviste de un significado totalmente opuesto: ser «en sí» significa para la voluntad, ser la esencia del mundo, es decir, el objeto de conocimiento inmediato e intuitivo y sobre todo el objeto de experimentación”.¹⁴ Esto es: la Voluntad sí es objeto de conocimiento, o mejor, sí puede ser descrita, al contrario de la *cosa en sí* que no podemos conocer. La Voluntad, no es racional y está por encima del entendimiento, por esto debemos reconocer a Schopenhauer como el primero en romper con Kant, dado que, si bien los otros neokantianos Fichte, Schelling y el mismo Hegel formulan críticas al sistema crítico kantiano siempre le concederán la primacía a la inteligencia. Por su parte Schopenhauer le va a conceder esta primacía a unas fuerzas inconscientes (la voluntad). Por lo cual, según Rosset, el neokantismo de Schopenhauer debe entenderse como una ruptura y no como una mala lectura (prejuicio impuesto a la filosofía schopenhaueriana) de la filosofía kantiana.

Este rompimiento lo entenderemos más claramente a través de la exposición de una de las más grandes críticas expresadas por Schopenhauer al sistema kantiano. Según Rosset, ésta se dirige a la noción de causalidad (esta exposición nos interesa porque es también una de las grandes críticas a la metafísica hecha por Rosset en trabajos posteriores). Para Schopenhauer la noción de causalidad es inexplicable, es decir, no entiende de dónde la filosofía clásica, sacó esa noción, y más aún no entiende cómo se ha convertido en la noción dominante de la historia de la filosofía hasta su tiempo, la causalidad es sólo una interpretación intelectualista del mundo, por lo cual, Schopenhauer se asombra de dos cosas: primero de la omnipresencia de la causalidad, el que para los filósofos y científicos el mundo está sometido a la causalidad y, segundo, del carácter inexplicable de la

¹⁴ *Ibíd.*, p. 30. Por su parte Schopenhauer dice: “el nombre de *voluntad*, que designa todo aquello que constituye el ser en sí de todas las cosas del mundo y el núcleo único de todos los fenómenos” (*El mundo como voluntad y como representación* I, Editorial Trotta, 2004, p. 171).

causalidad, esto es, “Schopenhauer se asombra de que el principio de causalidad verificado en la experiencia física y válida para el mundo de los «fenómenos», aunque inexplicable en un plano estrictamente filosófico, se haya convertido en una suerte de evidencia primera para los filósofos”.¹⁵ Esto le sorprende a Schopenhauer porque para él el pensamiento filosófico se origina a partir de la capacidad de asombrarse de las cosas cotidianas, esta razón en él la encontramos como dos maneras de asombro, la científica y la filosófica: el asombro científico consiste en el asombro ante la causalidad, a través ella se pretende dar cuenta de los fenómenos existentes pero sin lograrlo del todo. Por su parte entiende la filosófica como la capacidad de asombrarse ante lo cotidiano y, sobre todo de la falta de causalidad en el mundo, por lo que pretende dar explicaciones filosóficas, la relación de “estos dos asombros varían en proporción inversa uno con respecto del otro, uno de los *leiv motive* de Schopenhauer estriba en recordar la radical insuficiencia de toda explicación científica ante el asombro filosófico”,¹⁶ es decir, para Schopenhauer la causalidad nunca podrá dar cuenta del mundo. Como consecuencia de lo anterior Rosset en su interpretación de la filosofía de Schopenhauer dice que la crítica de Schopenhauer es la siguiente: los filósofos tienden a confundir bajo la expresión de “necesidad” cualquiera de estas cuatro ideas: 1ª) la necesidad física, que es el principio de causalidad válido en el mundo físico, 2ª) la necesidad lógica, es decir, la relación de consecuencia (principio de pensamiento matemático), 3ª) necesidad matemática, la cual consiste en la percepción espacio tiempo y 4ª) necesidad moral, consiste en principio de motivación. Sin embargo la opinión de Schopenhauer es que estas ideas son inválidas, pues, suponen un principio de razón suficiente que no hay, es decir, la razón no puede dar cuenta de todo a partir del principio de causalidad, este es válido solamente para las representaciones, el mundo físico, pero no para el mundo humano, por ello podemos decir que “Schopenhauer niega cualquier relación entre el principio de causalidad (necesidad física) y el principio de motivación (necesidad moral)”.¹⁷ Lo anterior es a causa de que la voluntad es inconsciente e irracional, es decir, la motivación a actuar está condicionada por una fuerza ciega que Schopenhauer llama voluntad.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 37.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 61-62.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 37-38.

Lo anterior le permite a Rosset reconocer en la obra de Schopenhauer un sistema filosófico no condicionado al principio de causalidad, por lo que verá dentro de la filosofía schopenhaueriana la primera intuición genealogista, misma que será desarrollada más tarde por Freud, Nietzsche y Marx; al respecto de esto el propio Rosset dice lo siguiente: “Schopenhauer es el primer filósofo que ha ordenado su pensamiento alrededor de la idea genealógica, tal y como habría de inspirar más tarde a la filosofía moderna; no pretendo que Schopenhauer sea la fuente a la que habrían acudido Nietzsche, Marx y Freud para constituir sus filosofías”.¹⁸ Rosset expone a Schopenhauer como el primero con una intuición genealogista que, sin embargo, nunca llega a concretar, y tampoco piensa que sea la fuente de los filósofos de la sospecha, pero tiene en cuenta la influencia de Schopenhauer sobre Nietzsche y el reconocimiento que Freud le da a la filosofía schopenhaueriana como una precursora del psicoanálisis. De hecho para Rosset la voluntad es una noción que adelanta el descubrimiento del inconsciente porque: “la voluntad schopenhaueriana no es precisamente algo querido: no es intencional, inteligente, consciente sino instintiva e inconsciente”.¹⁹ Es decir, Schopenhauer tiene en cuenta que la voluntad es algo inconsciente por lo que organiza su sistema a partir de una idea genealogista pero, ésta nunca podrá ser acabada, dado que, Schopenhauer sólo tuvo la intuición pero nunca la concretó. Si entendemos por genealogía la perspectiva nietzscheana de establecer relaciones entre dos términos de un mismo fenómeno, en Schopenhauer es fallida, dado que, la voluntad y el intelecto nunca se relacionan, no hay posibilidad de alguna relación, pero sí se relacionan, a Schopenhauer nunca le importo dar cuenta de esta relación, él prefiere describir la voluntad en su propio desarrollo, por lo que su sistema antes de acabar como una filosofía genealogista, terminará como una filosofía del absurdo y esto le brinda coherencia al pensamiento de Schopenhauer.

Comenzaré la exposición de la filosofía de Schopenhauer como filosofía del absurdo con las siguientes palabras de Rosset: “este fracaso genealógico sigue siendo en cierto modo, tanto más voluntario y coherente resulta ser”,²⁰ es decir, para Rosset el fracaso de la intuición genealógica de Schopenhauer es voluntario y termina por dar coherencia a la filosofía schopenhauerina, porque en Schopenhauer no encontramos una relación entre

¹⁸ *Ibíd.*, p. 59.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 73.

²⁰ *Ibíd.*, p. 87.

voluntad e intelecto como la relación establecida por Freud entre inconsciente y la manera que este afecta a lo consciente. En Schopenhauer la relación entre voluntad e intelecto resulta ser de una primacía de la voluntad sobre el intelecto.²¹ Es decir, la voluntad está actuando sobre el intelecto, por ello en Schopenhauer encontraremos “un sentimiento de absurda extrañeza ante la simple noción de existencia”,²² es decir, tomando en cuenta la consideración anterior de la relación entre voluntad e intelecto tenemos como consecuencia, según Rosset, los siguientes puntos, que llevarán a Schopenhauer a una filosofía del absurdo: primero la finalidad sin fin; esto significa que, nuestra condena es estar siempre presos a la voluntad, como consecuencia siempre estaremos en tendencia hacia algo pero nunca seremos satisfechos, ya que, es de un algo que nunca encontramos, “de ahí la paradoja schopenhauriana del hombre prisionero de falsas cadenas de tendencias que no tiene”,²³ de aquí el absurdo de la voluntad, como una tendencia sin fin. Segundo punto, la necesidad sin causa; que todas las cosas que nos aparecen como necesarias no tienen causa a pesar de aparentar lo contrario, por ejemplo, la sed me hace necesario el beber agua, podría aparentar que la falta de agua es la que ocasiona la sed pero la relación de esto es a la inversa, la sed ocasiona mi deseo de agua, pero la sed resulta absurda porque no tiene causa, dado que, una vez satisfecha regresará una y otra vez, nunca tendrá fin y por tanto nunca será satisfecha. Es decir, al hombre “ninguna satisfacción posible en el mundo podría bastar para acallar sus exigencias, poner punto final a su desasosiego y llenar el abismo sin fondo de su corazón”.²⁴ Tercer punto: la ilusión de la libertad; para Schopenhauer la libertad es una ilusión, pues, “el hombre requiere motivos, que no hacen sino expresar su voluntad, que pasa a ser por ello la condición de su acción, no la señal de su libertad”.²⁵ El sometimiento del intelecto a la voluntad es lo que impide que realicemos acciones contrarias a ella, siempre haré lo que yo quiero. Es decir, siempre haré lo que mi voluntad

²¹ La palabra que utiliza Rosset en francés para designar aquí voluntad es *vouloir* la que en una traducción literal al español es querer, desear. Es decir, nuestro querer siempre va estar por encima del intelecto. La única excepción de este sometimiento se realiza por medio de la contemplación estética en la cual el intelecto realiza una venganza y se postra sobre la voluntad. Esta concepción del intelecto vengándose de la voluntad es la lectura, también novedosa, que hace Rosset sobre la estética de Schopenhauer.

²² Clément Rosset, *Escritos sobre Schopenhauer*, ed., cit., p. 93.

²³ *Ibid.*, p. 96 En Schopenhauer leemos acerca de la voluntad: “desde el inferior al supremo, carece totalmente de un objetivo y fin último; siempre ansía porque él ansía es única esencia” (*El mundo como voluntad y como representación I*, ed., cit., p. 366)

²⁴ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y como representación II*, Trotta, Madrid, 2005, p. 627.

²⁵ Clément Rosset, *Escritos sobre Schopenhauer*, ed., cit., p. 106.

(mi querer) me indique. Cuarto punto, la ilusión del devenir; en este punto Rosset dice que la concepción que tiene Schopenhauer del tiempo es: “pierde sus cualidades de «porvenir»: ya no es una recta orientada hacia el futuro, tal como la figura el legado judeocristiano eternamente cerrado sobre sí mismo a manera de rueda Ixión”.²⁶ Es decir, para Schopenhauer, según Rosset, el tiempo es una constante repetición de la voluntad, la voluntad no hace más que repetirse, por lo que la existencia es absurda, porque la voluntad se va a repetir en cada una de las facetas que mencionamos anteriormente, ser sin fin, necesidad sin causa, la ilusión de la libertad y la ilusión del devenir lo cual hace pensar a Schopenhauer que la existencia es una tragicomedia, ya que; si tomamos en cuenta todo lo sufrimiento del mundo, el individual es realmente risible. Por esta razón Rosset dirá que lo absurdo en Schopenhauer es más cercano a lo cómico que a lo trágico. En conclusión: el absurdo en Schopenhauer se da a causa de una voluntad que no tiene fin, la falta de necesidad como principio en este mundo, la ilusión de ser libres, es decir, nuestra constante sumisión a la voluntad y por la ausencia de un tiempo lineal, es decir, no hay progreso, sólo una constante repetición de la voluntad.

En resumen, Rosset considera a Schopenhauer como el primer filósofo en subsumir la inteligencia a la afectividad, y en poner la inteligencia a merced de la voluntad, por lo que es el primero en ir en contra de Kant. Gracias a que esta voluntad es algo inconsciente, Schopenhauer va a ser el primero en organizar su pensamiento de manera no causal, lo que Rosset considerará como una intuición genealógica. Pero, ya que no hay relación entre voluntad e inteligencia, Schopenhauer no lleva a su pensamiento a una filosofía genealogista sino a una filosofía de lo absurdo por lo que Rosset dirá: “Schopenhauer era a la vez un torpe continuador y un torpe innovador: su mayor debilidad, finalmente, radica en haber estado siempre dividido así entre en un contenido filosófico anticuado y un método revolucionario que no llegó a utilizar de manera coherente y fecunda”.²⁷

Para finalizar el presente apartado podríamos resumir la influencia de Schopenhauer sobre Rosset en tres puntos: primero, la idea de causalidad. Al igual que en Schopenhauer la idea de causalidad es motivo de crítica dentro de la filosofía de Rosset, dado que la idea

²⁶ *Ibíd.*, p. 111 Schopenhauer dice: “El tiempo es aquello que en virtud de lo cual cada a instante todo se nos convierte nada entre las manos; con lo cual pierdo todo valor verdadero” (*Perergera y Paralipómena II*, Trotta Madrid, 2009 p.299).

²⁷ *Ibíd.*, p. 91.

de causalidad es una idea metafísica para constituir una naturaleza, naturaleza que Rosset negará tajantemente diciendo que en este mundo sólo podemos encontrar azar.²⁸ Segundo, la idea de la repetición es una idea que encontramos en textos como *Lógica de lo peor* y en sus escritos sobre música. En este caso Rosset piensa que como en el mundo no hay posibilidad de cambio lo que existe es una repetición de la diferencia,²⁹ también Schopenhauer pensaba que no había cambio sino repetición de la voluntad que varía en el contenido, es decir, quien sufre la voluntad será una persona diferente pero la sufre de igual manera. Tercero; tanto para Schopenhauer como para Rosset la libertad es una ilusión, en el caso de Schopenhauer por el sometimiento del intelecto a la voluntad y, en el caso de Rosset, por el sometimiento al azar.³⁰ Para finalizar la exposición de la influencia de Schopenhauer sobre Rosset mencionaré la crítica hecha por Rosset a la filosofía schopenhaueriana, la cual pone especial atención a la idea de lo absurdo. En este sentido Rosset es más radical porque el mundo no es absurdo, dado que, no hay mundo (Naturaleza) ni posibilidad de él, ya que, la idea de naturaleza o mundo necesariamente tiene que apoyarse en una interpretación metafísica, es decir, un orden causal o teleológico, frente a esto Rosset apoyado en la idea de azar nos dice que no hay posibilidad de orden alguno. Para Rosset el mundo no es más que la suma de todo cuanto hay dentro de lo real, no hay posibilidad de más o menos, ni de una interpretación de él (esto se desarrollará en el capítulo III). En el caso de Schopenhauer es un mundo constituido o mejor dicho mal constituido, ya que, es un mundo donde encontramos una finalidad (mundo teleológico) sin fin (la mala constitución de la teleología), de aquí el absurdo.³¹

²⁸ El tema del azar será desarrollado más adelante en esta investigación, dado que, en *Lógica de lo peor* Rosset lo empata con lo trágico, nuestro tema principal. Pero aquí mencionaré que la crítica a la idea de causalidad se encuentra tanto en la *Anti-naturaleza* y en *Lógica de lo peor*.

²⁹ “Lo que existe” es una noción que más tarde llamará lo real por esta razón se le dedicará un capítulo completo. Cabe mencionar que Rosset abreva la idea de la repetición de la diferencia de los desarrollos de Gilles Deleuze, pero más tarde la abandonará por la idea de la aparición de lo singular lo que va establecer una ontología de lo de lo real, lo cual implica un desarrollo más acabado dado que la repetición de lo que existe es de un momento temprano en la obra de Rosset (véase: *Lógica de lo peor* ed., ct., y *El objeto singular* ed., cit.)

³⁰ El tema del azar lo desarrollaré en siguiente capítulo, dado que es de vital importancia para Rosset

³¹ La idea de un mundo absurdo como mundo mal constituido la podemos encontrar en *Lógica de lo peor* pp.19 a 29, en donde también encontramos una crítica a otras formas de pesimismo. También véase la *Anti-naturaleza* pp. 290 a 293.

1.2. Rosset y Nietzsche. Compañeros de viaje, el júbilo ante la vida

No solamente la risa y la gaya ciencia, sino también lo trágico con toda su sublime sin razón, figura entre los medios y requisitos de la conservación de la especie.

F. Nietzsche. *La gaya ciencia*

Sin duda alguna Friedrich Nietzsche es uno de los filósofos más importantes del siglo XIX y uno de los más influyentes de la filosofía contemporánea y en Francia ha tenido una aceptación muy importante en autores como Bataille, Blanchot, Derrida, Foucault, Deleuze y, claro, Rosset. Sin embargo, este último opina lo siguiente de las interpretaciones de sus contemporáneos a la filosofía nietzscheana diciendo que son: “interpretaciones todas ellas que, si no llegan a liquidar pura y simplemente el hecho de un pensamiento nietzscheano, aunque no fuera más que para felicitar a Nietzsche por ello borran su originalidad y su alcance al asimilar a Nietzsche a lo que les preocupa a ellos mismos”.³² Esto a consecuencia de que según Rosset la mejor manera de leer a Nietzsche es a partir de la pronunciación del *amor fati*. Es decir, según Rosset los intérpretes de Nietzsche se enfocaron en temas secundarios como lo son la moral, la voluntad de poder, el eterno retorno y el superhombre. No obstante, según Rosset, esos son temas secundarios a la principal preocupación de Nietzsche, la cual es la afirmación de la vida, el eterno decir sí, el cual podemos identificar con el desenfreno dionisiaco. Por lo tanto, tengo los elementos necesarios para decir que Rosset ofrece una interpretación novedosa del filósofo alemán, y a su vez, esté recorrido por sus similitudes me permitirá una lectura más a fondo de la obra de Rosset. Por lo que a continuación realizaré una revisión la interpretación de Rosset al pensamiento de Nietzsche.

La primera afirmación que hace Rosset sobre la obra filosófica de Nietzsche es que siempre gira bajo el tema de la afirmación de la vida. Rosset dice: “no ha habido ningún otro pensador que haya rendido homenaje a la existencia tanto como Nietzsche, ni haya tenido como él darle las gracias y hacerle justicia hasta ese punto”.³³ Por lo tanto, la obra nietzscheana tiene una coherencia desde su libro de juventud hasta su última obra con excepción del *Zaratustra*. Para Rosset, Nietzsche es un filósofo que debe leerse a partir de una sola intuición: la del júbilo dionisiaco, ya que, toda la obra que Nietzsche publica en

³² Rosset Clément, *La fuerza mayor, Notas sobre Nietzsche y Cioran*, Acuarela, Madrid, 2000, p. 41.

³³ *Ibíd.*, p. 48.

vida está dedicada a este problema. Por lo que Rosset enfoca el análisis de la obra nietzscheana poniendo especial atención en dos textos: *El nacimiento de la tragedia* y *La gaya ciencia*, dado que, son los principales lugares donde Nietzsche expone la relación entre la tragedia y la alegría de vivir, temas que, sin embargo, aparecen en los demás textos publicados durante la vida. No puedo dejar pasar el hecho de que una de las críticas hechas por Rosset a sus contemporáneos interesados en la obra nietzscheana es la de enfocar sus estudios en los libros póstumos como *La voluntad de poder*, ya que, son notas que se juntaron y en última instancia no podemos saber en qué terminaría el libro. Otra cuestión importante que debo señalar es la del *Así habló Zaratustra*, que el propio Nietzsche lo consideraba como su obra magna, no obstante, a Rosset no le parece un libro tan bueno y considera que se debe leer en la misma clave, es decir, subsumirlo al tema de la afirmación vital, la jovialidad. Tarea que considero oportuna y lógica si tomamos en cuenta que los temas desarrollados en el *Zaratustra* son temas que aparecen en la *Gaya ciencia*. Basta con recordar que el prólogo del *Zaratustra* se encuentra en la *Gaya ciencia* bajo el título *Incipit tragoedia* (aforismo 342).

El primer libro de Rosset nos brinda una visión de esta influencia desde el título *La filosofía trágica*, ya que, Nietzsche es el primero en utilizar la expresión filosofía trágica, o mejor, en declararse el «primer filósofo trágico» en *Ecce homo*. Tomando en cuenta esto y la interpretación que hace Rosset de la obra nietzscheana, establezco que la principal conexión o enseñanza recibida Rosset de Nietzsche es el amor por la vida, la afirmación de la existencia toda y su relación con la tragedia, lo cual podemos reconocer en la paradoja central del pensamiento de Rosset, la paradoja de la alegría. Es decir, la preocupación que une en una recepción crítica a Rosset con Nietzsche es la alegría de vivir y su relación con el sufrimiento, con lo trágico. Es decir, “no haya alegría que no sea probada –es decir, puesta a prueba, comprobada –por el conocimiento del dolor: esta asociación de ideas está en el corazón de todo lo que Nietzsche ha experimentado y pensado en el fundamento de su filosofía”.³⁴

A partir de aquí puedo hacer las siguientes observaciones: tanto a Rosset como a Nietzsche los podemos entender como filósofos cuya primera preocupación es la vida, en hacer de la filosofía una forma de vida, un arte de vivir. “Haz de tu vida una obra de arte,”

³⁴ *Ibíd.*, pp. 51-52.

nos diría Nietzsche. Pero aquí quiero hacer unas precisiones de por qué la vida se tiene que constituir como una obra de arte, para decir por qué el pensamiento nietzscheano tiene una coherencia desde *El nacimiento de la tragedia*. Coherencia que desarrollaré a continuación.

Como recordamos para Nietzsche sólo hay perspectivas, dado que, un fenómeno visto por diferentes ojos no puede generar objetividad, es decir, no todos tendremos la misma interpretación sobre un fenómeno dado.

Fenomenalismo y perspectivismo propiamente dichos tal como *yo* los entiendo: la naturaleza de la *conciencia animal* hace que el mundo del que podemos llegar a tener conciencia no sea más que un mundo de superficies y signos, un mundo generalizado y vulgarizado –que todo cuanto se torna consciente por eso mismo, se *torne* superficial, flojo, relativamente estúpido, genérico, en signo, distintivo de rebaño; que toda conciencia comporta un gran y radical proceso de estropeamiento, falseamiento, superficialización y generalización.³⁵

Es decir, la intensión de Nietzsche es la de dar cuenta del aparecer para cada conciencia, de que el mundo es mera apariencia, sólo una representación y hacer un elogio a ellas porque es lo que está aquí. Las apariencias son en este caso todo lo que hay, al igual que para Rosset. En el caso de Nietzsche, la constante crítica hacia la metafísica en esa profundidad y superficialidad es por un olvido del mundo aquí y ahora, el cual sólo identifica como mera apariencia. En el mundo sólo hay perspectivas dado que sólo hay signos que interpretar. Por lo que: “la superficie no es para Nietzsche lo que se opone la profundidad sino por lo contrario, lo que permite que la profundidad se haga visible, aquello a través de lo que se manifiesta la profundidad”.³⁶ Es decir, la superficie es para Nietzsche lo único que hay lo cual ya representa una profundidad, ya que, según él la conciencia se inventa un mundo, en un reclamo al naturalismo o cualquier forma de realismo ingenuo, él es consciente de que en la realidad hay más o en este caso menos. Por lo tanto, el reclamo que le hace a Eurípides en *El nacimiento de la tragedia* de pasar al frente a los actores y dejar atrás al coro lo entendemos como la preocupación de olvidar que el mundo es una mera apariencia sin sustento por la seriedad del mundo, un mundo moral, moralino. Ya que, según Nietzsche el hecho de que el coro quedara en la parte de enfrente recordaba esa jovialidad del mundo porque era como Dionisos haciéndonos olvidar la seriedad del mundo.

³⁵ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, México, Fontamara, 2010, p. 291.

³⁶ Clément Rosset, *La fuerza mayor*, ed., cit., p. 75.

Rosset dice lo siguiente sobre esta ontología de Nietzsche: “consiste en la doctrina de un ser totalmente en su aparecer. La superficie y la apariencia no se oponen de ningún modo a la profundidad y a la realidad. Al contrario, designa en Nietzsche la profundidad misma de lo real, o sea, la realidad en tanto que aparece completa al no faltarle nada, lo real en tanto que único y sin doble”.³⁷ Nietzsche dice lo siguiente: “la apariencia es para mí lo actuante y lo viviente mismo que en su auto-burlarse llega al extremo de dejarme sentir que aquí no hay más que apariencia y fuego fatuo y danza de fantasmas –que ente tantos soñadores también yo, el «cognoscente», bailo mi baile”.³⁸

Apariencias que, no obstante, son insignificantes, lo cual nos recuerda la fiesta dionisiaca. Hay que recordar que en el *Origen de la tragedia*, Nietzsche nos dice que Apolo es el dios de los sueños y Dionisos el dios de la embriaguez. A Apolo le corresponden las apariencias el mundo de la figuración, como dios artístico le corresponde la escultura y en la misma manera como divinidad ética le corresponde la moderación. Por su parte a Dionisos le corresponde lo no figurativo, como artista le corresponde la música y a sus adeptos le corresponde la desmesura que se identifica con el Uno primordial. No obstante, bajo el mundo apolíneo subyace el mundo dionisiaco.

Si prescindimos un instante de nuestra «realidad», si concebimos nuestra existencia empírica y también la del mundo en general como una representación de lo Uno primordial engendrada en cada momento, entonces tendremos que considerar ahora el sueño como la apariencia de la apariencia y, por consiguiente, como una satisfacción aún más otra del ansia primordial de la apariencia”.³⁹

Es decir, Apolo simboliza nuestro día, las apariencias del día a día y por su parte Dionisos en su embriaguez representa la ruptura de ese mundo (esto lo desarrollaré a profundidad en el siguiente capítulo) y nos recuerda que el mundo no es más que mera apariencia. De aquí la importancia de que el coro se encontrará adelante, Dionisos, dios de la música nos recuerda el fondo de dolor de la vida y la insignificancia de la individualidad, aquí podemos explicar el reclamo de Nietzsche a Sócrates a través de Eurípides al poner al frente a los actores y dejar atrás al coro, según él; “Eurípides llevó al espectador al escenario con el fin de hacerle verdaderamente capaz de dictar un juicio, fue sólo una

³⁷ *Ibíd.*, p. 77.

³⁸ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, ed. cit. p. 122.

³⁹ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2000, p. 69.

expresión provisional, y que buscaba una comprensión más honda de su tendencia”.⁴⁰ Tendencia que Nietzsche identifica como moralizante ya que se encuentra bajo la presencia de Sócrates: Sócrates no asiste a la tragedia.

Ahora bien esta tendencia moralizante lo que quiere negar, según Rosset, es lo trágico y su paradójico goce. Por lo cual: “Nietzsche es crítico: observador despiadado, pero sin ninguna mala intención, o sea sin ninguna otra intención que la que consiste en ver y comprender y de manera accesoria en hacer ver y en hacer comprender”.⁴¹ Es decir, para Rosset la crítica de Nietzsche a la moral corresponde a la de un crítico, un observador que denuncia el hecho de que el pensamiento moralizante lo que quiere enmascarar es lo trágico y por lo tanto el goce, la jovialidad, la beatitud, o la alegría de la aceptación total de la vida. Con esta interpretación Rosset logra dos cosas: la primera, es la de supeditar el tema de la crítica moral a un segundo plano del pensamiento nietzscheano y no al primero como algunos lo proponen. Y en segundo lugar decir que la transvaloración de los valores, la moral nietzscheana consiste en: “una suerte de inversión de la moral tradicional. Inversión en el sentido de que Nietzsche hace de la virtud en el pecado y del pecado en la virtud [...]. El hombre virtuoso según Nietzsche es el hombre de la beatitud y del goce”.⁴² Es decir, la única transvaloración de los valores es el poner en primer lugar la aceptación total de la vida y el júbilo que ella conlleva. El hombre se hace al virtuoso en la medida que es capaz de aceptar la vida y todo lo que conlleva, la declaración del *amor fati*.

Para ir concluyendo la exposición de la apropiación de la filosofía nietzscheana por parte de Rosset debo mencionar la interpretación que él propone de la idea del eterno retorno, esto por una razón: la tradición filosófica ha puesto demasiada atención en él y lo ha interpretado de diferentes maneras. Por ejemplo, para Heidegger consiste en el hecho que hay presencia del ser en todos los entes y para Deleuze consisten en la repetición de la diferencia.⁴³ No obstante para Rosset sólo significa una metáfora que se encuentra en la *Gaya ciencia* y su culmen en el *Así habló Zaratustra*. Metáfora que no hace más que evocar lo que Nietzsche siempre pone en primer lugar, el eterno decir sí. “Lo que vuelve o más bien –o más bien lo que volvería, porque de nuevo se trata y siempre se ha tratado en

⁴⁰ *Ibid.*, p. 126.

⁴¹ Clément Rosset, *La fuerza mayor*, ed., cit., p. 95.

⁴² *Ibid.*, p.97. también véase: *La elección de las palabras*, ed., cit., p. 87.

⁴³ Véase: Rafael del Hierro, *La recepción del pensamiento en el siglo XX*, en *Edoxa series filosóficas*, n. ° 4, Madrid, UNED, 1994. pp. 233-253.

Nietzsche de una ficción –es justo este mundo ya está ahí: no habrá nada nuevo”.⁴⁴ Es decir, el eterno retorno es una metáfora que invita al lector a reflexionar sobre la existencia, su existencia y que respuesta daría a la siguiente cuestión:

Suponiendo que un día, o una noche, un demonio te siguiera en la más solitaria de tus soledades y te dijera: «Esta vida, tal y como la has vivido y estás viviendo, la tendrás que vivir otra vez, otras infinitas veces; y no habrá en ella nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida te llegará, de nuevo, y todo en el mismo orden de sucesión e igualmente esta araña y este claro de luna por entre los árboles, e igual este instante, y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia es dado vuelta una y otra vez – ¡y a la par suya tú, polvito del polvo!» ¿No te arrojarías al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así te habló? O has experimentado alguna vez un instante tremendo lo que le contestarías: «¿eres un dios y jamás he oído algo tan divino!». Si esa noción llegara a dominarte, te trasformaría y tal vez te aplastaría tal y como eres. ¡La pregunta ante toda las cosas: *¿quieres esto otra vez y aún infinitas veces?*».⁴⁵

Con las palabras anteriores quiero mostrar cómo funciona la metáfora nietzscheana del eterno retorno que consiste en una pregunta pujante, que pone al lector a valorar su existencia y todo cuanto hay en ella, en el mundo. La pregunta de un demonio que te dice que esto, lo que hay, lo que está sólo y de una vez acabado para siempre, lo que te ha pasado el dolor y el placer se repitieran: ¿tú qué contestarías? La invitación de Nietzsche es la de responder eternamente sí, el sí incondicional a la vida: “Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego una rueda, que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí”.⁴⁶

Ahora bien, tenemos los elementos del mundo, es decir, las apariencias apolíneas con su trasfondo dionisíaco, es decir, sólo apariencias y nada más. Ese es el mundo, un mundo de tragedia puesto que sólo hay representaciones, somos personajes de una tragedia y en algunas ocasiones de una comedia. Como hombres lo único que nos queda es la representación y en este sentido también cobran sentido unas de las palabras más celebres de Nietzsche: “lo que nos es lícito suponer de nosotros mismos es que para el verdadero creador de ese mundo somos imágenes y proyecciones artísticas, y que muestran dignidad la tenemos en significar obras de arte –pues sólo como *fenómeno estético están enteramente justificados la existencia y el mundo*”.⁴⁷

⁴⁴ Clément Rosset, *La fuerza mayor*, ed., cit., p. 105.

⁴⁵ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, ed., cit., p. 207. (Las cursivas son mías).

⁴⁶ Friedrich Nietzsche, *Así hablo Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2011, p. 67.

⁴⁷ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, ed. cit., p. 81. (Las cursivas son mías)

Un mudo que sólo está justificado como fenómeno estético y nosotros hombres de representaciones sólo nos quedan las apariencias no hay más que hacer de nuestra vida una obra de arte, es decir, darle estilo a la vida, llevarla a ser la mejor versión de lo que ya es. Lo que nos pide aquí Nietzsche es la originalidad de la vida, una vida que por lo demás ya está acabada y dada, encerrada en su ser finito. En esto coinciden Nietzsche y Rosset en la vida como forma de arte, en un disfrute lleno de júbilo y alegría. Uno lo llama embriaguez dionisiaca y el otro le llama alegría, a la disposición vital con la que nos conduciremos dentro del mundo, lo que dentro del trabajo de investigación llamaremos “lo real.”

Ahora bien, como buen receptor Rosset también es original, y su mayor originalidad reside en el establecimiento de una ontología de lo real. A diferencia de Nietzsche que le dedica tiempo a hacer una crítica de la moral, a Rosset no le interesa y sólo en pocas ocasiones habla de ella.

Para finalizar el capítulo dedicado a las influencias y apropiación de Rosset principalmente de Nietzsche y Schopenhauer, diría las siguientes palabras: la filosofía de Rosset es una filosofía de la aprobación de lo nietzscheano que nunca olvidó la herida abierta por la temprana lectura del pesimismo de Schopenhauer.

2. FILOSOFÍA FRANCESA DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX

En el artículo *La aventura de la filosofía francesa contemporánea* Alain Badiou afirma que: “por filosofía francesa contemporánea se entiende la totalidad de este corpus situado entre la contribución pionera de Sartre y las últimas obras de Deleuze”,⁴⁸ por esta razón ubicaremos a Rosset dentro de la filosofía contemporánea, dado que, *El ser y la nada* se publica en 1949 y Deleuze muere en 1995 esto me permite ubicar *La filosofía trágica*, el primer libro de Rosset, dentro del corpus que menciona Badiou. También en el mismo artículo Badiou considera los siguientes puntos como características principales de la filosofía francesa contemporánea: 1) origen: según Badiou, lo ubicamos como la disputa entre la interacción del sujeto con el concepto, disputa marcada por los seguidores, por una parte de Bergson y su filosofía entendida como una filosofía de la interioridad vital. Y por otra parte encontramos a los seguidores de Brunschvicg quienes buscaban un formalismo filosófico y un simbolismo. 2) Cuatro momentos de desarrollo que trazan el siguiente

⁴⁸ Badiou Alain, *La aventura de la filosofía francesa contemporánea*, en: https://newleftreview.org/article/download_pdf?id=2580&language=es.

orden: a) Momento alemán, es decir, la lectura de diferentes filósofos alemanes principalmente Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger⁴⁹ por parte de los filósofos franceses. b) Momento científico, lo entiende como la crítica a la ciencia por considerarse la única portadora de conocimiento. c) Momento del compromiso político, se entiende a partir del mayo del 68, ya que después de este todos los autores franceses tomarán alguna postura política, principalmente en cuanto al marxismo. d) Momento de modernización de la filosofía, entendido como el creciente interés de los filósofos por las nuevas tendencias artísticas como el cine, y la música⁵⁰ -particularmente el jazz -. 3) Estilo: lo entendemos como el acercamiento de la filosofía a la literatura, Badiou nos dice que todos querían ser literatos.⁵¹ 4) Psicoanálisis, la filosofía francesa tiene un particular interés por el psicoanálisis ya sea a favor o en contra de Freud.

Del esquema de Badiou extraigo sólo los momentos político y psicoanalítico, esto por tres razones: la primera es el hecho de que Rosset fue alumno de Althusser y Lacan, la segunda; la indiferencia ante cualquier movimiento político lo margina de la actividad intelectual y tercera, dentro de su obra encontramos múltiples referencias al psicoanálisis. También destaco estos momentos porque su declaración de ser apolítico lo marginó de la actividad intelectual, relegando su trabajo a los márgenes de la producción filosófica, principalmente en sus primeros años de trabajo.

2.1. *Un filósofo apolítico*

Entre los años de 1950 a 1972 en Francia se vivía un fuerte interés por la política, principalmente por los estudios marxistas, las revoluciones estaban cambiando por los movimientos sociales: movimientos obreros, feministas, estudiantiles. Es decir, los estudios del marxismo intentaban establecer que el papel de los movimientos sociales era similar al propuesto para las revoluciones en el marxismo, es decir, poner en movimiento la historia. Pero a partir del mayo del 68 encontramos enfoques más críticos con respecto al

⁴⁹ Este momento lo quiero destacar porque como ya vimos Rosset hace lo mismo y recurre a los alemanes Nietzsche y Schopenhauer por lo que mencionaré de manera breve otros ejemplos de este momento en la filosofía francesa: Kojève hace diversos seminarios sobre la filosofía de Hegel donde nos brinda una interpretación muy clara del filósofo alemán. Sartre estudia Husserl y trae la importancia del estudio de la existencia a partir del estudio de las estructuras de la vida de la conciencia. Finalmente Derrida plantea su deconstrucción a partir de la lectura de la hermenéutica heideggeriana.

⁵⁰ Claro ejemplo son los trabajos de Deleuze sobre cine.

⁵¹ Ejemplo de esto es la producción literaria de Sartre y del propio Badiou, entre otros.

marxismo,⁵² por ejemplo los trabajos de Althusser y Sartre. Por su parte, Foucault y Deleuze constituyen posturas más críticas.

Por ejemplo, la preocupación principal de Althusser es la hacer una lectura filosófica de *El capital* que consiste en cuestionar el objeto de estudio de dicha obra, a partir de aquí deducimos una lectura epistemológica muy diferente a las otras dos posibles: la histórica y la económica. Como consecuencia de esta lectura, Althusser nos dice que lo que hace Marx es inaugurar una ciencia,⁵³ por lo tanto, la filosofía se dedica a pensar la ciencia, es decir, a demarcar los límites de la practica científica en un primer momento, “Marx sólo pudo convertirse en Marx fundando una teoría de la historia y una filosofía de la distinción histórica entre la ideología y la ciencia”,⁵⁴ esto es, la filosofía tiene que hacer una clara diferencia entre la ideología y la ciencia. La filosofía logra esto a partir de dilucidar las categorías de los objetos, esto constituye la tarea práctica de la filosofía, es decir, la filosofía tiene que dedicarse a gestar los triunfos de los partidos que establecen la ideología, es decir, pensar la ciencia que combata la ideología, una ciencia anti-ideológica. También podemos destacar los trabajos de Jean Paul Sartre, como desarrollador de una postura dedicada a hacer del marxismo la opción política más factible para la época, ya que sí bien en un primer momento de su obra, *El ser y la nada*, encontramos un apuesta por lo individual que parte de la soledad como el modo que tiene el hombre de estar en el mundo. Esto cambiará más tarde, en la *Crítica a la razón dialéctica* en la cual la mayor preocupación de Sartre es la de concebir la unión entre individuo y colectividad a través del hombre de los compromisos y de los conflictos históricos concretos. Su estudio se enfoca en lo que llama “series”, “agrupaciones”, “instituciones” a partir de esta preocupación: “la política de Sartre se caracteriza por el hecho de que, cuando examina la cuestión de las organizaciones obreras, es el sindicato el que le sirve de hilo conductor, como si desde su punto de vista la lógica del sindicato fuera la misma que la de los partidos políticos”.⁵⁵

⁵² Véase: Badiou Alain, *The adventure of French philosophy*, Verso: Brooklyn N.Y. 2012 p. 1-19.

⁵³ Cuando hablamos de ciencia nos referimos a la historia la cual, según Althusser, es inaugurada por Marx. Véase, por ejemplo, *La filosofía como arma de la revolución* en la cual dice: “Es una nueva ciencia, la ciencia de la historia. De esta manera ella hace posible, por primera vez en el mundo el conocimiento de las estructuras sociales y de su historia, hace posible el conocimiento de las concepciones del mundo de las cuales la filosofía representa en la teoría”. p. 18.

⁵⁴ Badiou Alain, *Pequeño panteón portátil*, México: Fondo de Cultura Económica 2009, p. 65.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 40.

Continuando con el tema de la política, quiero exponer de manera sucinta las posturas más críticas del marxismo Michel Foucault y Gilles Deleuze porque ambos se interesan en algunos aspectos de la teoría y siempre mantienen una postura crítica ante el partido comunista. El primero menciona tres grandes críticas: 1) el poder no se centra en el Estado sino que circula por toda la sociedad, 2) la lucha política no consiste en la revolución, sino que se realiza en las micro-prácticas institucionales y, finalmente, 3) el poder es inextinguible. Esto porque el principal interés de Foucault es el poder que se encuentra en cada una de las relaciones entre los hombres, él dice:

Entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre maestro y su alumno entre el que sabe y no sabe, pasan relaciones de poder que no son proyecciones pura y simplemente del gran poder del gran soberano sobre los individuos; son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que el poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento”.⁵⁶

Por lo tanto, para Foucault el poder es el conjunto de fuerzas que rigen las relaciones, por lo que el dominio de la política es el estudio de estas fuerzas dentro de una sociedad y una política, es una estrategia más o menos global para darle sentido a esta fuerza. Tomando esto en consideración, Foucault dirá que el poder no se extinguirá como lo piensa el marxismo.

Por su parte, lo que le interesa a Deleuze de Marx “es el análisis del capitalismo como sistema inmanente que constantemente desplaza sus límites, y constantemente vuelve a encontrarse con ellos a una escala ampliada, ya que el límite es el propio capital”.⁵⁷ Es decir, el interés principal de Deleuze está en lo que él llamará “líneas de fuga”, las que se dibujan entre los individuos o grupos y son la capacidad de sumisión o de resistencia ante un orden o sistema. Esto es, lo que le interesa a Deleuze es cómo el capital tiene la capacidad de resistir gracias a estas líneas de fuga. Lo que supone un cambio de perspectiva con respecto a una interpretación tradicional.

Mi interés al traer a colación las anteriores teorías políticas es mostrar que: hay una fuerte presencia del marxismo en la juventud de Rosset, su maestro Althusser es, probablemente, el francés más destacado en estudios marxistas, y en la época de estudio de Rosset, una autoridad en el rubro. Por su parte, tanto Foucault como Deleuze comenzaban a

⁵⁶ Foucault Michel, *Microfísica del poder*, La piqueta, 2 ed. Madrid, 1979, p. 157.

⁵⁷ Deleuze Gilles, *Conversaciones*, Pre-textos 4 ed. Valencia, 2006, p. 268.

tomar gran notoriedad en el ámbito intelectual de la época.⁵⁸ Pero en Rosset la opinión acerca de Marx y la relación de éste con su época nunca cambia y la puede resumir la siguiente cita:

El materialismo es la negación de la historia y de los acontecimientos-razón por la cual la expresión «materialismo histórico» es una *contradictio in terminis*, y Marx no es un materialista sino un hegeliano, es decir, un idealista. –Razón también de la desolación moderna, tal como se lee en Blanchot, Althusser, Derrida, y otros la pena por el sentido, el rechazo a admitir que no hay historia, en suma la incapacidad de acceder al materialismo.⁵⁹

Estas líneas dejan claro que Rosset nunca se interesó por el marxismo, pues considera a Marx un idealista, de ello deduce un sentimiento de amargura hacia sus contemporáneos, dado que están atrapados a una ilusión del porvenir en lugar de afirmar lo real. Como consecuencia de esto la opinión de Rosset es que los movimientos políticos no sirven para nada, dado que no hay posibilidad de controlar el azar que se encuentra en la vida social, por lo tanto, todo sistema político que prometa un fin de la historia, como el marxismo, terminará en un totalitarismo y finalmente por desaparecer. Esto lo establece a partir de la consideración de los fracasos del socialismo soviético y chino. Al pasar el tiempo y en una época que el marxismo parece ya un sin sentido, pensamiento de un pasado que tenía ilusiones de lo mejor, Rosset no cambia de opinión con respecto a los ejercicios políticos de la actualidad, por lo que en una entrevista declara que lo que pasa en el Congreso tan sólo son actos de “grandilocuencia” por parte de los políticos para aparentar que su trabajo es importante y tendrá resultados dentro de lo real, sin embargo, observamos que nada de esto pasa. Por esta razón, la opinión de Rosset acerca de la política es la siguiente: “politique, n’est que la dispute entre des groupes pour le contrôle du pouvoir”.⁶⁰ Es decir, cualquier discurso que implique la idea de una mejora para la humanidad es sólo un acto de grandilocuencia por parte de un grupo en busca del poder. Sin embargo, tenemos que considerar dos cosas: la primera, si tomamos como concepto de política como la relación

⁵⁸ En la introducción del libro *Pequeño panteón portátil* el cual constituye una serie de artículos escritos a la muerte de diversos filósofos franceses, Badiou escribe lo siguiente: aquellos que tenían entre 20 y 30 años alrededor 1965 encontraron por entonces una cantidad excepcional de maestros en el campo de la filosofía. Los viejos como Sartre, Lacan o Canguilhem, todavía estaban en plena actividad; los que eran un poco más jóvenes como Althusser, seguían desplegando su obra; y toda una generación, los Deleuze, Foucault, Derrida comenzaban a desplegar su obra.

⁵⁹ Rosset Clément, *El objeto singular*, Valencia: Sexto piso, 2010, p. 114.

⁶⁰ Del Pilar, Olga. *La philosophie tragique chez Clément Rosset: un regard sur reel*, Tesis de Doctorado, Université Paris-Quest Nanterre, El autor, 2014. Traducción al español: “la política es sólo el conflicto entre grupos para el control del poder”. Traducido por Fidel Mora Rodríguez.

entre los hombres como lo enseña la filosofía, hasta Maquiavelo, en Rosset estamos hablando de una ética. Y segunda, al final un pensador abreva de su época, por lo que: a pesar de ser pocas las referencias a Marx y siempre negativas, así como el hecho de haber estudiado con Althusser esto dejará un legado dentro de la obra de Rosset. Legado que desarrollaré a continuación.

En *Lógica de lo peor* Rosset dice lo siguiente: “la intuición fundamental del pensamiento trágico: la incapacidad fundamental de los hombres para construir ideologías y no para deshacerse de ellas (al no ser ella que la consecuencia lógica de un mal más radical)”.⁶¹ De la cita anterior hago notar lo siguiente: en primer lugar el término ideología nos remite inmediatamente a la filosofía marxista y por supuesto a su maestro Althusser, también, tomando en cuenta lo mencionado anteriormente acerca de la preocupación principal del maestro al contraponer ideología a ciencia, en la afirmación “deshacerse de ellas” se establece una crítica a Althusser.

En segundo lugar, se deduce la indiferencia del pensamiento trágico ante un pensamiento juzgado como ideológico, pero también la imposibilidad de hacer un pensamiento anti-ideológico. Porque, para Rosset, la ideología designa un contenido imposible en el pensamiento, que caracteriza como una creencia, creencia que llenan un espacio en blanco en el pensamiento que, según Rosset, Marx, Nietzsche y Freud, llenan con aquello de lo que no se quería hablar (lo económico, lo sexual), es decir, lo trajeron a la palabra. Pero los anti-ideólogos confundieron los espacios en blanco del pensamiento con lo no hablado a diferencia de Freud o Marx, que lo toman como consecuencia. Por esto los anti-ideólogos forjan su pensamiento a partir de consideraciones optimistas y superficiales. Y porque creer en la omnipotencia de su discurso lo convierten en una ideología más. “Lo que caracteriza a la ideología es su inexistencia: la ideología habla de no-seres (como la justicia, la riqueza, los valores, el derecho, Dios, la finalidad); para retomar una frase de Romeo en Shakespeare, «hablas de nada»”.⁶² Es decir, para Rosset una ideología habla de nada, de no seres, ya que su contenido es un ideal, una creencia de que algo va ir mejor en medida de que se siga el camino marcado por la idea, la que se asume como la única verdad posible, no obstante, y paradójicamente, la anti-ideología habla de no seres por la misma

⁶¹ Rosset Clément, *Lógica de lo peor*, ed., cit., p. 44.

⁶² *Ibíd.*, p. 42.

razón, la de tener confianza en su discurso: “el discurso anti-ideológico en sí mismo no tiene poder. Y precisamente no tiene poder *porque es en sí mismo ideológico*. Ideológico porque se forja una concepción superficial, optimista y racionalista de la ideología: porque cree, así como los ideólogos de los que se burla Marx, en la omnipotencia, la omniverdad de las ideas”.⁶³ Es decir, la ideología carece de contenido, por lo que una anti-ideología carecería del mismo. Pero ¿por qué la ideología carece de contenido? Según Rosset esto ocurre por el hecho de la completud de lo que existe (lo real) y que la vida humana está encerrada en su propia facticidad, en su propio destino, lo cual es la condena trágica. Por lo que toda postura que prometa algo mejor simplemente no hablará de nada. Y en este sentido el pensamiento trágico siempre será anti-ideológico, ya que establece que el mundo no sufrirá ninguna modificación (como veremos en el capítulo II) y, porque desconfía de la capacidad de la razón para llenar los espacios en blanco, de conocer algo. Por lo tanto cualquier discurso que prometa lo mejor o, una solución a los males de la vida humana se observa con desconfianza, porque el pensamiento trágico no puede olvidar todo el azar del mundo y que gracias a él todo puede terminar de un momento a otro.

Como conclusión podemos señalar que: Rosset rechaza la política pero nos da una ética de la cual resultará que el pensamiento trágico constituye la práctica más tolerante por el hecho de que el pensamiento trágico no es ideológico ni anti-ideológico y nunca apelará a ninguna naturaleza. Rosset rechaza a Marx como un materialista por lo que va concebir su propio materialismo, el único posible según él.⁶⁴ No obstante en su declaración apolítica Rosset dedica algunas páginas a filósofos políticos como Maquiavelo y Hobbes, pensadores que tienen en común pensar la necesidad del Estado. Por su parte, Rosset siempre defiende que la única libertad posible es la libertad subsumida a un Estado de Derecho con lo cual puedo concluir que Rosset también considera la necesidad de un Estado. Finalmente el hablar de política parece ser el resultado de la interacción de Rosset con su época pero su constante indiferencia aunada a su actividad crítica a los filósofos reconocidos de la época lo relegan y lo dejan sin notoriedad, claro ejemplo de esto es su indiferencia ante el mayo del 68 y su posterior crítica al tan de moda movimiento *hippie* al decir que es un simple naturalismo que acabará sin aportar modificación alguna.

⁶³ *Ibid.*, pp. 40-41.

⁶⁴ El materialismo de Rosset lo abordaré en el capítulo dedicado a lo real.

2.2. Lugar del psicoanálisis dentro de la obra de Rosset

Otro tema recurrente en la época era el psicoanálisis. Dentro de las discusiones acerca de este tema podemos encontrar dos posturas principales, una en contra de Freud y otra a favor del mismo. Dentro de estas discusiones podemos encontrar trabajos como los de Sartre, Deleuze, Lacan que criticarán nociones como el Yo o el inconsciente que aparecen de en el psicoanálisis freudiano. Por ejemplo, para Sartre la noción de inconsciente implica un actuar de mala fe, es decir, un mentirse a uno mismo, esto es el resultado de la capacidad de la conciencia para conocerse a sí misma también le permite mentirse a sí misma. En el mismo tenor encontramos una crítica a la noción de “complejo” como otra manera de actuar de mala fe. Sartre concibe al sujeto como una unidad, y no como una fragmentación como lo ve Freud, que es un libre proyecto histórico por lo cual el “complejo es elección última es elección de ser y se hace tal”,⁶⁵ el complejo se elige y es de mala fe por el hecho que constituirá un proyecto inauténtico. También podemos destacar el ataque muy diferente de Deleuze a Freud, sobre a la misma noción de inconsciente, de hecho él declara que: “el inconsciente, ni lo tenéis, ni lo tendréis jamás, no es un «ello estado» cuyo sitio debe ocupar un yo”.⁶⁶ Las principales críticas que desarrolla Deleuze al psicoanálisis son, la coartación del deseo y a la formación de enunciados, es decir, el cambio de palabra hecha por parte del psicoanalista al paciente durante una sesión.⁶⁷ Con los trabajos de Deleuze y Sartre observamos la relevancia que tenía el psicoanálisis en la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX. Pero como la intención del presente apartado es la hacer notar la influencia sobre Rosset hay que destacar que el concepto principal de Rosset coincide con uno de los conceptos principales de un de psicoanalista, probablemente el más destacados en la época y maestro de Rosset, hablamos de Lacan y el concepto en cuestión es “lo real”, por lo que a continuación describiré la influencia lacaniana en la obra de Rosset.

En mi opinión el texto de Rosset con más influencia de Lacan es *Lejos de mí: estudio sobre la identidad*, en este texto Rosset analiza la relación entre la identidad social y la identidad personal, para Rosset hay una completa dependencia, porque no hay posibilidad

⁶⁵ Sartre Jean Paul, *El ser y la nada*, Buenos Aires: Losada 1966, p. 351.

⁶⁶ Deleuze Gilles, Cleire Parnet, *Diálogos*, Valencia: Pre-textos 1980, p. 90.

⁶⁷ Véase: Deleuze Gilles, Cleire Parnet, *Diálogos*, ed., cit.

de concebir una identidad personal sin la social, es decir, lo que sostiene mi personalidad, mi nombre, es el cúmulo de roles dentro de las diferentes instituciones sociales como lo son la escuela. Esto se logra a partir de los documentos como la serie de certificados otorgados en las instituciones educativas a las que he pertenecido, entre otros. Lo que quiere decir Rosset en este texto es que la identidad depende del rol social que jugamos, por ejemplo, yo ahora puedo decir: soy estudiante de filosofía, y mi afirmación está sustentada por la inscripción a esta institución educativa, pero en el momento que egrese eso cambiará y esa oración no dirá nada, por lo cual, mi identidad siempre estará lejos de mí es decir nunca dirá nada de mí,⁶⁸ es decir, no hay una identidad primigenia que le de forma al social, solo encontramos la social. Por ejemplo, una de mis amigas tiene un acta de nacimiento un año antes a su verdadero año de nacimiento, con lo cual la mayoría de la gente piensa que tiene un año más al que en realidad tiene, edad sustentada por sus documentos oficiales. Ella misma confiesa que en ocasiones olvida su edad y dice la inscrita en el acta.

Estas ideas hacen patente la presencia de Lacan, para él la formación del sujeto presupone la necesidad de un espejo que define como: “a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asumen una imagen, cuya pre destinación a este efecto de fase está suficientemente indicada por el uso en la teoría, del término antiguo *imago*”.⁶⁹ A partir de esta teoría Lacan establece la necesidad de un otro al cual imitar para la formación de un sujeto, por ejemplo: un bebé llega como un espacio en blanco y la manera para empezar a reconocerse es a partir de la imitación del padre, lo cual va ir imponiendo límites de su cuerpo y le permitirá entrar en contacto con “Yo ideal”, necesario para que después el niño entre en la dinámica de lo simbólico la que produce el lenguaje, es decir, “la función del espejo se nos revela entonces como un caso particular de la función de la *imago* que es establecer una relación del organismo con su realidad”.⁷⁰ A manera de conclusión mencionaré que en primera instancia es el estadio de espejo y después el lenguaje lo que le brinda una identidad al sujeto en el caso de Lacan. Por su parte, en Rosset esta función la establece lo social, pero en ambos casos observamos su fracaso al querer constituir la identidad sin recurrir a la otredad.

⁶⁸ Véase: Clément Rosset, *Lejos de mí. Estudio sobre la identidad*. También: *Identidad personal e identidad social* en Escritos de México.

⁶⁹ Lacan, Jean Jacques, *Escritos I*, México, siglo XXI 15 edición, 1989, p. 87.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 89.

Lacan y Rosset tiene en común dos conceptos acerca de lo real. Por un lado Lacan nos dice que lo real es el objeto perdido de una pulsión originaria, es decir, nuestro objeto de satisfacción de la primera pulsión percibida, en las propias palabras de Lacan: “lo real es, o la totalidad o el instante desvanecido”,⁷¹ es decir, lo real en Lacan es algo perdido, un objeto perdido con el que entramos en contacto por un instante y nunca volveremos a encontrar, y que, sin embargo, siempre estaremos buscando. Al no encontrarlo el sujeto pasará a imaginarlo para que, mediante esa imagen pueda ser ordenado y, mediante el sistema de desplazamiento, ese deseo pueda ser satisfecho en lo simbólico, sin embargo lo real nunca vuelve a ser encontrado. Por su lado Rosset nos dice lo siguiente: “El objeto real es en efecto invisible o más exactamente incognoscible e inaprensible precisamente en la medida que es singular”,⁷² es decir, en Rosset lo real tiene una calidad de ser singular por lo cual no puede ser aprehendido. Para aclarar esto Rosset establece una ontología de lo real u ontología negativa en la que nos dice que lo que hace aparecer lo real es la necesidad de dobles, no obstante los objetos son idiotas, es decir, únicos e insignificantes y atrapados en una tautología. Debido a la importancia de lo real dentro de la obra de Rosset toda la ontología de lo real, también ontología de lo singular u ontología negativa será tratada en el capítulo de lo real. Tanto, para Rosset como para Lacan lo real es algo que encontramos una vez, pero en el caso de Lacan se refiere al objeto de satisfacción de una primera pulsión y por su parte lo real en Rosset es algo indefinible o incognoscible.

Para Rosset la filosofía trágica tiene un carácter terapéutico: “No situar el origen del espanto en otro lugar, sino en uno mismo, es un programa común a Sófocles y Freud: el mismo rechazo a una fuerza exterior que vendría a oprimir al hombre, el mismo descubrimiento de una fuerza interior al hombre le bastaría para descubrir la totalidad de sus desdichas”.⁷³ Con la cita anterior resumo la opinión de Rosset acerca del psicoanálisis freudiano tan de moda en su época. Rosset le concede la capacidad, al igual que la tragedia griega de llevar a la palabra lo peor, es decir, lo trágico ya que esto se encuentra dentro de cada hombre. A partir de esta consideración Rosset plantea lo que en la *filosofía trágica* llama la “cura trágica” que al igual que la cura por el habla de establece Freud consiste en

⁷¹ Lacan Jean Jeques, *lo real, lo simbólico y lo imaginario* en <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.5.1.4%20%20LO%20SIMB,%20LO%20>

⁷² Rosset Clément, *El objeto singular*, ed., cit., p. 20.

⁷³ Clément Rosset, *Lógica de lo peor*, ed., cit., p. 82.

hablar de los males que aquejan, esto es: la cura por habla consiste en que el neurótico acepte tal o cual deseo incestuoso y la cura trágica consistiría en aceptar que lo trágico se encuentra dentro de la vida del hombre. Ambas curas se logran a partir de un interrogatorio de la exterioridad es decir el neurótico interrogado a partir de un elemento exterior sobre el mal que lo aqueja, la razón de su neurosis para aceptarla y el héroe trágico interroga su interior para sacar al exterior el total de sus desdichas: “lo que hace a Edipo un héroe tanto psicoanalítico como trágico no es que sea incestuoso y parricida, sino que interroge a una exterioridad sobre un asunto que solo atañe a la interioridad”,⁷⁴ esto es, el héroe trágico y el psicoanalítico tienen en común interrogar a fin de escuchar lo terrible como lo demuestra el siguiente diálogo de *Edipo rey*:

Servidor.- ¡Ay de mí! Estoy ante lo verdaderamente terrible de decir.

Edipo.- Y yo de escuchar, pero, sin embargo, hay que oírlo⁷⁵.

La influencia del psicoanálisis en la obra de Rosset la resumo de la siguiente manera: la primera es el hecho de que Rosset trae la idea de llevar al habla lo que aqueja al hombre, pero no hace o establece nociones psicoanalíticas. Segunda, la influencia lacania es patente con la noción del estadio de espejo. Y tercera, la presencia de ideas dentro del plano psicoanalítico es amplia, principalmente en lo que concierne al resorte de lo trágico y traer lo trágico al habla, la “cura trágica” (estos temas los expondré más adelante). Por lo que para Rosset la filosofía tiene un carácter de fármaco, es decir, un remedio que ayude al hombre a vivir a partir del reconocimiento y aceptación de lo trágico. No obstante, la idea de la filosofía como fármaco la encontramos ya en la tradición helenística, es decir, una manera de curarnos de los miedos, por ejemplo el miedo que provoca la creencia en los dioses. Tal es el fin del poema de Lucrecio curarnos de los miedos y principalmente del miedo a la muerte para llevar una vida feliz.

A manera de conclusión del apartado que concierne a la filosofía francesa de la segunda del siglo XX, establezco los siguientes puntos 1) Hay fuerte presencia de Marx en la época a la cual Rosset es indiferente, de lo cual es muestra la poca aparición de referencias a Marx dentro de la obra de Rosset, lo cual segrega a Rosset de la actividad intelectual, aunado a esto él se dedica escribir y distribuir folletos en contra de los

⁷⁴ Clément Rosset, *Lógica de lo peor*, ed., cit., p. 84.

⁷⁵ Sófocles, *Edipo Rey en Tragedias*, Madrid: Gredos 1982, p. 244.

intelectuales de la época⁷⁶ que lo lleva al aislamiento por lo cual el primer apartado fue titulado un solitario. 2) La presencia del psicoanálisis en la época marca la obra de Rosset, lo demuestran las múltiples referencias a Freud dentro de sus textos, pero tampoco lo podemos establecer dentro de la tradición francesa del psicoanálisis, es decir, no hace psicoanálisis. 3) La propuesta de Rosset no se inscribe dentro de la tradición de la época ni siquiera dentro de la tradición dedicada a la interpretación nietzscheana, porque como ya vimos, él guarda su propia visión de Nietzsche, sin embargo, tenemos que aceptar la influencia de Deleuze en una época temprana de su obra, sobre todo, en lo que concierne a temas nietzscheanos y al cual le reconoce tener una interpretación más adecuada que la de sus otros compatriotas. Finalmente la tercera proposición tendrá que aceptar matices, dado que hay temas que aparecen en su obra gracias al hecho de su actividad crítica para con sus contemporáneos. Tomando en cuenta las consideraciones anteriores me permití titular el primer apartado “Un filósofo solitario,” sin embargo la razón de elaborar una biografía intelectual es la de reconocer influencias, por lo que la pregunta que prosigue responder es la siguiente: ¿Aparte de Nietzsche y Schopenhauer, a que otros filósofos lee, comenta y Rosset los reconoce como parte de su proyecto?

3. FILÓSOFO TRÁGICO. O DE COMO PENSAR UNA LÓGICA DE LO PEOR

La intención de elaborar el siguiente apartado es traer a la escena el proyecto de Rosset, es decir, un panorama general de su propuesta filosófica, además de la mención de filósofos a los que Rosset reconoce como antecesores, influencias o pertenecientes a su esfuerzo de constituir una filosofía trágica. Para hacer esto partiré de una clasificación de la filosofía hecha por el propio Rosset para lograr mi cometido, cabe aclarar que la clasificación hecha por Rosset puede o no hacer justicia a los diferentes filósofos que mencionaré como lógicos de lo peor o filósofos trágicos, es decir, si pudiéramos tener la opinión de los diferentes filósofos sabríamos si quieren o no quieren ser reconocidos de esta manera. Por mi parte justifico la clasificación sólo en aras de poner sobre la mesa las influencias de Rosset. (También creo que esta clasificación hace justicia a muchos olvidos a causa de prejuicios

⁷⁶ Véase: Téllez Freddy, *Entre la lucidez y desilusión* en Universitas Humanística, Pontificia Universidad Javeriana, Bogota, vol. 55, n. 55 2003.

dentro de la historia de la filosofía pero un juicio objetivo para ver si la interpretación de Rosset es justa o no requiere de toda una investigación).

Rosset afirma que la historia de la filosofía comienza con una deuda, dado que, para que ella comience se tuvieron que abolir del pensamiento las nociones de azar y caos en pos del orden, sin embargo, a lo largo de la historia de la filosofía encontramos:

Filósofos trágicos, cuyo objetivo radicaba en disolver el orden aparente para recobrar el caos enterrado por Anaxágoras; por otra parte, descartar la idea de toda felicidad virtual para afirmar la desdicha e incluso, en la medida del genio filosófico del que disponían, la peor de las desdichas. Terrorismo filosófico que asimila el ejercicio del pensamiento a una lógica de lo peor: se parte de un orden aparente y de la felicidad virtual para desembocar, pasando por necesario corolario de la imposibilidad de toda felicidad, en el desorden en el azar, el silencio y, en última instancia la negación de todo pensamiento. La filosofía se vuelve así un acto destructor y catastrófico: el pensamiento en obra aquí tiene como propósito deshacer, destruir, disolver de un modo general, privar al hombre de todo lo que se ha proporcionado intelectualmente a sí mismo a modo de previsión y de remedio de desdicha.⁷⁷

En la *Lógica de lo peor* Clément Rosset, mediante un ejemplo culinario nos dice que hacer filosofía es igual hacer una salsa mayonesa con tres variedades posibles de salsa, es decir, el filósofo al igual que el chef tienen a su disposición ciertos elementos para mezclar y, dependiendo del ingenio del chef, podemos tener dos resultados: el primero es una salsa cocinada, es decir, una filosofía sistemática que abarque todos elementos que tuvo a su disposición (en este punto consideremos los grandes sistemas dentro de la historia de la filosofía, Aristóteles, Kant, Hegel) . En el segundo caso el filósofo-chef no tuvo tanta suerte y su salsa no terminó de cocinarse, el resultado será una síntesis mal lograda. Pero yo mencioné tres variedades posibles y sólo dos resultados ante una mezcla; y es que la tercera forma es el hecho de que nuestro filósofo-chef se retiró antes de intentar una mezcla, ya que, viendo la imposibilidad de cuajar algo donde no hay nada, donde hay azar. Por lo que filosofar para Rosset lo podemos definir de la siguiente manera: “filosofar significa que uno interviene en la dispersión inerte de los objetos de pensamiento, es decir, en la totalidad de “lo que existe”: se tejen aquí y allá, relaciones que permiten pasar de la visión de agregados azarosos a la comprensión de sistemas”,⁷⁸ es decir, la filosofía es azar que ha cuajado. Es decir, es filosofía que contempla en primer lugar el azar y en segundo lugar sospecha y

⁷⁷ Clément Rosset *Lógica de lo peor*, ed., cit., p. 12.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 74.

pone en duda la capacidad de la razón para dar cuenta del mundo, de establecer una Naturaleza. Pero la tercera forma de filosofar habla de esta imposibilidad de mezclar el azar porque no puede agregar nada a lo real, esta es la tarea de los filósofos trágicos: constituir una lógica de lo peor es dar cuenta del azar, lo trágico para lograr causar terror y curar de los miedos mediante la aceptación total de lo que hay. Tal es la primera tarea del poema de Lucrecio, curar del miedo provocado por la religión a partir de la aceptación total de la muerte, a partir del conocimiento científico.

Nuestra pregunta ahora es evidente ¿quiénes son estos filósofos trágicos de los que habla Rosset y cuáles son las características que los hacen pertenecer a dicha categoría? En palabras del propio Rosset: “pensadores como los sofistas como Lucrecio, Montaigne, Pascal o Nietzsche –y otros. Pensadores terroristas y lógicos de lo peor: su preocupación común y paradójica es lograr pensar lo peor”.⁷⁹ A partir de la cita anterior me permito decir que los pensadores que en algo tienen que ver con la filosofía de Rosset son los sofistas, Lucrecio, Montaigne, Nietzsche pero también Maquiavelo, Baltasar Gracián, Hobbes, los atomistas de la antigüedad.⁸⁰ Lo que tienen en común estos filósofos según Rosset es hablar de lo peor, para dar cuenta del azar; negar la naturaleza para establecer un mundo materialista y todos llegan a la conclusión del júbilo. De esta manera Montaigne es el ejemplo perfecto al constituir una crítica a la noción de naturaleza dentro de sus *Ensayos* y aún más, al cerrarlos diciendo “al final fui feliz”. Pascal nos dice en sus pensamientos no es la naturaleza una primera costumbre y busca la gracia del hombre. O los sofistas cuya principal preocupación era la de dar cuenta de la imposibilidad del discurso para establecer una naturaleza. Pero la característica principal de estos pensadores es la de afirmar lo real y el azar por lo que “*rerum natura* ofrece generosamente a la consolación y al júbilo de los hombres el azar como origen del mundo, el vacío como objeto fantasmático de los

⁷⁹ *Ibíd.*, p.13

⁸⁰ Por ejemplo: Gorgias de Leontinos, *De la naturaleza o del no ser*, Lucrecio, *De rerum natura*, Montaigne, *Los ensayos*, Pascal, *Los pensamientos*, Baltasar Gracián, *Oráculo manual. Arte de la prudencia*, Nietzsche, *La gaya ciencia*.

Ahora que hablo de las influencias me parece oportuno mencionar trabajos que Rosset negará por el hecho de no dar cuenta de lo trágico: Ejemplo de ello son Unamuno: *El sentimiento trágico de la vida*, Scheler: *El fenómeno de lo trágico*, Chestov *filosofía de la tragedia* o las consideraciones a la tragedia dentro de la obra de Kierkegaard, dado que, estos consideran lo trágico cercano a la angustia vinculada a lo religioso, la muerte o la soledad. Por su parte lo trágico en Rosset está vinculado a la alegría. (Véase: *lógica de lo peor* p.14 a 16 y la *Ant-inaturaleza* en donde encontramos una contraposición entre el “don Juan” de Kierkegaard amante trágico angustiado y Romeo y Julieta, amantes trágicos para dar cuenta de la diferencia de las concepciones de lo trágico.)

sentimientos y pasiones, el sufrimiento, el sufrimiento de la perdición como la suerte que está prometida ineluctablemente la especie humana”,⁸¹ es decir empresa común a todos los pensadores trágicos afirmar lo peor para encontrar el júbilo, la alegría de lo que simplemente es. Y describir esto es tarea para una filosofía trágica que necesariamente constituya una lógica de lo peor.

Ahora nuestras preguntas son las siguientes: ¿en qué consiste una filosofía trágica? ¿Acaso no es una contradicción una filosofía que se plante afirmar el caos? ¿No es contrario a la filosofía misma, la que nace con la preocupación de buscar principios para la física, una negación de tales principios como lo pretende una filosofía trágica? Y finalmente ¿Qué quiere decir una lógica de lo peor no es eso contradictorio también? Aparentemente sí, los términos filosofía y lo trágico se oponen, dado que se acepta lo trágico en pos de lo no filosófico (por lo que lo trágico se relega al arte y a la literatura) y la filosofía busca alejarse de lo trágico. Por ejemplo el caso de Montaigne y Pascal, los cuales son filósofos en medida que no hablen de lo trágico o son trágicos en la medida que separan de la filosofía. Por ejemplo, Pascal es tomado por el cristianismo como un moralista y se olvida la crítica a la naturaleza y si se toma en cuenta esta se le considera un buen literato. Esta aparente negación la podemos entender de la siguiente manera: si entendemos por filosofía una lectura racional del mundo (es decir, volcar la razón en el mundo para encontrar en él algún orden ya sea causal o teleológico) y por su parte entendemos lo trágico como azar, caos la contradicción es obviada. Sin embargo, si entendemos por filosofía “un cuerpo de consideraciones que sean objetos de adhesión sin resistencias ni reservas mentales”.⁸² Es decir, el intento de pensar las cosas sin prejuicios, entonces daremos cuenta que el término filosofía trágica pretende: “saber si el pensamiento puede ser habilitado para descalificarse así mismo”,⁸³ es decir, es filosofía porque busca dar cuenta de la razón y trágica porque se percata de que no hay mucho espacio para ella. Por esta razón Rosset dirá en un pequeño apéndice dedicado a Pascal “la razón no peca por exceso, sino por defecto: enfrentada sin cesar a pensar una ausencia que es la existencia en cuanto no naturaleza, mientras lo que podría pensar es la naturaleza,”⁸⁴ lo que nos muestra

⁸¹ Clément Rosset, *Lógica de lo peor*, ed., cit., p. 30.

⁸² *Ibid.*, p. 45.

⁸³ *Ibid.*, p. 17.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 209.

el escepticismo de Rosset que en lo que concierne al conocimiento está muy cercano David Hume que piensa que sólo hay costumbre (Rosset considera a Hume como un pensador trágico gracias a la negación de la metafísica dentro de su obra). En cuanto lo que concierne a la lógica de lo peor la entenderemos de la siguiente manera: lógica como lenguaje y lo peor como la nada, es decir, la no constitución de naturaleza por lo que lógica de lo peor quiere decir la posibilidad de hablar de una no-constitución de mundo, una *antinaturalidad*, es decir, “de un mundo desnaturalizado que es como ya decía Lucrecio, un mundo de júbilo y de felicidad reencontrada,”⁸⁵ es decir, “lógica de lo peor no significa, pues, nada más que: la filosofía trágica considerada como posible.”⁸⁶

La posibilidad de una filosofía que piense lo peor, lo trágico, el azar para dar cuenta de lo real en su crueldad, en su insignificancia e idiotez. Una filosofía que después de dar cuenta de lo real lo afirme, ya que, es lo único que hay, como lo veremos en las siguientes páginas. Y que esta afirmación de cuenta de la más sincera alegría es la tarea principal de Clément Rosset por lo cual podemos decir que la filosofía trágica de lo real⁸⁷ es el legado de Rosset, filosofía que intentaremos dilucidar en sus peculiaridades y originalidades a lo largo de esta investigación.

⁸⁵ Clément Rosset, *La anti-naturalidad*, Taurus, Madrid, 1974, p. 76.

⁸⁶ Clément Rosset *Lógica de lo peor*, ed., cit., p. 17.

⁸⁷ La frase anterior también la podríamos armar de la siguiente manera: filosofía de lo trágico de la realidad, esto porque lo que le interesa a Rosset es lo trágico y como él dice en un texto dentro de *Escritos de México* realmente nunca hace diferencia entre lo real y realidad pero decidí usar la que se encuentra en el texto por usar su primer texto como referencia. Asimismo, me permito usar la frase para dar cuenta del desarrollo del pensamiento de Rosset dado que sus primeros libros, una etapa de juventud, dan cuenta de lo trágico, principalmente *La Filosofía trágica*, *Lógica de lo peor* y *La antinaturalidad* pertenecen a este primer momento y después la preocupación de Rosset es lo real por lo cual los textos siguientes darán cuenta de esto pero los principales y en los cuales he centrado mi investigación son *Lo real y su doble*, *Lo real. Tratado de la idiotez y el Objeto singular*. Sin embargo cabe destacar que hay producción intermedia en ambos periodos, es decir, hay textos entre *La filosofía trágica* y *La antinaturalidad* y hay textos entre la llamada escuela de lo real que son dedicados al arte o a otras cuestiones. Pero el pensamiento de Rosset siempre se encaminó a dar cuenta de lo trágico para la afirmación de lo fáctico (lo que existe, lo real) para hablar del goce o de la alegría.

II. LO TRÁGICO

Lo trágico es, en primer lugar, aquello que nos permite vivir, lo que está más indisolublemente unido al cuerpo del hombre, es el instinto de vida por excelencia, puesto que por otra parte, sin lo trágico, no podríamos vivir: no estimaríamos que vale la pena vivir, si la vía trágica nos estuviese vedada.

Clément Rosset, *La filosofía trágica*.

¿Qué es lo trágico? La pregunta que abre mi investigación es la misma que plantea Clément Rosset en *La filosofía trágica* (1960), su obra de juventud. Ahí señala que “no apunto aquí a hacer una interpretación de lo trágico. Solamente su descripción y la idea de una interpretación compromete toda posibilidad de una descripción”.⁸⁸ Rosset pretende solo describir la experiencia y el reconocimiento de lo trágico, es decir, la parálisis que experimenta el hombre ante lo trágico y que lo deja sin palabras. Sin embargo, tengo que señalar –y aún contra el propio Rosset –que toda descripción es ya una interpretación, como la señala Clifford Geertz cuando nos dice que:

En escritos antropológicos [...] este hecho (que nosotros llamamos nuestros datos son realmente interpretaciones de interpretaciones de otras personas sobre lo que ellas y sus compatriotas piensan y sienten), queda oscurecido porque la mayor parte de lo que necesitamos para comprender un suceso particular, un rito, una costumbre, una idea o cualquier otra cosa se insinúa como información de fondo antes que la cosa misma sea directamente examinada.⁸⁹

Es decir, toda descripción es ya una interpretación, dado que la información que recibimos ya está interpretada. Y, por su parte, el esfuerzo por llevarla a esquemas consiste en lo que Geertz llama una descripción densa, un modo de interpretación. Así que tomando en cuenta lo anterior sostengo, que (a pesar de que Rosset diga en su libro de juventud que sólo desea realizar una descripción de lo trágico) lo que él hace es una interpretación pues brinda esquemas y conceptos para comprender lo trágico. Por lo cual procederé a realizar una interpretación de lo trágico desde el marco en el que Rosset lo interno, el psicológico.

Comenzaré la interpretación de lo trágico a partir de la afección concreta en que se manifiesta, esfera que Rosset entiende como psicológica. La esfera psicológica es la de la afección y *los factores* que intervienen en la configuración de lo trágico, son los factores que me recuerdan que mi vida y mi condición son trágicas.

⁸⁸ Clément Rosset, *La filosofía trágica*, Buenos Aires, El cuenco de Plata, 2010, p. 17.

⁸⁹ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 23.

1. ENCUENTRO CON LO TRÁGICO

Pero ¿cómo descubre el hombre lo trágico, o mejor, cómo lo recuerda?, ¿qué factores le permiten al hombre un encuentro con lo trágico? Y finalmente, ¿qué fenómenos me permiten ponerme cara a cara con lo trágico? A continuación desarrollaré las tentativas de salida a estas preguntas centrándome en la descripción de lo que Rosset llama el *mecanismo trágico*, que permite, según Rosset, la revelación de lo trágico:

La primera verdad que nos enseña el análisis psicológico –afirma Rosset– es que no hay *situaciones trágicas*, que la idea de lo trágico reposa íntegramente en dos situaciones, que ella es la representación ulterior del pasaje de un estado a otro y, en consecuencia, se puede hablar de un *mecanismo trágico* y no de una situación trágica.”⁹⁰ Comenzaré la interpretación aclarando los conceptos que nos brinda Clément Rosset: ¿qué es el mecanismo de lo trágico? y ¿por qué no podemos hablar de situaciones trágicas? El mecanismo de lo trágico es lo que nos permite dar cuenta del paso de lo vivo a lo muerto, de lo que es a lo que ya no es; y a su vez aquello que nos permite interiorizar un tiempo aparentemente inmóvil para el encuentro con lo trágico: “es, pues, un mecanismo fijado que participa de la movilidad del tiempo cronológico *a la vez* que la inmovilidad del instante o de la eternidad, lo que constituye justamente de la costumbre y el hábito, lo que Rosset llama el tiempo trágico”.⁹¹

Pongamos un ejemplo para comprender esto. Imaginemos que un día, caminando al trabajo, la escuela, o en nuestro paseo cotidiano, somos testigos, a pocos metros de nuestra posición, de un accidente en el cual una persona es atropellada y el conductor sale huyendo; sólo quedamos nosotros (yo testigo y la accidentada) pero no hay nada que hacer, el

⁹⁰ Clément Rosset, *La filosofía trágica*, ed. cit. p.17

⁹¹ Rafael del Hierro, *El saber trágico. De Nietzsche a Rosset*, Madrid, Laberinto, 2001 p. 122. (cursivas del autor).

Expliquemos un poco más el mecanismo de lo trágico a partir de su hermana: la comedia, dado que la afección que provoca la inmovilidad y el silencio trágico, también provoca la risa cómica. El clásico ejemplo de Bergson en la *Risa* sirve de ejemplo: supongamos, como dice Bergson, que frente a nosotros va una persona caminando y, de repente, tropieza y cae al suelo, ocasionado instantáneamente nuestra risa. Lo que ocasiona nuestra risa es *dar cuenta del paso de lo móvil a lo inmóvil*, de lo vivo a lo muerto. Nuestra memoria se había adelantado al siguiente paso, gracias la costumbre, de la persona que vemos caer, pero al no ocurrir se encuentra con un *fallo*. La memoria se puso rígida al encontrar la inmovilidad de la materia. En ese adelantamiento encontró lo absurdo de su ilusión de futuro, encontró lo inmóvil, lo muerto. Y es precisamente esa falla, ese encuentro con lo absurdo el que ocasiona nuestra risa. Por lo que la risa, al igual que lo trágico, recuerdan el hecho de que toda dirección es vana, que todo en el momento menos pensado puede acabar por los suelos. (véase: Henry Bergson, *La risa* ed., cit., p. 20 y Clément Rosset, *La elección de las palabras* ed., cit., pp. 89-101).

impacto fue tal que la persona ha muerto frente a mis ojos, su última mirada fue observada por mí, yo fui el único testigo del fin de su vida. En ese dar cuenta del paso de lo vivo a lo muerto encontramos la afección de lo trágico, afección que se explica a través del *mecanismo de lo trágico* que, a su vez, abre paso al *tiempo trágico*.

Ahora pasemos a responder dos preguntas ¿qué es el tiempo trágico? Y ¿por qué, según Rosset no hay situaciones trágicas sino una suerte de inundación de lo trágico? Las respuestas me llevarán al por qué lo trágico reposa en ese dar cuenta del paso de lo vivo a lo muerto. Encontramos dos respuestas a la pregunta anterior, la primera; no hay situaciones trágicas porque lo trágico lo encontramos en todo, es decir, el mundo es trágico y todas las situaciones son presa de una red trágica (esto lo desarrollaré más adelante, en el apartado que corresponde al azar, porque la noción de azar nos recuerda que todo está encerrado en su propia facticidad y, por lo tanto no hay situaciones). La segunda es que damos cuenta de lo trágico después de que ha pasado; nos lo representamos como ya consumado, es decir, la revelación de lo trágico tiene que ver con el paso de la movilidad a la inmovilidad. Regresemos a mi ejemplo para comprender esto: en mi caminata diaria (en la cual soy testigo de un accidente) mi caminar transcurre en el esquema de tiempo de la movilidad, es decir, el tiempo ordinario, el tiempo del mundo, el tiempo de las horas que se cuentan, por ejemplo, para llegar a tiempo a clases en la Facultad de Humanidades donde estudio filosofía. Sin embargo, al ser testigo de una muerte, el tiempo se ha detenido, mejor dicho *a mí, testigo, el tiempo me parece inmóvil*; entramos en un tiempo rígido, un tiempo extraordinario –por llamarlo de alguna manera: “de modo que hay dos ideas esenciales y complementarias en el sentimiento trágico: la idea de *movimiento* y la idea de la súbita *inmovilidad* fundidas en una única intuición –*horrible sentitu* –la idea de un mecanismo fijado”.⁹² De aquí que lo trágico necesite de dos situaciones: la primera, yo caminando, como cada día y la segunda, el accidente, ambas transcurren en un tiempo ordinario, el de la movilidad. Pero lo trágico parece transcurrir en un tiempo extraordinario, el de la inmovilidad; ya que la impresión de ver a una persona morir hace que mi tiempo quede inmóvil: “lo trágico, en primer lugar es la idea de inmovilidad introducida en el tiempo, es

⁹² Clément Rosset, *La filosofía trágica*, ed., cit., p. 18 (cursivas del autor).

decir, una degradación de la idea de tiempo: en lugar del tiempo móvil al que estamos acostumbrados, nos encontramos de pronto en un tiempo trágico, un tiempo inmóvil”.⁹³

Ahora pasemos a responder la segunda pregunta hecha en el párrafo anterior. Rosset dice que lo trágico necesita de dos situaciones y por lo tanto no podemos hablar de situaciones trágicas; para aclarar esto me parece pertinente traer a colación las precisiones que hace Bergson acerca de la función temporalizante de la memoria, esto porque me permitirá aclarar qué estoy entendiendo por “situación” (dentro de las páginas de Rosset) y por qué son necesarias dos situaciones para el encuentro de lo trágico. Asimismo, me permitirá ejemplificar la inmovilidad. Pasemos a Bergson, él nos dice lo siguiente acerca del movimiento: “si el movimiento es una serie de posiciones y el cambio una serie de estados, el tiempo está hecho de partes distintas y yuxtapuestas. Sin duda decimos también que se suceden; pero tal sucesión es entonces semejante a las imágenes de un *filme*”,⁹⁴ es decir, captamos el movimiento como una unidad, sin embargo, este es una serie de sucesiones, o múltiples cambios de estado. Nosotros lo captamos como unidad gracias a la memoria, que “tiene por función primera evocar todas las percepciones pasadas análogas a una percepción presente, recordando que ha precedido y lo que ha seguido haciéndonos percibir en una intuición única momentos múltiples de la duración, nos separa del movimiento del transcurso de las cosas, es decir, del ritmo de la necesidad”.⁹⁵ De esta manera lo que hace la memoria es recuperar la afección de los instantes yuxtapuestos para crear una unidad, una síntesis: “la memoria no consiste de ningún modo en una regresión del presente al pasado, sino, por el contrario en una progresión del pasado al presente”.⁹⁶ Por lo tanto, el movimiento es una serie de estados que se suceden, los cuales crean unidad gracias a la memoria. Sin embargo, esta serie de estados o situaciones, como las entiende Rosset, parece que la memoria queda anclada, inmóvil, ante una situación horrible como la de mi ejemplo. Es como si le pusiéramos pausa al *film* en el momento más álgido del drama, sin embargo, la película continúa. Como si pusiéramos entre paréntesis el mundo, pero sabemos que este sigue su rumbo.

⁹³ *Ibíd.*, p. 18.

⁹⁴ Henry L. Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, p. 15.

⁹⁵ Henry L. Bergson, *Materia y memoria*, Madrid, Librería de Víctor Suárez, 1900, p. 303.

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 312.

Regresando a mi ejemplo encontramos los dos estados o las dos situaciones, situación a) yo en mi caminata diaria y b) el accidente de cual soy testigo. Estas dos situaciones transcurren dentro de un esquema del tiempo ordinario, pero al observar el paso de lo vivo a lo muerto algo me ha afectado y me ha arrojado a un tiempo extraordinario, a un tiempo que parece rígido. Es decir: al ser testigo de un accidente parece que la sucesión de estados –como la llama Bergson –se detuvo, como si la memoria dejara la progresión del pasado al presente para dejarnos, aparentemente, anclados en un tiempo que Rosset llama tiempo trágico, esto es: “en lugar del tiempo libre, la libre sucesión de los instantes, he aquí que descubrimos un tiempo rígido, necesario: un tiempo determinado, en el sentido más fuerte del término. Tan determinado que ya no podemos concebirlo como tiempo móvil y en consecuencia como tiempo”.⁹⁷ Y es gracias al mecanismo de lo trágico que podemos dar cuenta del tiempo trágico, ya que, éste hace posible una espontánea coherencia entre dos principios incompatibles: el tiempo ordinario, el del movimiento, el tiempo donde las horas cuentan, y un tiempo extraordinario, el tiempo de la rigidez, de la inmovilidad; un tiempo que “difiere del otro por su rigidez, su *fijeza*: no es que no se mueva, sino que sus movimientos son automáticos y determinados de antemano por el esquema trágico; se trata del despliegue de un resorte que se apodera del espacio y el tiempo necesarios para su despliegue”,⁹⁸ el “esquema de lo trágico” refiere al hecho de que nos representamos lo trágico como ya pasado, y como pasado por siempre inamovible e irremediable como el accidente del cual soy testigo. El “resorte” que se apodera del espacio-tiempo es la inmovilidad provocada por la afección que nos fue dada al ver el paso de lo vivo a lo muerto.

Por lo tanto, el tiempo trágico es un tiempo que parece “*inverso*” al ordinario, ya que la memoria no nos lleva del pasado al presente sino que parece que nos ha dejado anclados en un estado en el cual damos cuenta del paso del ser al no ser, es decir, un tiempo extraordinario que aparentemente es inmóvil: “que tiene como punto de partida el encuentro de un acontecimiento funesto, y como punto de llegada la toma de conciencia de las circunstancias que lo han precedido y preparado en el pasado”,⁹⁹ el cual ha llegado gracias a lo que Rosset llama mecanismo de lo trágico.

⁹⁷ Clément Rosset, *La filosofía trágica*, ed., cit., p. 22.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 23.

⁹⁹ Clément Rosset, *Principios de sabiduría y locura*, Barcelona, Marbot, 2008, p. 27.

Este análisis del tiempo trágico nos permite hablar de lo trágico como algo que nos representamos sólo cuando éste ha concluido. Recordando mi ejemplo, lo trágico sólo me sobrevino y pude representarlo cuando el cadáver estaba en la ambulancia. De manera que lo trágico en mi ejemplo es sólo mío, yo afectado al ser testigo del paso del ser al no ser, yo que puedo hacer la representación de lo trágico al recordarlo. Se pensará que lo trágico le corresponde a la familia y amigos, pero no, ellos sufrirán la ausencia del ser querido, sufrirán el impacto de observar un cadáver; pero lo trágico es sólo mío (no lo puedo hablar, no lo puedo comunicar, he quedado inmóvil) porque gracias al mecanismo de lo trágico *pude encontrarme con la afcción* y entrar en el tiempo trágico. Y ahora que observo el cadáver, cuya ausencia vital no sufro puesto que no conocía a la persona, puedo hacer una representación de lo trágico. Tal es la enseñanza de la tragedia griega, en particular *Edipo Rey*, recordarnos que lo trágico nos lo representamos una vez que ha pasado y nada se puede hacer:

Parece ser que el orden trágico es inverso al orden de la pieza. El origen de la tragedia se descubre al final de la pieza: el hecho de que el viejo sirviente salva al hijo de Layo. Al comienzo, estamos en el punto máximo del desarrollo trágico: la peste que estraga al país. Todo el trámite de la pieza no hace otra cosa que retornar desde el final al principio: uno se enterará de muchas cosas nuevas, pero no habrá, nada nuevo, no hacemos más que regresar de manera lenta y segura a un pasado inmodificable.¹⁰⁰

Esto es, los hechos que desencadenan la tragedia de Edipo (el parricidio y el incesto) han trascurrido en un tiempo pasado, y lo que observamos a lo largo de la pieza es el reconocimiento de esto: “el tiempo de lo trágico comienza allí en el momento en que el sirviente revela a Edipo su nacimiento y termina en el momento en que Tebas se ve sumergida por entero en los males de la peste, en el momento que se alza el telón”.¹⁰¹ Tomando en consideración lo anterior, concluimos la exposición de lo que Rosset denomina psicología de lo trágico (o dimensión psicológica de lo trágico) con la siguiente afirmación: “lo trágico es la representación de un mecanismo que se desarrolla en un tiempo inverso, el tiempo trágico”.¹⁰² Es decir, la tragedia lo cuenta todo a partir de un *flashback*.

¹⁰⁰ Clément Rosset, *La filosofía trágica*, ed., cit., p. 24.

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 25.

¹⁰² *Ibíd.*

Como se observa, encontramos lo trágico en un tiempo extraordinario, el tiempo trágico –como lo llama Rosset –es una temporalidad cercana a la de la fiesta y el ritual, ya que, en ambos encontramos el ritmo ordinario del tiempo *resquebrajado* y dan cabida a una nueva temporalidad. Por lo cual procederé a exponer esta vinculación temporal nada sencilla entre la fiesta, el ritual y la tragedia. ¿En qué se tocan lo trágico y lo ritual? ¿Cómo entender este lazo que Rosset tiende entre lo trágico y lo festivo? ¿Se trata solo de un hilo temporal?

El tiempo del rito es tiempo de cambio o transformación, es un tiempo extraordinario en el que los sujetos cambian e intercambian roles o posiciones sociales. Así es, por lo menos en los ritos de iniciación. Las sociedades tradicionales establecen los ritos de iniciación para otorgar un nuevo lugar a los iniciados, por ejemplo, el paso de niño a hombre, de joven hija a madre y esposa, de padre y líder familiar a abuelo, etc. Víctor Turner describe uno de estos ritos iniciáticos: la circuncisión de los muchachos en el mukanda.¹⁰³ Este ritual consiste en una ceremonia donde los hombres de la tribu circundan a sus hijos para ingresarlos a las labores masculinas, al hacer esta separación, los niños dejan de ser niños para convertirse en hombres. En esto podemos observar cómo a través de una marca, muere a la infancia para dar paso a la vida adulta. Es un paso de una vida a otra vida a través de la representación simbólica de la muerte, el niño deja de ser niño para convertirse en hombre; esto a su vez tiene un uso político y social, dado que, el iniciado comenzará a tomar las responsabilidades propias de su nuevo lugar como persona.

Lo que me interesa destacar del rito es su temporalidad, dado que, según la teoría clásica: el ritual es la representación del mito, el hombre del rito “no hace más que repetir el acto de la creación; su calendario religioso conmemora en el espacio de un año todas las fases cosmológicas que ocurrieron en el origen”.¹⁰⁴ Sin embargo, quiero hacer notar que esta es la postura clásica acerca del rito o una visión domesticada del mismo como la llama Rodrigo Díaz en el *Archipiélago de rituales*, donde dice que la tradición *intelectualista*, es decir, la postura clásica, sostiene que el rito es: “la representación o actuación de ciertas creencias que detonaron la vida”.¹⁰⁵ Sin embargo, para Rodrigo Díaz los rituales tienen su propia función, independiente de los mitos, y más aún, independiente de lo social como lo

¹⁰³ Véase: Víctor Turner, *Antropología del ritual*, México, INAH-CONACULTA, 2002.

¹⁰⁴ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, p. 30.

¹⁰⁵ Rodrigo Díaz, *Archipiélago de rituales*, Barcelona, Antropos-UAM, 1998, p. 26.

dice la visión clásica o *domesticada*, que sostiene que el “«ritual» ha sido de fundamental importancia en la historia de la antropología para gestar, sostener y defender la idea de que las culturas y los sistemas sociales conforman unidades integradas, coherentes y bien delimitadas en sí mismas”.¹⁰⁶ Para Rodrigo Díaz esta es una visión muy limitada de lo que ocurre en un ritual, por lo que propone una visión más contemporánea o, como el mismo la llama, una *visión salvaje*: “los rituales no son una mera confirmación «del orden de las cosas», antes bien, vuelven extraños los objetos familiares, suspenden sus significados usuales, renuevan la percepción al violentar los hábitos, al desgarrar de las conductas sus elementos mecánicos y cristalinos”.¹⁰⁷ Esto, sobre todo, hablando de rituales de éxtasis. En ambas interpretaciones hay una temporalidad diferente para los que participan en ellos, pero sostengo que la *visión salvaje* del ritual es más apropiada para intentar entender los rituales que quiero destacar en el contexto de la experiencia del tiempo trágico, los ritos dionisiacos. El esquema del ritual dionisiaco nos permite comprender el encuentro con lo trágico, dado que nos arroja a un tiempo extraordinario, el cual veremos a continuación.

1.1. *Tiempo ritual. Dionisos.*

Plenitud del éxtasis, del entusiasmo, de la verdadera pasión, ciertamente, pero también el bienestar del vino, de la fiesta, del teatro; placeres del amor, exaltación de la vida en lo que implica alumbramiento y de improviso, la alegría de las máscaras y del disfraz, felicidad de lo cotidiano; Dionisos puede aportar todo esto si los hombres y las ciudades pueden reconocerlo.

J. P. Vernant. *Mito y Religión en la antigua Grecia.*

Mi intención al destacar los rituales dionisiacos es recordar la relación que existe entre los rituales eleusinos y la tragedia, tema que ocupa el libro de juventud de Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*. Donde sostiene que lo trágico es la mayor invitación a la vida: “la tragedia se asienta en medio de ese desbordamiento de vida, sufrimiento y placer, un éxtasis sublime”,¹⁰⁸ dice Nietzsche. Esta tesis es desarrollada por Rosset a lo largo de su obra. De la misma manera deseo destacar el éxtasis, elemento principal de los ritos dionisiacos, ya que este también nos regala un encuentro con lo trágico. En este punto

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 308.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 312.

¹⁰⁸ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2012, p. 200.

quiero recordar que Dionisos es el dios extranjero que viene a conformar una nueva relación con lo divino y con el hombre mismo, ya que Dionisos es un dios más personal que los olímpicos por ser el dios del éxtasis y el entusiasmo.

El mito de Dionisos nos dice que es el hijo de Sémele y Zeus. Hera esposa de Zeus para vengar esta traición engaña o insita a los titanes a asesinarlo, los titanes engañan al niño Dionisos distrayéndolo con diversos objetos para después descuartizarlo; al encontrar descuartizado a Dionisos, Zeus se come el corazón de su hijo y este renacerá pero condenado a buscar sus partes, lo que nos presenta a Dionisos como el dios condenado a buscarse a sí mismo¹⁰⁹. El mito también nos cuenta que de la sangre que se derrama en el suelo nace la primera vid y los hombres. Otras versiones nos dicen que los titanes descuartizan y devoran a Dionisos en forma de toro, lo que ocasiona que Zeus los mate con un rayo y de estas cenizas es de las que nacen los hombres. Otra exposición del mito apunta que Sémele, embarazada de Dionisos, le ruega a Zeus que se muestre en su verdadera forma. Ante la insistencia de Sémele, Zeus accede y se muestra en todo su esplendor. Pero el brillo de una divinidad es demasiado para una ser mortal, como lo es Sémele, por lo que la luz de Zeus la calcina. Antes de que Sémele muera, Zeus extrae a Dionisos y lo injerta en su muslo para que termine su gestación, en poco tiempo Dionisos nacerá del muslo de Zeus. Después lo deja al cuidado de unas ninfas que lo disfrazan de niña para evitar que Hera lo reconozca, desde su nacimiento Dionisos está condenado a ocultarse y a vagar. En todas las versiones, y lo que me interesa rescatar aquí, Dionisos nace dos veces, es el dos veces nacido. Y no sólo es el dos veces nacido, sino también el dios con una madre mortal. Dionisos es un dios olímpico, no obstante, Dionisos es un dios que muere. Es el dios vagabundo y que se oculta. El dios de la dualidad, de lo femenino y lo masculino, la vida y la muerte, la alegría y la tristeza, el dios de la contradicción y lo absurdo. El dios de la más dulce serenidad y la más furiosa locura. El dios que está entre lo cívico y lo silvestre. Y al mismo tiempo el dios más cercano a los hombres.

La llegada de Dionisos a Grecia tiene diferentes versiones pero todas coinciden en algo, es un dios extranjero (el dios *meteco*) que llega provocando una locura (*manía*), ya sea que llegue por medio de una embajada, es decir, por la intervención de otros dioses,

¹⁰⁹ Véase: Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, pp. 157-158.

principalmente Rea; o por medio de una epidemia, a partir de vid y el vino para alojarse en sus huéspedes: “Dionisos es por excelencia el dios que viene: aparece se manifiesta, viene a hacerse reconocer”,¹¹⁰ es decir, Dionisos se manifiesta a sus fieles a través de la locura. Locura que se fue purificando conforme avanzó por Grecia, es decir, fue aceptada por las autoridades en Tebas hasta llegar a Atenas, donde encontrará su manifestación más acabada.¹¹¹ Esta locura inducida por el rito es el éxtasis y, con él llega el entusiasmo (la entrada de dios), por el cual, Dionisos regaló a los hombres una relación más íntima con sus dioses.

Imaginemos una oscura noche en la Grecia arcaica, en algún punto ese silencio se interrumpe por los estridentes sonidos de tambores y flautas. De repente la soledad es interrumpida por el baile, que bajo el influjo de estos sonidos y del vino, realiza un grupo de mujeres vestidas con pieles de animales entonando himnos fálicos y agitando puñales en sus manos; ellas se disponen a correr a través de las montañas en un ritual donde: “en el punto preciso en que la sangre hirviente y el vino palpitante confluyen en un principio común: la potencia de un humor vital que saca de uno mismo y sólo de sí mismo su capacidad para liberar su energía”.¹¹²

La característica principal de los ritos dionisiacos es el éxtasis:

un salir de sí mismo para acceder al dios [entusiasmo], y para que el dios tenga acceso y acogida en uno mismo, revela una dimensión más profunda de esta mismidad, ignoradas en las habladurías de lo divino, y por tanto realza la individualidad del hombre, como ser capaz de extasiarse y entusiasmarse. En esa cima, cada uno se disuelve y a la vez es inconfundiblemente uno. Dionisos por tanto, es más cercano y más misterioso que los olímpicos. No hay familiaridad con él, pero su culto promueve la más profunda intimidad, que es la *κατοχή*, o posesión inspirada.¹¹³

Es decir, Dionisos, el dios de las máscaras: “a través de las máscaras que le confieren su identidad figurativa, Dionisos afirma su naturaleza epifánica de dios que no deja de oscilar entre la presencia y la ausencia”,¹¹⁴ su naturaleza es extática y el éxtasis es una experiencia que privilegiada de la individualidad, desgarrando la subjetividad social. El

¹¹⁰ Marcel Detienne, *Dionisos a cielo abierto*, 2da. ed., Gedisa, Barcelona, 1997, p. 21.

¹¹¹ Acerca del recorrido de Dionisos, ver: Marcel Detienne, *Dionisos a cielo abierto*, ed., cit., y Karl Kerényi, *Dionisos, raíz de la vida indestructible*, ed., cit. Por su parte, Walter Otto, *Dionisos. Mito y culto*. ed. cit. Sostiene la posibilidad de que Dionisos sea griego pp. 48-51. No obstante, concuerdo con la hipótesis de su llegada del extranjero como lo demuestran la mayoría de los especialistas en el tema.

¹¹² Marcel Detienne, *Dionisos a cielo abierto*, ed., cit., p. 127.

¹¹³ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 126. (los corches son míos)

¹¹⁴ Marcel Detienne, *Dionisos a cielo abierto*, ed., cit., p. 30.

fenómeno que resalta Nicol, y el que me interesa recordar aquí: los ritos dionisiacos crearon una nueva conciencia en el hombre a partir de una conciencia más íntima de su mismidad, lo que a su manera nos recuerda Nietzsche: “las *orgías* dionisiacas de los griegos tienen el significado de festividades de redención del mundo y de días de trasfiguración. Solo en ellas alcanza la naturaleza su júbilo artístico, sólo en ellas el desgarramiento del *principium individuationis*”,¹¹⁵ esto es: los rituales dionisiacos desgarran la subjetividad social; expulsan la subjetividad individual en cuánto subjetividad de su entorno comunitario, por eso es individualizante, por eso establece una relación más íntima con nosotros mismos. Pero ¿qué significa esto? ¿Por qué los rituales dionisiacos traen nueva religiosidad? Para responder esta pregunta tenemos que recordar que la religión antes de ser un asunto de declaración de fe individual es una cuestión social, es decir, el punto de partida de las religiones es la conformación social.¹¹⁶ Sin embargo, con la entrada de Dionisos en la vida Griega se descubre o forja, gracias al éxtasis, esa novedosa esfera de intimidad, una intimidad más activa.

Con el éxtasis llega el entusiasmo (tener al dios dentro de nosotros), y al mismo tiempo se genera una relación más íntima con nosotros mismos, “la mismidad que se pierde en el éxtasis y se recupera en la comunión. [...] es doblemente reveladora: la epifanía del dios y la de lo más recóndito del ser humano”¹¹⁷ ya que, el punto máximo de la embriaguez representa, en la interpretación de los dionisiacos una comunión con el todo, con la naturaleza, con los hombres, con lo divino; sólo “bajo la magia de lo dionisiaco no sólo se renuevan la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada y hostil o subyugada celebra su reconciliación con su hijo perdido el hombre”.¹¹⁸ Después, de la reconciliación, después de ser unidad con el todo, encontramos como consecuencia una intimidad más profunda porque se resquebraja la subjetividad social, se rebasa el orden socialmente instituido sobre las cosas y el entorno, la sociedad, ya que, “el éxtasis se origina por la experiencia de la fuerza de la naturaleza; y el terror que nace de percatarse

¹¹⁵ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, ed., cit., p.54. Giorgio Colli apunta lo siguiente: “La orgía comparte una liberación de los vínculos que atan al individuo empírico, una quiebra de las condiciones de su existencia cotidiana y a ese nuevo estado se le denomina *manía*, locura” (*La sabiduría griega*, ed., cit., p. 20).

¹¹⁶ Esa realidad que las mitologías se han representado de tantas formas distintas, pero que es causa objetiva, universal y eterna de las sensaciones *sui generis* que constituye la experiencia religiosa, es la sociedad. (Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, ed., cit., p. 654).

¹¹⁷ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, ed., cit., p. 165.

¹¹⁸ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, ed., cit., p. 54.

que la visión ordenada y armónica del mundo no es más que una ilusión y un sueño que el ritual hará estallar”,¹¹⁹ por lo tanto los rituales dionisiacos después de otorgar la unión con la unidad *vienen a regalar, a dejar como recuerdo*, una individualidad, una mismidad que cuestiona el orden social, una individualidad que es vista como negativa, dado que, deja de lado el orden social, no institucionaliza nada. Por el contrario, viene a animar la creatividad individual, a animar el cuestionamiento de todo estado de cosas, de todo orden; que hace ver a sus fieles que todo su mundo de orden no es más que una ilusión, gracias a que los rebasa simbólicamente, como dice Rodrigo Díaz en su visión *salvaje*. Por esta razón Dionisos es el dios extranjero y vagabundo, errante de cualquier institución, dado que, su rito crea una ruptura con todo lo establecido. Así mismo ésta nueva individualidad, por decirle de algún modo (es decir, la nueva mismidad que tiene de sí el hombre que ha regresado de la convivencia con Dionisos) le regala al griego una nueva visión de la realidad, del mundo, al regresar del trastorno temporal con una marca: ¿cuál esa marca? ¿Cuál es el regalo de Dionisos? La vida de la fiesta, el espíritu festivo, la festividad en sí misma, ese estado de embriaguez que muy pronto aprendemos a reconocer como festivo y extraordinario. Así por el rito dionisiaco se vinculan en la historia lo trágico (el mito del descuartizado); lo ritual, la orgía y el éxtasis y lo festivo, la embriaguez y desinhibición que propicia el vino. Recordar que fue al jardinero Icario y su hija Erígone a quienes les enseñó a cultivar la vid para que Icario la repartiera entre los pobladores. Al estar realizando la tarea que le encargó Dionisos, uno de los pastores, a los que Icario les daba vino, sospechó que aquella bebida era veneno e incitó a los demás a asesinar a Icario. Mientras Icario moría recordó que en una ocasión cuidando la vid, que Dionisos le enseñó a cultivar, observó un macho cabrío comiendo una de las plantas por lo que procedió a matarlo. No obstante, algo le impulsó a despellejarlo y a bailar con su piel puesta, acompañado de sus vecinos. Sin darse cuenta Icario, probablemente, estaba dando inicio a la tragedia (*tragoedia*, macho cabrío).¹²⁰

Ahora como nos recuerda Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* lo único que nos queda como hombres modernos para comparar con lo dionisiaco es la embriaguez y qué, acaso no es Dionisos el dios “hijo de Semele, que inventó e introdujo entre los hombres el

¹¹⁹ Rodrigo Díaz, *Archipiélago de rituales*, ed., cit., p. 310.

¹²⁰ Véase: Roberto Calasso, *Las bodas de Cadmo y Armonía*, 2ed. Anagrama, Barcelona, 1999. p. 42.

alimento líquido, la bebida del racimo: ella apacigua las angustias de los pobres humanos cuando se llena la garganta del licor de la vid”.¹²¹ Ahora, para hacer más cercanos los ritos dionisiacos pasemos a la descripción de otro tiempo extraordinario, el tiempo festivo. En la fiesta al igual que los ritos dionisiacos se pierde la subjetividad social, se rompen las relaciones simbólicas y se resquebraja el tiempo ordinario, ellas (como veremos a continuación) también significan el aniquilamiento que nos regresa a lo natural. Por lo tanto, la fiesta nos permitirá comprender los ritos llenos de éxtasis para posteriormente hablar con más precisión de lo trágico. En este punto los invito a recordar sus fiestas, ya que estas también traen el regalo que alguna vez dio Dionisos.

1.2. *Tiempo festivo*

*Perfectamente borracho, completamente fantástico.
Si hombre, la vida impersonal.*

Malcolm Lowry. *Bajo el volcán.*

Usamos nuestras mejores prendas para asistir al “teatro, en el baile, en el concierto, incluso en la guerra si se quiere [...], allí donde el *silencio* y una *voz* de unión en la noche y una *claridad* allí se tiene el sentimiento confuso pero poderoso, de que se celebran en común el culto del misterio del hombre, encontramos al hombre de fiesta”,¹²² este es nuestro concepto de fiesta. La fiesta consiste en lugar y momento donde los congregados se disponen a comulgar con los demás y en esa comunión la seriedad del mundo del día a día se va perdiendo (como veremos a continuación). Como expliqué en los aspectos del ritual, la fiesta también posee su propia temporalidad, una temporalidad extraordinaria como la del ritual, la fiesta suscita un estado de comunión cuya intensidad nos permite alejarnos de las obligaciones y los roles impuestos dentro de la sociedad moderna. La vida social nos brinda roles, el teatro de la vida cotidiana consiste en representarlos; para bien o para mal jugamos el rol de obrero, empleado de oficina, ama de casa o estudiante universitario. Y en esos roles se mueve nuestro tiempo ordinario, el tiempo del día a día consiste en representar estos roles, en ir a estudiar o trabajar, en presentarnos en la oficina y hacer lo que toca. Pero una vez que la fiesta ha iniciado, estos roles se pierden, es como si al ritmo de la música y

¹²¹ Marcel Detienne, *Dionisos a cielo abierto*, ed. cit. p. 63.

¹²² Clément Rosset, *La filosofía trágica*, ed., cit., p. 62. (cursivas del autor).

la danza, y el pasar de copas de vino, disolvieran la personalidad, encontramos la experiencia “de no ser más una personalidad, según el universo colectivo en el que hemos nacido sin desearlo”,¹²³ es decir, en la fiesta todo lo serio pierde su importancia y todo sentido se olvida, se vuelve insignificante.

Recordemos alguna fiesta: una tarde que llega como cualquier otra, sin embargo, ésta difiere por la promesa de encontrar algo perdido. Y ahora que los amigos comienzan a llegar, platican con la seriedad del rol escogido o que se les ha impuesto. En sus manos las copas de vino van y vienen, y el calor que provoca esta bebida comienza a hacer perder el tiempo, es decir, el tiempo se hace completamente extraordinario, la fiesta que comenzó en la tarde ahora continúa en la noche y seguirá durante un rato más, pero no hay nadie que dé cuenta del tiempo. En esto podemos observar el encuentro del tiempo del trance, el tiempo de la disolución del yo, ya que en una fiesta “todo lo que constituía la vida diurna y que nos interesaba *abusivamente* está abolido todo aquello que constituía lo serio de la vida... ¡resulta que ahora puede aparecer la gravedad! Imposible que nuestro goce sea ligero sin consecuencia para hombres serios”.¹²⁴ Esto es: en la fiesta, y conforme avanza la embriaguez, nuestro yo se va perdiendo, de aquí que las cosas más absurdas nos sean permitidas. En una fiesta, sobre todo en el punto más alto de la embriaguez, cuando la música es más estridente y nos damos el permiso de bailar, algo que como hombres serios nunca lo hacemos. En ese momento en que la risa lo destruye todo, mi yo o mi personalidad se han destruido; me he perdido en el trance, “la finalidad del trance mismo, perecedero como es, por intenso que sea, ya que no le preocupa reconstruir el yo destruido en un ser prefabricado”.¹²⁵ Por esta razón:

También se ríe en nuestras fiestas: nos liberamos del «sentido» mezquino y superficial que le asignamos a nuestro pensamiento y a nuestros actos, porque uno descubre allí que no es libre y que en consecuencia, el «sentido» de nuestra finalidad diurna se vuelva pedazos: sobre este punto fundamental lo trágico y lo cósmico son exactamente idénticos, iluminan al hombre con la luz embriagadora de la necesidad.¹²⁶

Un claro ejemplo de esto lo podemos encontrar en la película *La dolce vita*,¹²⁷ *filme* que retrata la vida nocturna de la Italia de los años sesenta. En la cinta podemos observar

¹²³ Jean Duvignaud, *El sacrificio inútil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 27.

¹²⁴ Clément Rosset, *La filosofía trágica*, ed., cit., p. 63.

¹²⁵ Jean Duvignaud, *El sacrificio inútil*, ed., cit., p. 53.

¹²⁶ Clément Rosset, *La filosofía trágica*, ed., cit., p. 66.

¹²⁷ Federico Fellini (director), 1960, *La dolce vita*, Italia, Coproducción Italia-Francia; Pathé.

como todos los personajes al entregarse a la embriaguez, pierden su lugar en un universo significativo. Una elegante y famosa actriz termina en una fuente y un padre olvida que su compañero de borrachera es su hijo. La escena final es particularmente reveladora dado que, al ritmo de la música que anuncia el punto más alto de la fiesta, una voz empieza a pasar lista a los asistentes a partir de sus profesiones, y en ese momento, vemos a abogados, actrices, cantantes, amas de casa; bailar y cantar al ritmo de la música sin la seriedad de los roles nombrados, roles que los acompañaban durante la escena diurna cuando los observábamos serios en sus empleos. Lo que ejemplifica que los asistentes de una fiesta al

Igual que el niño se apodera de cualquier objeto que él subordina a la construcción de sus relaciones con el mundo, que un pedazo de madera es un caballo o un listón un navío; que al mismo tiempo la connotación de las cosas es, por así decirlo, infinita puesto que aquí en el trance, un pedazo cualquiera de madera es un caballo y un listón un navío. En la cabaña en que representarse el trance, hombre y mujeres reorganizan lo real con lo imaginario.¹²⁸

En la fiesta todo se recubre de una insignificancia; las relaciones se pierden, los objetos cotidianos parecen extraños. Asimismo, mi personalidad o mi yo en el que tanta fe pongo acaba por los suelos, ya que, “la experiencia del trance revela un «sin sentido» en la lógica del sentido [...] ruptura en el orden de las cosas”.¹²⁹ Esto también explica el silencio que se apodera de los asistentes, dado que, no es un silencio incómodo, es el silencio que recuerda dos cosas: la primera, lo insignificante de nuestra personalidad y las cosas que nos rodean, al principio adornábamos las palabras con la seriedad de la personalidad y el reflejo del rol social, ahora, damos cuenta de lo absurdo que es esto. Y la segunda cuestión, “hacernos dejar de hablar: la revelación trágica. Eso explica que nuestra fiesta sea una comunión humana: uno se calla; y aquello que explica que callemos en nuestras fiestas: uno contempla allí lo trágico”,¹³⁰ la fiesta nos ha permitido comulgar con los asistentes, tanto los amigos como los ajenos a nuestra realidad, aquellos que se encontraban en el mismo lugar sólo por azar. La comunión significa que en el silencio todos contemplamos lo trágico. En la fiesta todo se envuelve de la poca seriedad, de lo insignificante que son las cosas, de nuestra propia insignificancia, de la entrega de todo a su propia facticidad, a su simple ser, de aquí lo trágico.

¹²⁸ Jean Duvignaud, *El sacrificio inútil*, ed., cit., p. 16.

¹²⁹ *Ibíd.*, p. 56.

¹³⁰ Clément Rosset, *La filosofía trágica*, ed., cit., p. 65.

Ahora la fiesta se ha terminado, el alcohol va dejando nuestro cuerpo, la música se apaga y los asistentes se disponen a marcharse para continuar con sus actividades diarias, para recobrar su personalidad, la seriedad de la representación que han escogido. Sin embargo, no podemos creer que toda la fiesta fuera gratuita; ahora, al igual que en los ritos, tenemos una marca. Imaginemos, pues, el despertar de la fiesta, ahora vemos a nuestro alrededor y estamos solos, a pesar de que se encuentre alguien a nuestro lado. El silencio es absoluto (hasta qué alguien pronuncie las primeras palabras con seriedad), nos recuerda lo insignificante que es la vida, es decir, “el hombre trágico se descubre de pronto sin amor, sin grandeza y sin vida: esa es la situación de la que nunca podrá dar una interpretación, ante la cual tendrá perpetuo asombro”.¹³¹ Para Rosset la mayor consecuencia de la fiesta es la revelación de lo trágico, es decir, el encuentro con ese don inútil o absurdo como lo llama Duvignaud.¹³² La fiesta rompe con los esquemas del tiempo habitual, destroza los roles sociales, no le interesa la economía, trasgrede las convenciones sociales, deshace todos los signos y códigos y, al mismo tiempo, no establece ningún tipo de orden, “mas ese don no sólo es inútil: no posee ninguna finalidad, puesto que no remite al sistema social que desborda; simplemente está allí, atestiguación, prueba del hombre por parte del aniquilamiento natural”.¹³³ La fiesta constituye el aniquilamiento natural porque es un perderse en la mera absurdidad, por el simple hecho de divertirnos, de perdernos en el ocio, momento en el que nada nos importa, momento de olvido de todo lo que constituye la seriedad de los roles de la vida. La fiesta es el olvido de todo, por eso la fiesta nos permite tener una conciencia de lo trágico, de que todo es insignificante, de que todo terminará en su aniquilamiento prometido.

La fiesta, desde esta perspectiva, no posee ninguna finalidad y, sin embargo, tiene como consecuencia la revelación de lo trágico, la afección trágica que Rosset sitúa en la esfera psicológica. La fiesta ha delegado ese don inútil, ese terrible recordatorio de que todo lo que constituye la seriedad de la vida diaria no es más que una ilusión, que en realidad todo nuestro universo significativo es un teatro en que representamos personajes, y que todo en lo que creíamos significativo no lo es. También lo es el rito dionisiaco, de aquí que expusiera los dos tiempos, en medida que el rito deja de lado el lugar otorgado por la

¹³¹ *Ibíd.*, p. 30.

¹³² Véase: Jean Duvignaud, *El sacrificio inútil*, ed., cit., p. 150-154.

¹³³ Jean Duvignaud, *El sacrificio inútil*, ed. cit. p. 154.

sociedad nos recuerda la falta de significancia de la vida diaria. El rito, recordando el análisis expuesto a partir de la *visión salvaje*, nos permite reconocer que un rito como el dionisiaco pone en entredicho el estado de cosas y la sociedad en la que nos ha tocado nacer, gracias a su capacidad de éxtasis, de la misma manera *el éxtasis regaló una intimidad más cercana*, gracias a que desgarró la subjetividad social. Ambos fenómenos tienen en común una temporalidad extraordinaria que en medida que destruye el universo significativo, en medida que destruyen el rol social otorgado y ambos nos dejan cuestionando el estado de cosas en el universo significativo que nos ha tocado vivir, nos regala un encuentro con lo trágico, el cual consiste en:

La intuición horrorosa e irrisoria a un tiempo, de que todo lo que cae, no sólo bajo la perspectiva del sujeto de conocimiento, sino bajo la perspectiva antropomórfica en general, incluyendo las sensaciones, las percepciones, la voluntad, los afectos, los sentimientos, y en definitiva la moral, [...] no pueden ser más que pura representación e ilusoria superficie *pero no sin que esta representación y esa superficie sean a la vez expresión de lo que extrarrepresentativo y lo profundo*. Lo invisible se expresa en lo visible, en lo fenoménico, en lo aparente¹³⁴

Concluyo, pues, que la fiesta y el rito dionisiaco tienen como consecuencia la revelación trágica que significa que “el hombre dionisiaco [el hombre de fiesta o trágico] se parece a Hamlet: ambos han visto una vez verdaderamente la esencia de las cosas, ambos han *conocido*, y sienten náusea de obrar; puesto que su acción no puede modificar en nada la esencia eterna de las cosas, sienten que es ridículo o afrentoso el que exija volver a ajustar el mundo que se ha salido de quicio”.¹³⁵ Esto es el hombre; el hombre, repentinamente, ha tenido la revelación de lo trágico, la cual lo pone ante un mundo que no puede modificar, es decir, en un mundo de un futuro que no está, en el cual no puede hacer nada con el pasado y un presente que se escapa. Un mundo insignificante¹³⁶, idiota, único; un mundo de meras apariencias que no tiene nada de fondo, un mundo de máscaras sin portador. El regalo de Dionisos, y el don que se nos otorga en la fiesta es el recuerdo de lo trágico.

Para finalizar, hablemos de los fenómenos de lo trágico, es decir, de los factores que reconocemos inmediatamente después del encuentro con lo trágico: *el fracaso de la*

¹³⁴ Rafael del Hierro, *El saber trágico*, ed., cit., p. 117 (cursivas del autor).

¹³⁵ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, ed., cit., p. 94 (los corchetes son míos).

¹³⁶ Los temas: de lo insignificante y lo idiota los desarrollaré en capítulo siguiente.

afectividad (la soledad), *la ruindad* y *el absurdo*. Esto es, para finalizar el apartado describiré los fenómenos en que nos reconocemos una vez que encontramos lo trágico.

El rito dionisiaco, decíamos, nos ha regalado una intimidad más profunda, nos ha regalado una intimidad más activa, una relación con nosotros mismos que antes no se conocía, intimidad que ahora podemos decir que nos permite reconocer nuestra soledad fundamental e irreconciliable. Después del rito nos reconocemos solos, ya que si bien la orgía es colectiva, el éxtasis es individual. Éxtasis que nos regaló la más profunda relación con nosotros mismos y la una soledad insalvable. La ruindad humana también la encontramos en este momento en el cual lo trágico nos ha afectado, o que podemos hacer después de que gracias a Dionisos vemos que todo nuestro mundo es absurdo, un mero juego de apariencias, después que han reventado todo los símbolos. Y qué absurdo es nuestra vida en un mundo de estas características, un mundo en el cual todo queda sin sentido, Dionisos ha revelado sus meras máscaras. La fiesta se establece de la misma manera estos encuentros. No hay momentos más solitarios que el despertar de una noche de borrachera en un lugar, que probablemente no recordamos ni cómo llegamos, y rodeado de desconocidos, pese a que algunos sean nuestros compañeros en nuestras actividades diarias. Y ante estas circunstancias ¿cómo no sentir la más terrible ruina de nuestra vida? ¿Y qué sentido puede tener la vida después de contemplar las cosas y sus significados destruidos gracias a que en la noche anterior nos permitimos las cosas más absurdas? Finalmente, ¿Cómo podemos sentirnos después de ver el paso de la movilidad a la inmovilidad, de ser al no ser, de la vida a la muerte? Recordando mi ejemplo del accidente vial, observar la muerte de la chica me ha arrojado a la soledad más fundamental, pues, qué soledad más honda que comprender que no puedes hacer nada por los que te rodean y no que no puedes compartir mucho con ellos. Y cómo no contemplar la ruindad de la vida humana cuando el que puede ser un cadáver soy yo. Aún más que absurdo es el mundo, qué proyectos puedo erigir ahora que soy consciente que la vida puede acabar de un momento a otro, que absurda es la idea de futuro.

1.3. *Los fenómenos de lo trágico*

Ahora pasemos a hablar de los fenómenos de lo trágico, sobre esto Rosset dice lo siguiente:

Lo que entiendo por «fracaso de la afectividad» es el descubrimiento –más allá de los sufrimientos del amor y de los celos –de la soledad fundamental e insuperable del ser humano; por la ruindad humana, el descubrimiento de su incapacidad irremediable para hacer frente a un estado de cosas trágico, de la necesidad absoluta que lo entrega a un *automatismo trágico* [...]. Quien no ha visto a un hombre atrapado en la trampa de la muerte y, ya fuera el más noble o el más inteligente de los humanos, debatirse, llorar rebajarse al rango de animal más innoble, no conoce lo trágico de la ruindad humana, no sabe qué es lo trágico, pues ignora el momento supremo, el hombre se *niega*.¹³⁷

La revelación de lo trágico tiene como consecuencia, el encuentro con una soledad fundamental, *la ruindad* humana y el absurdo, entendido como lo irresponsable, lo cual constituye uno de los caracteres, ideas complementarias de lo trágico junto con lo irremediable y lo indispensable, por lo que tendrá una exposición más detallada en el siguiente apartado.

Regresemos a nuestra fiesta después del punto máximo de embriaguez, después de comulgar con todos los asistentes y acompañantes; llega el punto en el cual mi yo quiere restablecerse, en este punto no encuentro a nadie, ya que algunos siguen en comunión y otros ya han regresado a su personalidad. Pero la fiesta ha desvanecido, por unos instantes, esa seguridad en mí mismo y en mis amigos. Lo mismo ocurre con el rito, ya que al desgarrar nuestra subjetividad social por medio del éxtasis nos han dejado desvalidos, sin el otro que es mi compañero de trabajo o de clase. La soledad fundamental es, pues, el descubrimiento de mi yo condenado a su mismidad sin la posibilidad de encontrar una otredad. Gracias a la fiesta tenemos el “coraje de contemplar y de afirmar la soledad inevitable de nuestro *ego* y de los otros egos”.¹³⁸ Ejemplo de esto es la tragedia de *Romeo y Julieta* en la cual los dos amantes por más que se buscan, por más ayuda que obtienen (por ejemplo, la del fraile Lorenzo), por más que luchan por estar juntos, una serie de redes azarosas lo evita, entregándolos a su irremediable soledad.

Por su parte la *ruindad* expresa el hecho de que ante el encuentro con lo trágico el hombre nada puede hacer, es decir, ante lo trágico el hombre no hace más que negarse, los

¹³⁷ Clément Rosset, *La filosofía trágica*, ed., cit., p. 26.

¹³⁸ *Ibíd.*, p. 130.

más altos valores que pregonaba en su personalidad han quedado desplazados y no encuentra capacidad para hacer frente a la revelación de lo trágico. El caso de Edipo es el mejor recuerdo de esto, porque al descubrir que él es el asesino de Layo y que su esposa es al mismo tiempo su madre, no puede hacer nada para remediar esto, sólo puede maldecir a su estirpe y sacarse los ojos. Pero es irremediable que él sea el culpable que durante toda la obra se empeña en descubrir.

Sin embargo, Edipo¹³⁹ no es culpable de ser parricida, ni siquiera es asesino, dado que, cualquier jurado lo absolvería alegando defensa propia. Tampoco es incestuoso, ya que, él cumplía con el deber de casarse con la reina de Tebas, por resolver el enigma de la esfinge. Su matrimonio con Yocasta es azaroso y político. Tomando en cuenta lo anterior: ¿no es Edipo inocente de los delitos imputados? Y al mismo tiempo irreconciliable, es decir, él no cometió parricidio e incesto, sin embargo, es un, parricida y un incestuoso. Y que lo descubriera fue lo que terminó por arruinarlo, en ese afán de conocimiento, Edipo conoce la verdad, una verdad que termina por destruirlo: a el más sabio de los hombres, el único capaz de descifrar el enigma de la esfinge, y hasta el momento un rey justo que se ve de pronto destruido, por los suelos gracias a este conocimiento. Conocimiento que al mismo tiempo le permitió seguir viviendo, el conocimiento de lo trágico le fue *indispensable* para seguir viviendo, porque, pese a su desgracia, pese al descubrirse de un momento a otro completamente arruinado, continúa viviendo. Y finalmente ciego y viejo llegar a Colono donde Teseo le da su protección porque sabe que donde se encuentre la tumba de Edipo será alagado por un don. Don otorgado por el héroe trágico por excelencia, ya que, resistió los sufrimientos de la vida.

2. LO TRÁGICO COMO: LO IRRECONCILIABLE, LO IRRESPONSABLE Y LO INDISPENSABLE

A mi pregunta inicial de ¿qué es lo trágico? podemos agregar tres nociones para complementar la respuesta otorgada por el análisis de la esfera psicológica, las nociones de

¹³⁹ Para los siguientes análisis del caso de Edipo he tomado en cuenta el mito, según el cual Edipo está pagando la pena impuesta a su padre Layo por raptar a Crisipo para abusar de él. Lo que ocasionaría que Crisipo se suicidara. Ante esto Pélope maldice a Layo, advirtiéndole que si tiene un hijo, éste le asesinará y maldiciendo toda la descendencia de los lábdacidas a aniquilarse. No obstante lo que defenderé aquí es la inocencia de Edipo, a partir de la tragedia de Sófocles, ya que como dice García Gual: “el poeta tenía la libertad para variar la historia” (*Enigmático Edipo*, ed., cit., p. 71).

lo irreconciliable, lo irresponsable y lo indispensable. Regresemos a Edipo, él no puede reconciliarse, remediar los actos cometidos en el pasado, de la misma manera que no es responsable de los delitos de incesto y parricidio. Y, finalmente, lo indispensable es que Edipo siguiera con su vida, es decir, lo *sorprendente*, por lo cual procederé a la interpretación de estas nociones las cuales constituyen los caracteres complementarios de lo trágico.

2.1. *Lo irreconciliable*

Para comenzar la descripción de lo irreconciliable, tomaremos en cuenta las siguientes palabras de Rosset: “Tres etapas conducen a esta noción de lo irreconciliable, tres descubrimientos cada uno de ellos más profundo que el anterior, precisan y al mismo tiempo agravan la súbita derrota frente a la revelación trágica”.¹⁴⁰ Así que para desarrollar con mayor precisión la noción de lo irreconciliable, antes desarrollaremos las ideas de lo insuperable y lo irremediable, que conjuntamente con lo irremediable agotan la idea de lo trágico como una caída irremediable.

No puedo hacer nada para salvar a la persona que fue atropellada frente a mis ojos, recordando mi ejemplo inicial. Edipo no puede hacer nada ante el descubrimiento de que él es el asesino de su padre. Lo insuperable de la derrota radica en que “la derrota que súbitamente se nos ha impuesto –nos revelamos por primera vez absolutamente incapaces de encontrar una solución de vencer el obstáculo frente a nosotros –”,¹⁴¹ es decir: me veo imposibilitado de actuar frente a lo trágico. Lo insuperable es, pues, lo necesario de la derrota impuesta, el hecho de que ningún acto podrá cambiar la muerte de la víctima del accidente, así como Edipo nada podrá cambiar, nada podrá hacer para evitar cumplir el designio del oráculo (aun cuando lo intente). En pocas palabras: nunca podré superar el obstáculo que me impone lo trágico, nunca podré hacer nada para cambiarlo, este hecho se me presenta como irremediable.

“No solamente no hemos podido superar el obstáculo que se alzaba en nuestro camino sino que venimos a descubrir de repente que no hay otra senda posible”,¹⁴² es decir, es

¹⁴⁰ Clément Rosset, *La filosofía trágica*, ed., cit., p. 34.

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 35.

¹⁴² *Ibíd.*, p. 35.

irremediable que transitemos el camino que ya hemos recorrido, no hay otra posibilidad, no hay remedio para evitar tal o cual resultado funesto del camino. Lo irremediable es el reconocimiento de que pese a todo, el accidente tenía que ocurrir, simplemente porque ya pasó, porque nada puedo hacer por remediar la situación. Y esta situación nos descubrió la realidad fundamental de la vida, la “muerte insuperable del ser humano condena la vida de una manera irremediable”.¹⁴³ Es decir, inesperadamente nos encontramos ante la idea de que la muerte de la pobre chica accidentada tenía que ocurrir irremediamente, que es la muerte el obstáculo que nunca podremos sortear. En tal situación, lo que me paraliza no es la idea particular de la muerte, es decir, la idea de que la muerte existe, idea que me llega en la niñez gracias a la muerte de alguien cercano. Sino que nos encontramos ante la idea de que la muerte es necesaria y el único fin de mi camino, no sólo veo la muerte de la chica, el cadáver lleno de sangre frente a mis ojos. Con ello veo mi propia muerte, la de los demás, la de todo a mí alrededor y que todo lo serio es ilusorio, ante ella es realmente risible e insignificante. Es decir, de repente veo que la vida necesariamente tiene que acabar, y esta es la idea que nunca podré olvidar. La segunda idea ha dejado una marca que nunca podré olvidar, porque me ha volcado al absurdo de mi vida y lo insignificante de mi vida. Ahora la muerte es la única posibilidad.

La muerte de una persona me ha dejado la idea de que hay un obstáculo insuperable, una derrota irremediable, y “esa derrota nos ha marcado de una manera indeleble: como la llave de Barbazul, resistirá todas las tentativas a las que la sometamos para tratar de borrar por fin la huella de muerte que ha impreso en nuestra alma”,¹⁴⁴ ahora a partir de este encuentro tenemos una huella que nos recuerda lo irreconciliable de nuestros logros, de nuestros gozos, de nuestra vida con la finitud. Lo irreconciliable expresa la marca dejada por el encuentro con lo trágico, porque ahora podemos seguir adelante con nuestra vida, pero nunca seremos ajenos a esta primera derrota. O qué significado pueden tener nuestros triunfos y planes a futuro: qué significado puede tener el ingreso a la competencia deportiva, para el deportista de alto rendimiento; o ganar las elecciones para el político, qué sentido tienen todos esos logros ante el recordatorio de lo trágico. La noción de lo irreconciliable nos recuerda que nunca podremos olvidar nuestra súbita derrota, y que todos

¹⁴³ *Ibíd.*, p. 38.

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 36.

nuestros goces, cosas y personas amadas han de perecer. Y esto, en verdad, es lo peor de la idea de la muerte, es decir, lo peor de la idea de la muerte no es el encuentro con la idea de que yo voy a morir sino el hecho de que todo lo de alrededor va a morir, y aún más hiriente la idea de que pueda morir antes que yo. Según Rosset:

El pensamiento que más nos hierde de muerte no es el conocimiento de mi desaparición, sino el de igual desaparición, más pronto o más tarde, de todo aquello que es susceptible de seducirme a mí como a cualquiera. No soy yo sólo, el que ama, quien está condenado a la muerte; también lo está todo lo que amo y todo lo que sería susceptible de amar si me concediera un tiempo más amplio de vida.¹⁴⁵

Lo terrible de la idea de la muerte es mi pronta desaparición, y al mismo tiempo de todo lo que amo, de ya no ser capaz de disfrutar todo aquello que llenan mis sentidos. Por lo tanto, la pregunta que nos arroja lo anterior es a la siguiente: ¿Cómo reconciliar mis goces, mis éxitos, después de encontrarme con lo trágico? No es posible, si por éxito entendemos una victoria que borre nuestro recuerdo trágico, esa “es a una cierta idea de éxito a la que somos hostiles: no rechazamos los goces y los éxitos. Somos *irreconciliables* porque rechazamos, en el seno de nuestros goces, consentir ese olvido de lo trágico [...] aceptamos estar gozosos, pero nos negamos a ser consolados en nuestra dimensión trágica”.¹⁴⁶ Es decir, lo irreconciliable es no olvidar lo trágico ni aún en nuestros goces,

Pues ¿qué es lo trágico? Resulta de un choque entre ciertas exigencias de goce y ciertos hechos que lo arruinan: si las exigencias mueren, está muy claro que ya no hay más choque que resulte de hechos que no arruinarían sino aquello a lo que se ha renunciado; que esos hechos, por consiguiente, ya no son trágicos, mueren, podría decirse, al mismo tiempo que las exigencias.¹⁴⁷

Esto es, lo trágico lo encontramos a partir de ciertos goces, recordar la fiesta, y ciertos hechos que lo arruinan, el punto más alto de la fiesta anuncia su final. Sin embargo no hay que entender lo trágico como lo contrario a los goces sino como parte para el goce, es decir, “no olvidar lo trágico –*ser irreconciliable* –es la manifestación de un goce que permanece vivaz, rebelde, podría decirse, a lo trágico; de un goce tan potente que años de «coexistencia» con lo trágico contradictor no han podido amortiguarlo: siempre igual de vivo, siempre igual de joven, él plantea siempre con la misma plenitud la cuestión

¹⁴⁵ Clément Rosset, *Lo real. Tratado de la idiotez*, Valencia, Pre-textos, 2004, p. 94.

¹⁴⁶ Clément Rosset, *La filosofía trágica*, ed., cit., p. 41 (las cursivas son mías).

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p. 43.

trágica”.¹⁴⁸ En conclusión, lo irreconciliable es no olvidar jamás lo trágico porque este se ha convertido en la fuente de nuestra más profunda alegría.

La idea de lo irreconciliable nos ha arrojado a otra noción que al igual que ella, ya está contenida en la definición de lo trágico, la noción de *lo irresponsable*, porque de no ser capaces de reconciliarnos, ¿somos responsables? ¿No la idea de responsabilidad lleva una idea de reconciliamiento, de un pago de deuda?

Por lo tanto, después de descubrir lo irreconciliable de la caída, lo irremediable y lo insuperable tengo que plantear necesariamente la idea de merecimiento, es decir, ¿la chica merecía morir de esa manera? Y, regresemos a Edipo, ¿él merece los infortunios del destino? Y más aún no somos *irresponsables* de nuestra propia muerte, es decir, nunca sabemos cuándo llega. ¿No son estos hechos sino *sorprendentes*?

2.2. *Lo irresponsable*

La segunda idea que lleva lo trágico por definición es la idea de lo irresponsable. Para explicar esto primero desarrollaré las nociones de libertad y merecimiento, estas nociones aclaran la noción de responsabilidad dentro de lo trágico, es decir, a partir de estas nociones podré responder por qué lo trágico es *lo irresponsable*.

Para desarrollar esto retomemos a Edipo: Edipo es parricida y cometió incesto, eso es lo irremediable, aquello con lo que nunca podrá reconciliarse. Sin embargo, Edipo es inocente, dado que él no mató a su padre, ni siquiera sabía que mataba a Layo, el sólo se defendió de los sirvientes que le exigían ceder el paso en aquel cruce de caminos del que nos habla Sófocles. De la misma manera, él no desposó a su madre, él se casaba con la reina de Tebas¹⁴⁹, por el deber que adquirió al dar respuesta al enigma de la esfinge. Tomando en cuenta lo anterior: ¿no es acaso Edipo irresponsable de los crímenes que se le imputan? La “caída trágica” nos enseña la idea de lo irresponsable, ya que Edipo no merece los males que carga a sus espaldas, no los eligió. Tan sólo fue presa de los acontecimientos

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p. 43. (las cursivas son mías. En esto podemos observar la paradoja que Rosset establece entre lo trágico y el goce, la cual más tarde llamará la paradoja de la alegría, cuestión que desarrollaré a fondo en el capítulo final).

¹⁴⁹ Incluso podemos hablar de la inocencia de Yocasta, ya que, ella sólo fue el premio prometido al héroe que lograra resolver el enigma y, por lo tanto liberar a Tebas del monstruo, en este caso Edipo. (Véase: Carlos García Gual, *Enigmático Edipo*, ed., cit., p.89)

más funestos, acontecimientos que llegaron por sorpresa, sin más necesidad que la de ser, llegaron de la manera sorpresiva, llegaron por simple *azar*.

“La idea de lo *irresponsable*: si hay una idea de responsabilidad que explique lo sorprendente, eso sorprendente, ya no es tan inexplicable, ya no es tampoco sorprendente”,¹⁵⁰ es decir, lo trágico es lo sorprendente y lo sorprendente es lo aquello que llega por azar, sin ningún merecimiento, ni castigo, tan sólo llega. La idea de la responsabilidad y la libertad negarían lo trágico, ya que gracias a la elección, nosotros seríamos merecedores de todo cuanto nos acontece. Sin embargo:

La caída trágica nos sorprende por el hecho de que nos enseña lo *inmerecido*, al revelarnos acontecimientos humanos fundamentales (muerte, grandeza, amor, odio) que son absolutamente extraños a la idea de una libertad humana que parte a la conquista de su valor o investiga su propia bajeza. Los bienes más grandes, los más grandes males, son aquellos que uno no merece. Son inexplicables, son «dones gratuitos». La caída hace estallar la idea de libertad considerada desde el punto de vista metafísico: hay una cierta libertad del hombre en el plano de la acción.¹⁵¹

Lo trágico nos enseña la idea de lo inmerecido, porque el hombre jamás podrá escoger entre aquello que le favorece o le perjudica, es decir, no podemos elegir aquellos valores que puedan contrariar nuestros objetivos, ni aquellos que me puedan favorecer en última instancia. Por ejemplo, no elijo que me atropellen en la calle, o ser víctima de un accidente aéreo o morir bajo los escombros de algún desastre natural. De la misma forma no elijo aquellas cosas que me resultan favorables, por ejemplo, el retraso de un examen. Por lo tanto, el plano de libertad para Rosset queda reducido al mínimo y sólo lo podemos entender en el plano de las acciones dentro de un Estado.

Para Rosset, la libertad tiene un plano de acción limitada, ya que si encontramos una libertad total aquellas cosas que nos sorprenden de la peor manera, como un accidente o, en el caso de Edipo, el descubrirse asesino de su padre, tendría manera de evitarse, o mejor, simplemente no ocurrirían. Por ello, para Rosset “toda libertad de acción pertenece pues al mundo del derecho, de la sociedad y de sus instituciones, la de los datos inalterables, inasimilables a la voluntad: vemos así que la voluntad, lejos de coincidir con la libertad, comienza en realidad cuando la libertad acaba”.¹⁵² Según Rosset, la libertad queda reducida al plano de las acciones por lo que tengo que distinguir la libertad en dos niveles o grados.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p., 46. (cursivas del autor).

¹⁵¹ *Ibíd.*, p., 47. (cursivas del autor).

¹⁵² *Ibíd.*, p. 49.

La primera es la libertad de acción que corresponde al plano del derecho, es decir, la de las leyes y las instituciones del lugar donde me tocó nacer. Por ejemplo soy libre de respetar la ley y de elegir una profesión: entre ingeniero, abogado o físico. De ir al cine, de tomar tal o cual bebida, en un bar o café, o ni eso. La segunda es la libertad en sentido metafísico o moral, entendido por Rosset como aquella cadena de acciones que llegará a su fin, aquella que no puede contrariarse, en la que “la libertad no se realiza a menos que nada venga a contrariarla, a menos que ninguna íntima preferencia, cuya fuente no podría nunca ser la libertad, sea determinada. Elegir no es preferir, no es desear”.¹⁵³ Hablamos de una libertad que nos permitiría elegir todo a nuestro favor. Es decir, una libertad que deje de lado lo trágico, y vea en estos hechos un castigo para el que atenta contra la moral. La libertad, en este caso, está dictada por un sistema de normas morales y se creará que el hombre siempre preferirá el bien por algún premio, por algo mejor. La otra libertad sólo nos permite preferir en lugar de elegir. Es decir, prefiero entre una profesión u otra, pero no puedo elegir que mañana no me atropellen mientras camino a clases.

Sin embargo, para Rosset la libertad en sentido moral no es posible porque niega lo trágico o, simplemente, no lo acepta como parte de la realidad. Y ¿por qué la idea de la libertad moral o metafísica como la llama Rosset es contradictoria? Pues, si hay moral no encontramos la posibilidad de una elección libre, porque mis elecciones estarán determinadas por el sistema moral en el que me encuentre, me dicen cómo actuar de buena manera. Por el contrario si hay libertad no hay posibilidad de actuar de manera responsable, porque como hemos visto hay cosas de las que somos irresponsables. No es que Rosset niegue la libertad sino que niega la moral, o mejor, le es indiferente porque la moral no tiene la capacidad de reconocer lo trágico. Rosset entiende por moral lo siguiente: “lo que yo entiendo por moral designa esencialmente el pensamiento que sea desplegado en la época de la ilustración y que tiene como principales teóricos a Rousseau y Kant, pero que tienen numerosos herederos, así como ilustres precursores, como Platón”,¹⁵⁴ es decir, lo que Rosset entiende por moral son los sistemas que intentan negar lo trágico en pos de un bien mayor o intentan evitar lo trágico, no lo reconocen como parte de lo real. De aquí, que el materialismo de Rosset y de los atomistas sirva como la única fuente contra un idealismo

¹⁵³ *Ibíd.*, p. 49.

¹⁵⁴ Clément Rosset, *El demonio de la tautología*, Arena libros, Madrid, 2011, p. 68.

que pretenda encaminar de lo que hay que hacer en pos de un fin último, ya que el materialismo, bien entendido, tiene en cuenta que todo acaba de un momento a otro por mero azar.

Para Rosset la libertad sólo es posible en el plano de la acción, es decir, dentro del Estado de derecho, sin embargo, la libertad de la cual habla dice que podemos marcarnos fines para siempre encontrar lo mejor y, de esta manera, evitar todos los desastres, desilusiones y desdichas que podamos padecer. En pocas palabras somos libres para caminar en un desierto en donde no elegimos, sólo preferimos.

Lo irresponsable es aceptar que no tengo ninguna oportunidad de escapar de lo trágico, una vez que se ha revelado. Aceptar que no tengo ninguna responsabilidad ante las situaciones que desatan lo trágico y que una vez desatadas no tengo manera de escapar de ellas. Sin embargo, el hombre ante lo trágico ha encontrado una nueva responsabilidad, una nueva responsabilidad surgida ante la contemplación de la muerte, la soledad, la ruindad y lo irresponsable que es de estos fenómenos. Una responsabilidad que consiste en “la fuerza de responder sí cuando lo trágico le pregunta si acepta ser hombre, incluso si las condiciones son las más espantosas que se puedan imaginar”,¹⁵⁵ es decir, lo único que le queda al hombre una vez contemplado lo trágico es aceptar que lo trágico es *lo indispensable* para la vida, aquello que también da cuenta del valor de la vida. Es decir, al hombre no le queda más que *apostar* por la vida.

2.3. *Lo indispensable*

Ahora pasemos a describir el tercer carácter de lo trágico, lo indispensable. Una vez que descubrimos lo irreconciliable de la “caída trágica” y lo innecesario de ésta, podemos decir que éstas nos sorprenden. Es decir, lo sorprendente es lo irresponsable y lo irreconciliable a su vez lo indispensable para la vida, ya que, sin lo trágico, lo sorprendente por definición, nunca encontraríamos el goce, la alegría. Basta con recordar que uno asiste a la fiesta con la intención de que pase algo, algo que lo sorprenda.

“Lo trágico es, en primer lugar, aquello que nos permite vivir, lo que está más indisolublemente unido al cuerpo del hombre, es el instinto de vida por excelencia, puesto que por otra parte, sin lo trágico, no podríamos vivir: no *estimaríamos* que vale la pena

¹⁵⁵ Clément Rosset, *La filosofía trágica*, ed., cit., p. 56.

vivir, si la vía trágica nos estuviese vedada”.¹⁵⁶ Es decir, lo trágico es lo indispensable para vivir, para apreciar la vida, para estimar nuestra vida. Pero quizá se trata de algo sólo comprensible en sus relaciones contrastantes con el ritual y la fiesta.

Como establecí en el apartado de la fiesta, el trance que provoca la embriaguez nos regala un encuentro con lo trágico, los asistentes se encuentra con: “la aguda revelación, mucho más aguda que en los otros momentos de su existencia, de que son efímeros y mortales, de que sus padres están muertos, de que ellos mismos van envejecer, de que probablemente la amiga con la que en este momento danzan mañana perecerá en un accidente. Nuestra fiesta es la revelación sutil de lo trágico: es el velo de felicidad que se desgarrar... ¡y es por eso que estamos tan gozosos!”.¹⁵⁷ Sin embargo, hay una paradoja dentro de esto: nuestro goce y nuestro sufrimiento conectados para entregarnos la más sinceras carcajadas. La paradoja que nos enseña por qué lo trágico es lo *indispensable*.

Anteriormente establecí que la única consecuencia de la fiesta es un encuentro con lo trágico, encuentro que nos ha marcado. Ahora digo que esa marca no es gratuita, y es una marca de lo irreconciliable, irresponsable e indispensable, es decir, que nunca olvidaré porque es la marca que me permite vivir gracias a que me ha revelado lo risible de mi existencia, y es gracias a esta revelación que estoy tan alegre.

La más mínima de nuestras carcajadas sobreentiende: acepto y tomo lo trágico con sus tres características maestras: *lo irreconciliable, lo irresponsable, lo indispensable*. Es lo indispensable lo que en este instante me eleva al goce... Y nunca he sido tan grande, tan digno, tan confiado en mí mismo, tan feliz de vivir. Descubro mi finalidad, mi verdadera senda; mi risa misma es la prueba de victoria y mi fuerza sobre lo trágico, con lo que me he medido. Pues, finalmente, río, yo que estoy ante el espectro de lo absurdo, que me doy golpes con el automatismo, con la necesidad trágica. El hecho de que este absurdo antihumano me haga reír significa la afirmación de mi propia finalidad: soy capaz de reír, o de apreciar, en lo sublime, el espectáculo, convincente y definitivo del horror de lo absurdo, insuperable, lo sé; «en ello y para siempre». Soy por lo menos tan fuerte como el destino que me agobia y me entusiasma en el mismo momento: le hablo de igual a igual; ¡cuáles no serán mi goce, mi confianza en mi fuerza, en mi valor, en mi razón de ser!¹⁵⁸

La marca de lo trágico nos ha enseñado que somos felices aún en lo trágico, que paradójicamente lo trágico nos ha permitido ese goce, esa alegría; que permite al mismo tiempo aceptar lo trágico. La marca, no es gratuita porque se ha vuelto indispensable para

¹⁵⁶ *Ibíd.*, p. 59. (las cursivas son mías)

¹⁵⁷ *Ibíd.*, p. 72.

¹⁵⁸ *Ibíd.*, p. 73. (las cursivas son mías)

poder apreciar la vida, para estimarla; Rosset nos recuerda lo sorprendente de la existencia. Para comprender la noción de lo *sorprendente* acudiremos a un ejemplo musical.

En la *Filosofía trágica* Rosset acude al concepto de disonancia en la música para aclarar la idea de lo indispensable. Sobre esto nos dice lo siguiente: “la noción de «disonancia», que reemplaza [...] al de «sorpresa», responde a la tercera y esencial característica trágica: lo indispensable”.¹⁵⁹ Es decir, lo indispensable es lo sorprendente, como disonancia.

En el ejemplo Rosset construye el siguiente acorde: “Armonía + Disonancia = Revelación de la armonía perdida”.¹⁶⁰ Este acorde, según Rosset, representa la revelación trágica, ya que la disonancia “no solamente pone al acorde en valor, también es la *revelación* del acorde: el acorde es incognoscible sin disonancia, el acorde es incognoscible en tanto que mero acorde”.¹⁶¹ Es decir, la disonancia acentúa la presencia de la nota, lo cual nos pone en el primer nivel de lo trágico, el de lo irreconciliable e irresponsable pues permite notar una nota pérdida que, sin embargo, encuentra la perfección precisamente gracias a la disonancia porque:

La nota extraña a la armonía me hace degustar también el acorde disonante *en tanto que acorde disonante*. Todo el misterio trágico está encerrado en esta expresión banal del lenguaje musical —expresión empero tan extraordinaria, tan paradójica, si uno se toma el trabajo de reflexionar sobre ella —: el acorde disonante... *Disonancia* fundamental, porque la revelación de la irresponsabilidad ha hecho volar en pedazos la última chance de lo anti-trágico, la última posibilidad de justificación. *Acorde* fundamental porque en el momento mismo en que la responsabilidad y la justificación han muerto, en el momento que lo insuperable acaba de hacer tabla rasa a su alrededor, ha surgido un nuevo valor que eclipsa a todos los demás: el acuerdo entre el hombre y la disonancia, ¡el hombre enamorado de su propia disonancia!¹⁶²

Por lo cual ahora encontramos un acorde más profundo, el de lo indispensable. El cual, Rosset representa de la siguiente manera: “Armonía + Disonancia = Acorde trágico”.¹⁶³ En el primer acorde la disonancia nos permite reconocer la armonía pérdida y el segundo nos posibilita reconocer la perfección, la nota disonante me hace degustar todo el acorde, es decir, “una vez introducida la disonancia, Rosset piensa el paso de una armonía a otra,

¹⁵⁹ *Ibíd.*, p. 75.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 75.

¹⁶¹ *Ibíd.*, p. 75.

¹⁶² *Ibíd.*, p. 76. (Cursivas del autor).

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 76.

como el paso del dolor al placer, de la tristeza a la alegría, del pasado al presente. [...] No sólo es placentera, pues, la consonancia, sino también la disonancia en cuanto se constituye como acorde”.¹⁶⁴ Es decir, es gracias la nota disonante que reconocemos y disfrutamos el acorde. Y de la misma manera es gracias a lo trágico que reconocemos que las cosas son irremediables e irresponsables. El segundo acorde, el acorde trágico, es el reconocimiento de lo indispensable porque nos ha hecho reconocer la paradoja que hay entre el goce y lo trágico, y la estima de la vida.

Contestemos concretamente: ¿por qué lo trágico es lo indispensable? Porque sin lo trágico no podríamos estimar que la vida valga, que *mi vida* valga la pena ser vivida. Sin lo trágico no podríamos estimar la vida para responder con ese sí eterno que exigía Nietzsche. Expliquemos esto: la fiesta tiene como consecuencia la contemplación de lo trágico y esta contemplación se da gracias a que en el punto máximo de embriaguez encontramos ciertos hechos que arruinan nuestros goces, la contemplación de la soledad, la ruindad y el absurdo. Pero seguíamos gozosos, porque este descubrimiento nos hizo apreciar aún más a la chica con la que bailamos esta noche, porque de pronto recuerdo que sólo hoy está a mi lado, sólo este instante está a mi lado. La fiesta que rompe con el ritmo habitual del tiempo, que deshace las personalidades y que rompe con la significación, ha dejado una marca que regala la idea de lo gratuito, ya que no le interesa restituir nada de lo que ha destruido, es decir, no tiene un por qué y un para qué. Por lo que Rosset dice lo siguiente:

Mi pensamiento es que lo trágico es lo único en el hombre que resiste a la sospecha de lo gratuito, que nos despeja de una vez por todas la eventual pregunta: «¿Para qué?». Es la única realidad que no tolera el ojo inquisidor y crítico; es, podría decirse, su propio dios, es decir que se basta a sí mismo, que no solicita ni necesita ninguna respuesta aparte, diferente a su mero contenido trágico. Lo trágico es ajeno a todo cuestionamiento y a todo hastío, justamente porque es un escándalo cuya punta acerada no cesa de torturarnos, un escándalo permanente.¹⁶⁵

Es decir, lo trágico es aquello que resiste la pregunta de ¿para qué? Y en ello nos muestra la insignificancia. Ante esta insignificancia no cabe la pregunta del para qué, no hay lugar para un cuestionamiento ¿para qué la vida? Ya que se ha contemplado lo ridículo que es pensar la vida, como una promesa a futuro, o como un idilio de felicidad. Ahora el hombre de fiesta prefiere ver a la vida, como lo que simplemente hay, lo que simplemente

¹⁶⁴ Rafael del Hierro, *El saber trágico*, ed., cit., p. 94.

¹⁶⁵ Clément Rosset, *La filosofía trágica*, ed., cit., p. 80.

es, verla: con sus contradicciones y sus paradojas, con su dolor y su placer, con su tragedia y con su alegría. Y por lo tanto, “su pregunta es: ¿valgo la vida?”,¹⁶⁶ ¿yo tengo el valor de seguir viviendo?

Según Rosset, la consecuencia de la contemplación de lo trágico es la estima, *la estima de sí*. Para Rosset la pregunta de ¿para qué? revela un hastío ante la vida, no de la vida. Esto es: la vida y el hombre entran en una disputa en el momento que lo trágico sea revelado, ya que, hemos contemplado la soledad y el absurdo que no han negado el goce. Esta tensión entre el hombre y la vida arrojará una pregunta: ¿valgo la vida? Porque al mismo tiempo descubrimos una gratitud, al descubrir que nuestra existencia simplemente es, que mi nacimiento es un accidente entre otros.

¿Qué es aquello que revela el abismo entre el hombre y la vida? Lo trágico, porque establece una incompatibilidad embriagadora. Tal es la clave del misterio entre el hombre y su vida, porque *paga la prima al hombre* en esta incompatibilidad, porque es la vida la que aprisiona, puesto que el hombre es más grande: tensión trágica de todos los instantes, puesto el contenido es más grande que el que contiene...¹⁶⁷

Es decir, encontramos una tensión entre la vida y nuestra vida que lo trágico nos permite resolver de manera afirmativa a la pregunta que nos planteábamos anteriormente, responder: si vale la pena vivir mi vida. La pregunta misma, demuestra un hastío, ya que, es un desesperarse de sí mismo. El suicidio es el más claro ejemplo de esta actitud. La pregunta de ¿vale la pena la vida ser vivida? Encubre una declaración de hartazgo de sí mismo, una falta de estima.

¿Por qué lo trágico es lo indispensable? Porque es lo que nos permite encontrar la estima, *la estima de sí*, estima por nuestra vida. Ante esto el hombre ha encontrado un heroísmo, que le permite tener el valor de afrontar la vida: “Vemos que el hombre trágico se estima porque tiene la vida en un precio más bajo, y porque el suicida se subestima porque la estima a un precio muy alto [...] una relación necesaria entre lucidez trágica y dinamismo vital”.¹⁶⁸ Es decir, el hombre trágico encuentra ridícula la pregunta por la vida en general y, por el contrario, encuentra estima de sí para poder afrontar su vida, sin embargo, en esto podemos observar la siguiente paradoja: “el amor a la vida es la negación de la felicidad de la vida, pues lo contrario del amor a la vida (el suicidio), no es otra cosa

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 80.

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 82.

¹⁶⁸ *Ibíd.*, p. 83.

que la afirmación de la felicidad de la vida, afirmación anti trágica”,¹⁶⁹ paradoja que muestra que el amor a la vida es el amor a todo lo que ella acarrea y no la búsqueda o esperanza de la felicidad, la que Rosset entiende como un rechazo de aquello que es irreconciliable, lo trágico, incompatible con una idea de un futuro completamente acabado. Amor a la vida en tanto que simplemente es, y aún en los momentos irreconciliables podemos afirmarla, afirmar un *amor fati*: “ahora vemos con un poco más de claridad el misterio de lo trágico: decimos que la fuente de entusiasmo en la vida está en la *estima de sí*, de ese sí mismo que descubre que vale la vida; [...] y que hace que el hombre niegue y ridiculice la vida”.¹⁷⁰

Lo trágico es lo indispensable porque nos sorprende, porque gracias a la nota disonante no nos hastiamos de la vida. Y al mismo tiempo declaramos un *amor fati* porque somos conscientes de lo irreconciliable y lo irresponsable de nuestras desdichas, es decir, no merezco todos mis sufrimientos, tan sólo algunos, pero no los más hirientes, los más sorprendentes. Ahora nos estimamos porque entramos a un mundo sorprendente por definición, un mundo desordenado, un mundo que nos sorprenderá y nos entusiasmará. Lo trágico es lo sorprendente por definición porque nos muestra un mundo desordenado, es decir, un mundo azaroso. Pero, decir mundo azaroso es una contradicción, ya que la idea de mundo nos remite a la constitución de algo y, por su parte el azar es aquello que nos remite al caos, al desorden. Así que digamos lo siguiente: lo trágico nos ha mostrado el amor a la vida en la medida que nos ha enseñado que hay *azar*.

Al inicio de este trabajo mencioné que Rosset dice que no se puede hacer una interpretación de lo trágico, observación en la que difiero. Y no se puede interpretar porque ante lo trágico sería mejor guardar silencio como señala Rosset. Sin embargo, hay un concepto, una palabra que puede ayudarnos a comprender lo trágico y llevarlo del silencio a la palabra: el *azar*. Ahora pasemos a hablar del azar para precisar lo concepción de un mundo trágico, ya que: la fiesta y “las grandes dionisiacas, que celebran el mismo día y a la vez los juegos de la vida, la muerte y del azar”.¹⁷¹ Es decir, la fiesta y el ritual dionisiaco son la máxima expresión del azar en medida que todo está permitido, todo puede pasar. Hay que recordar que a la llegada de Dionisos a Tebas: Dionisos al llegar no es reconocido

¹⁶⁹ *Ídem*.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, p. 83-84. (cursivas son mías)

¹⁷¹ Clément Rosset, *Lógica de lo peor*, El cuenco de Plata, Buenos Aires, 2013, p. 252.

por el rey Penteo, su primo hijo de Ágave hermana de Sémele. Este para mostrar quien es y su poder, ínsita a las mujeres de Tebas a rendirle culto, inicia una bacanal. Penteo incitado por Dionisos se disfrazado de sacerdote y va a observar la bacanal, y siguiendo el consejo de Dionisos se esconde en la copa de un árbol. Pero en un instante es descubierto por las participantes de la bacanal entre las que se encuentra Ágave, su madre.¹⁷² Acto seguido las bacanales, entre ellas Ágave, descuartizan al rey. Ágave asesina a su propio hijo sin saberlo, he aquí el azar. O cómo olvidar la fiesta que significó la *dolce vita* que nos recuerda que todo significado se rompe y todo lugar se pierde cuando en una de las escenas, una familia aristocrática dueña de una castillo se pone a vagar por el mismo y a jugar entre la obscuridad no importando su posición social o su edad, podemos observar gente de edad avanzada. Lo que me interesa resaltar de esta escena en particular es que todos los encuentros entre los integrantes son fortuitos, azarosos. Por lo que, ahora para comprender lo que la fiesta y el ritual permiten, y lo que la tragedia recuerda, Edipo es inocente en medida que es una víctima del azar, así que nos toca hablar del azar.

3. EL AZAR

*El ciego azar dominaría entre los materialistas. Se trata de una manera completamente filosófica de expresarse; causalidad sin fin, la *avayrḗ* [necesidad] sin intenciones finales.*

F. Nietzsche. *Los filósofos pre-platónicos*.

Par finalizar la interpretación de lo trágico hablaremos del azar. El azar es el concepto, anti-concepto como lo llama Rosset, que nos permite seguir hablando de una filosofía trágica o de una lógica de lo peor, ya que, ante lo trágico un hombre que se ha anclado a un tiempo trágico y guarda silencio, pero en este trabajo lo queremos traer a la palabra porque:

Lo que se expresa en la tragedia, desde los griegos hasta hoy, no sólo está en relación con el azar, como se ha dicho al comienzo: se trata siempre del azar en persona, que aparece, cierto es, en papeles infinitamente variados, es decir, bajo formas y niveles diferentes. Pérdida, perdición, no-ser, desnaturalización, estado de muerte, son variaciones de un mismo tema que se llama indiferentemente *azar o trágico*, y designa el carácter impensable – en última instancia – de lo *que existe*, cualesquiera sean su estructura y su organización. Lo trágico es lo que no se piensa (“no hay leyes en lo trágico”), pero también aquello a partir de lo cual todos los pensamientos son –a cierto nivel –revocados.¹⁷³

¹⁷² Véase: Jean-Pierre Vernant, *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*, Anagrama, Barcelona, 2001, pp. 166-170.

¹⁷³ Clément Rosset, *Lógica de lo peor*, ed., cit., p. 150-151. (las cursivas son mías)

En otras palabras, el azar es el concepto que nos permite ver el carácter irresponsable, irreconciliable e indispensable de lo trágico. Por el azar también podemos ver lo que ocurre en una fiesta, las irrupciones inesperadas, lo sorprendente, lo insignificante. Por lo tanto el azar es el concepto que nos permite seguir hablando de lo trágico.

El azar nos permite hablar de lo trágico aunque, paradójicamente el azar sea siempre, también lo silencioso, donde no penetra el *logos*: “el azar «silencioso» significa ausencia original de referentes y no puede definirse a partir de referentes como series de acontecimientos o la idea de necesidad”.¹⁷⁴ El azar es, en nuestro contexto, aquello que carece de referencia, que no puede ser explicado, un azar originario. De aquí que no pueda haber situaciones trágicas, ya que, todo se origina por azar, es decir, la muerte descrita anteriormente es mero azar. Sin embargo, en la historia de la filosofía encontramos diferentes ideas de azar, por lo cual, Rosset hace la siguiente distinción.

La historia de la filosofía occidental, según Rosset, ha dejado en un lugar secundario la noción de azar y cuando la toma en cuenta siempre es para negarlo, por lo cual debemos definir azar, es decir, la pregunta que me planteo es: ¿Qué es el azar?

Según Rosset, encontramos tres niveles de azar: el nivel originario o trágico el cual nos dice que todo lo que hay es por azar. El segundo nivel que encontramos es el azar cómo cierto número de órdenes constituidos, es decir, una cadena causal que empieza por azar. Y el tercer nivel lo entendemos como la alteración de un orden constituido, es decir, lo que altera una cadena causal y no tiene explicación, aquello de lo cual ignoramos sus causas. Sin embargo, los dos últimos niveles de azar piden un principio para ser posible, es decir, parten de una cierta idea de orden que es contrario al azar trágico u originario. Por lo cual es necesario intentar definir este azar a partir de las cuatro nociones que encontramos en la historia de la filosofía.

a) La primera noción de azar que encontramos es la noción de suerte: “aquí el «azar» significa que se atribuye a una *x* –llamada fortuna –la responsabilidad de una serie causal favorable o adversa para el hombre (o los hombres en general)”.¹⁷⁵ El ejemplo más claro de esto lo desarrolla Aristóteles en la *Física*¹⁷⁶, cuando nos habla del encuentro de un acreedor

¹⁷⁴ *Ibíd.*, p. 102.

¹⁷⁵ *Ibíd.*, p. 104.

¹⁷⁶ Véase: Aristóteles, *Física*, Libro II 197a y 197b, ed., cit.

con un deudor. En el ejemplo Aristóteles nos dice que una persona va a la plaza y en esta se encuentra con una persona que le debe dinero. No obstante, esta “fortuna” está subsumida al hecho de que el acreedor necesita ir a la plaza por alguna causa. Por lo que la suerte se limita a la actividad humana, sin embargo, en esto podemos observar una responsabilidad, tener que ir a la plaza, dentro de la serie causal por lo cual es contrario al azar trágico.

b) La segunda noción es la de “encuentro”, noción que: “designa el punto de intersección entre dos o más series causales; lo fortuito se ha desplazado del conjunto de un encadenamiento al carácter imprevisible del encuentro, en ciertos puntos ciertos encadenamientos”.¹⁷⁷ Es decir, dos series que en cierto punto y en cierto espacio se encuentran.

c) Tercera, la noción de contingencia: “en lengua filosófica, noción abstracta de no-necesidad”,¹⁷⁸ en este caso designa la noción de imprevisibilidad vinculada a los encuentros, es decir, si no todo es previsible se debe a que todo es necesario por lo cual la no-necesidad es posible gracias a la contingencia.

d) Cuarta, noción etimológica de azar: “antes de designar cierto juego de dados (otra etimología pretende derivar azar del árabe *al sar*, el dado) «azar» designa, así un nombre de [un] castillo, luego el nombre de cierto juego de dados practicado primero en dicho castillo”.¹⁷⁹ Aquí Rosset recurre a la palabra de origen árabe para designar un juego de dados, palabra que más tarde designará todos los juegos que conocemos como juegos de azar y “más tarde, azar designará, de manera más general la idea de riesgo, de peligro, de situación que se escapa a la posibilidad de controlar”.¹⁸⁰ La palabra azar, en este contexto, designa todo aquello que se escapa de nuestro control y de cualquier orden, como en los juegos de azar; principalmente los dados, ya que, cualquier otro juego de azar tiene una probabilidad de control –un buen jugador de cartas siempre contará los naipes para poder ganar –pero hay azar como en cualquier juego. Sin embargo el juego de dados es un ejemplo más claro, ya que el jugador sólo tiene la posibilidad de soltarlos, de hacer una *apuesta*. Esto es: “los hombres que descubrieron en «Azar» el juego que llevaría, durante un tiempo, tal nombre, se impresionaron precisamente por el hecho de que dicho juego

¹⁷⁷ Clément Rosset, *Lógica de lo peor*, ed., cit., p. 105-106.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 107.

¹⁷⁹ *Ídem*.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 108.

significaba –¿por primera vez? –una exclusión absoluta de cualquier idea distinta al azar del propio juego, que implicaba así la interdicción de todo recurso exterior, llámese suerte, destino, providencia o fatalidad”.¹⁸¹ Es decir, la falta total de cualquier referencia o principio, más allá de lo que implica el juego mismo. De esta manera lo que designa el azar trágico es la condena a su propia fatalidad (su *factum*) de todo, es decir, la necesidad y el azar de todo, nada es necesario antes de ocurrir, es azaroso, sin embargo una vez que ocurrido es necesario, no lo podemos modificar.

El azar nacido de la palabra árabe es nuestro concepto trágico por su falta de referencia, porque en realidad no expresaría nada, Rosset lo llama anti-concepto porque al no tener referencia y no pedir principios, es el concepto que permite una crítica a la metafísica. Por su parte a los otros conceptos de azar les hace falta una Naturaleza, algo a qué referir el encuentro de series causales al que quedan apegados según nuestras definiciones, por lo cual ahora podemos distinguir sólo dos niveles de azar:

1) El nivel de azar de acontecimiento o azar constituido: “Supone la existencia de una naturaleza que le sirve de punto de apoyo. Es el conjunto de excepciones azarosas que invalidan y confirman el conjunto de las reglas de la naturaleza “. ¹⁸² En este nivel el azar queda subsumido a un principio formal o a las leyes de la naturaleza. Los acontecimientos que aparentemente ocurren por azar se les dan un lugar dentro de una cadena causal para que la regla o ley natural no se pierda ni encuentre excepción.

2) Por su parte el segundo nivel es el azar original o azar constituyente: “que ignora y si llega el caso recusa, la idea de naturaleza. Original en cuanto no supone una idea de naturaleza alguna en el origen productor de todo lo que podrá ser reconocido bajo el nombre de naturaleza”.¹⁸³ En este nivel el azar es aquello que no pide principio que, sin embargo, puede explicar las creaciones del hombre y de aquello que conocemos como naturales. El azar designa los principios de excepción sin llenarlos de contenido, es decir, lo que pasa por azar es lo sorprendente pero el azar no hace más que decirnos que no era necesario y sin embargo ocurrió, sin un para qué.

En el azar originario encontramos dos características: la anterioridad a la idea de naturaleza y un imperialismo terrorista, terrorífico (en el capítulo que corresponde a la idea

¹⁸¹ *Ibíd.*, p. 109.

¹⁸² *Ibíd.*, p. 116.

¹⁸³ *Ibíd.*, p. 117.

del azar como un imperio terrorífico explico qué entiende Rosset por terror dentro de su propuesta filosófica), ya que todo hecho que se nos presente estará atrapado por el azar ya sea favorable o desfavorable. Antes de aclarar la idea terrorífica del azar quiero aclarar a qué idea de naturaleza oponemos el azar. Esto porque me permite aclarar el por qué el azar es un anti-concepto, o mejor un anti-principio. Y también porque una crítica a la idea de naturaleza es un elemento de necesario para la filosofía que quiere poner en primer lugar la idea a un mundo material.

3.1. *La idea de naturaleza*

La idea de naturaleza que critica Rosset¹⁸⁴ la podemos encontrar, principalmente, en tres etapas a lo largo de la historia de la filosofía: la idea griega de naturaleza (*physis*); la renacentista, visión estudiada por Copérnico, la cual empieza a ser antitética respecto de la griega, es decir, “el mundo estudiado por la física, sea en un organismo y en la afirmación de que está desprovisto de inteligencia como de vida”;¹⁸⁵ y la última etapa comienza en la época moderna, principalmente bajo las nociones de progreso y la búsqueda de leyes inmutables, esta etapa se caracteriza porque las ideas de progreso y evolución se aplican al estudio de la naturaleza. A pesar de las diferencias que podamos encontrar, la idea de naturaleza se centra en la petición de principios para poder encontrar orden a partir de leyes, leyes que podemos conocer. Es decir, un dominio ontológico independiente de la actividad humana y de la materia (Rosset entiende por materia lo que llega por azar, lo que simplemente hay). En palabras del propio Rosset, la naturaleza es aquello que: “describe la realidad como infra racional y a la vez trascendiendo toda interpretación, es decir, ajena por definición a todas las ideas que hayan podido tomarla como pretexto (vida, finalidad, orden, necesidad armonía, ley)”.¹⁸⁶ Es decir, una realidad que tiene principios fuera de la razón y la tarea de ésta es la de descubrirlos.

Pero ¿por qué tenemos que realizar una crítica a la naturaleza para comprender el azar? ¿Qué es lo que niega una idea de naturaleza? ¿Cuál es la función de la naturaleza? Según

¹⁸⁴ Aquí tomo en cuenta las palabras de Filipe Descola cuando dice: “es indudable que para muchos pueblos la naturaleza no existe como dominio ontológico autónomo” (Filipe Descola, *Más allá de naturaleza y cultura*, ed., cit., p. 87), es decir, que hay una idea de naturaleza según el pueblo por lo que la siguiente critica a la idea de naturaleza es a la idea *naturalista*, la idea científica del término.

¹⁸⁵ R. G. Collingwood, *Idea de naturaleza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, p.16.

¹⁸⁶ Clément Rosset, *La anti-naturaleza*, Madrid, Taurus, 1974, p. 9.

Rosset, la idea de naturaleza niega lo trágico y el azar, por ello se hace necesaria la crítica, ya que, al negar estas nociones, lo que niega es un mundo enteramente fáctico, un mundo que no acepta interpretaciones, que se revela por lo trágico por lo cual el mundo es un artificio: “la idea de un «mundo como artificio», que remite esencialmente al éxtasis frente a lo fáctico, frente a la de un «mundo como naturaleza» que remite a una petición previa de principio”.¹⁸⁷ Por esta razón es necesario hacer una crítica a la idea de naturaleza y definir qué es un mundo como artificio. Comencemos con la crítica a la idea de naturaleza distinguiendo los tres reinos que, según Rosset, encontramos: el reino de la naturaleza, el reino del artificio y el reino del azar.

Podemos entender el reino de la naturaleza como el conjunto de actuaciones que trascienden lo material (el azar), pero también la voluntad humana (lo artificial), es decir, un principio, un orden que ocurre independiente de la actividad humana:

La naturaleza es, pues, lo que existe independientemente de la actividad humana, pero tampoco se confunde con la «materia». La materia es el azar: un modo de existencia no sólo independiente de las producciones humanas sino también indiferente a cualquier principio y a cualquier ley. Desde que un orden se manifiesta (aunque sea de carácter puramente físico, es decir, no afectando directamente a las criaturas vivas), es considerado natural.¹⁸⁸

Sin embargo, en esta idea de naturaleza podemos observar un carácter cargadamente objetivista, pues es la instancia en el que el hombre no interviene pero puede modificar, es decir, ejercer una acción sobre ella y puede conocer las leyes que le dan orden, lo que conlleva una suerte de antropocentrismo velado. Y porque considera que lo que hace por naturaleza es lo que decide en, cualquier caso, la diferencia entre el artificio y lo natural. Es decir, nos permite pensar el artificio como una prolongación de la naturaleza, lo que constituye una perspectiva naturalista.

Desde la perspectiva naturalista: “el artificio designa cualquier producción cuya realización trascienda (y transgreda) los efectos de una naturaleza: lo cual ocurre por la hipótesis por la que sólo el hombre (y su homólogo Dios) dispone de tal poder que el artificio no designan sino las producciones humanas”.¹⁸⁹ Es decir, el artificio es aquello que se opone a la naturaleza, suponiendo que encontremos una naturaleza a la cual oponer, sin

¹⁸⁷ *Ibid.*, p.10.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 15.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 55.

embargo, no hay tal naturaleza. Lo que se rige conforme a naturaleza necesita de leyes y principios no es más que una ilusión, ya que si encontramos algo en lo que pueda haber una ley vemos que esto no es más que una regularidad, una costumbre, un hábito. Claro ejemplo de esto es que toda ley es franqueable como lo demuestran las últimas investigaciones en física, donde los principios de la física newtoniana pierden sentido a un nivel macro cósmico o a un nivel cuántico. Es decir, la “regularidad física y regularidad social conocen en realidad la misma suerte, y la felicidad social es frágil como lo es toda felicidad física: toda ley, natural o instituida, no dura sino un tiempo (aunque sea de apariencia interminable) y no vale sino «generalmente»”.¹⁹⁰ No es que se nieguen las leyes sino que se les recuerda que solo tienen alcance dentro de cierto ámbito, cierta región y cierto tiempo. Sin embargo, “en cualquier caso, la generalidad es aquello que, ya sea el azar «artificial» (costumbres, hábitos, leyes humanas), o azar «natural» (posibilidades e imposibilidades de las combinaciones atómicas) han instituido”.¹⁹¹

Según Rosset, la primera utilidad o función de la idea de naturaleza es la desplazar el azar, esto es: “la idea fundamental del naturalismo es un desplazamiento del papel del azar en la génesis de las existencias: la afirmación de que nada se puede producir sin alguna razón y que, en consecuencia, las existencias, independientes de las causas introducidas por el azar o el artificio de los hombres, resultan de otro orden de causas, que es el orden de las causas naturales”.¹⁹² Es decir, la principal tarea del concepto de naturaleza es la de excluir el azar del mundo, y por esto que Rosset piensa que la primera función de la naturaleza es ideológica, función que describe de la siguiente manera: “la ideología naturalista, que es, en primer lugar, la doctrina según la cual ciertos seres deben la realización de sus existencias a un principio ajeno al azar (materia) así como a efectos de la voluntad humana (artificio)”.¹⁹³ La principal función ideológica de la naturaleza es la de negar el azar por medio de una función moral, ciertos principios que nos lleven a lo mejor, como por ejemplo la idea de progreso. De aquí que los hechos trágicos o azarosos tengan una explicación a partir de la culpabilidad, la cual podemos ejemplificar a partir de la idea de pecado original en el cristianismo. Es decir, hay una búsqueda de un paraíso perdido que debe encontrarse.

¹⁹⁰ *Ibíd.*, p. 64.

¹⁹¹ Clément Rosset, *Lógica de lo peor*, ed., cit., p. 152.

¹⁹² Clément Rosset, *La anti-naturaleza*, ed., cit., p. 24.

¹⁹³ *Ibíd.*, p. 24.

La idea de naturaleza tiene en el fondo algo del carácter religioso, es decir, la idea de naturaleza, en el fondo, debe estar sustentada por un aparato supra-natural: Dios, lo divino, lo sagrado en el sentido que le atribuye Durkheim, lo interdicto para el hombre. Ejemplo de esto es que en la época de la ilustración se pensaba que la naturaleza podía remplazar a todas las formas de religión, que todas las cuestiones podían ser resueltas por causas naturales. Esto porque:

una interpretación religiosa del mundo sólo es posible si hay un mundo que interpretar, es decir, si lo que existe debe su existencia a *principios* y su duración a *fuerzas* que, actuando en la existencia, le permita sobrevivir. La idea de naturaleza satisface esta doble condición, al ser a la vez el principio del que resultan los seres («razón de las cosas») y la fuente de la que extraen la energía para subsistir y desarrollarse («fuerza natural»)¹⁹⁴.

Por lo cual la idea de naturaleza puede servir de base para una teología. Lo que afirmo es lo siguiente: la idea de naturaleza es una idea metafísica dado que, su “reino” natural, como la llama Rosset, es independiente, deja de lado el azar. Es decir, la idea de naturaleza es un principio para otorgar orden y sentido al mundo a partir de principios que posibilitan ese orden, causal o teleológico y que al mismo tiempo posibilitan su conocimiento. Por lo que la idea de naturaleza es contraria al azar.

Como dije líneas arriba, desde la perspectiva naturalista el artificio es visto como una prolongación de la naturaleza. Sin embargo, la visión que nos proponemos defender aquí es la del “artificialismo”:

Se le reconoce al término artificialismo —es no reconocer ninguna naturaleza y juzgar que los caracteres fundamentales de las producciones no humanas son las mismas que de las producciones humanas, habida cuenta de su igual participación en el azar: negar a toda existencia un carácter natural, es decir, la participación en cualquier sistema de principios denominado naturaleza, cuyas virtudes radican en el conjunto de productos ajenos al artificio y al azar. El artificialismo [...] designa pues, esencialmente una negación de la naturaleza y una afirmación del azar.¹⁹⁵

Esto es, desde la perspectiva del pensamiento trágico el artificio es todo lo que se da y su aparición es gracias al azar, toda existencia se explica a partir del azar. El azar del cual hablamos aquí es anterior a cualquier cadena causal, es material. Definimos al azar como lo material, es decir como el “reino” independiente de cualquier principio o ley, ya que desde la perspectiva trágica todo lo que hay es azar. Todo lo que vemos organizado es de

¹⁹⁴ *Ibíd.*, p. 36.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, p. 59.

composición azarosa, “efecto material, como el de la piedra (cuya «caída» no significa aquí obediencia a una ley de pesantez, implicado en la gravitación universal o relatividad generalizada, sino solamente una absoluta, disponibilidad aún no afectada por la red de relaciones, es decir, azar.”¹⁹⁶ Entendemos azar como materialidad porque:

Toda existencia es fruto del azar de combinaciones y de un resultado que selecciona ciertas combinaciones, dotándolas de una relativa estabilidad, de una facultad de durar algún tiempo merced de una amplitud para la repetición, sin la cual ninguna existencia es concebible. Existir, para un fenómeno físico o biológico, es inscribirse en un proceso repetible.¹⁹⁷

La materia es aquello que simplemente existe, que se encuentra en este tiempo y en este espacio precisamente sólo por azar. Por su parte, el “azar es precisamente el nombre que designa la aptitud de la materia para organizarse espontáneamente: la materia inerte recibe del azar lo que llamamos vida”.¹⁹⁸

Una vez definidos los tres “reinos”; el de la naturaleza (principio metafísico), el del artificio (actividad humana que no es prolongación de nada, puesto que no hay nada que prolongar, sino que es azarosa) y el material (el azar), podemos establecer por qué la visión artificialista es una visión que nos ayuda a entender lo trágico porque nos dice:

Eso *basta* para ser mundo –ni necesidad de naturaleza para hacer mundo, ni hay necesidad de que el mundo sea representable para que exista. Mejor aún, es este mundo precisamente, el de la no-naturaleza y el de la no-representación, el mundo real, el mundo representado es un fantasma: siendo lo real aquello que no se da al pensamiento y aquello que se expresa precisamente como real en esa huida permanente de las pretensiones de representación y de interpretación. Existe indudablemente un mundo: el mundo desnaturalizado, es decir, el mundo que por definición no se piensa¹⁹⁹

Un mundo artificialista es un mundo azaroso y completo, que ha borrado todo rastro metafísico para entregarnos la visión de un mundo tal y como es. El artificialismo sólo señala que toda creación humana y material es producto del azar, nos muestra un mundo trágico, de aquí que no sean posibles las situaciones trágicas, ya que, toda organización tiene una excepción, y está sometido al azar y los hechos como el de mi ejemplo sólo nos muestran la máxima expresión de éste. A partir de aquí “se trata de describir un mundo sin naturaleza; para hacerlo, el término «artificial» parece cómodo y presente sobre sus cuasi

¹⁹⁶ *Ibíd.*, p. 16.

¹⁹⁷ *Ibíd.*, p. 63.

¹⁹⁸ Clément Rosset, *Lógica de lo peor*, ed., cit., p. 120.

¹⁹⁹ Clément Rosset, *La anti-naturaleza*, ed., cit., p. 79. (cursivas del autor).

homónimos que son azar y facticidad; la ventaja de anunciar una de las implicaciones mayores del pensamiento artificialista: la revalorización y la disculpabilización de la práctica específicamente humana del artificio”.²⁰⁰ Es decir, el artificio determina la existencia humana, revelada al hombre en su facticidad como accidentalidad y azar originario, mundo negado por la idea de la naturaleza.

3.2. *El imperio terrorífico del azar: lo fáctico*

Ahora pasemos a describir nuestro mundo enteramente fáctico, es decir, nuestro mundo azaroso, trágico. El mundo azaroso es inminentemente fáctico, ya que no hay posibilidad de alguna otra referencia, y al mismo tiempo, no hay nada necesario pero todo ocurre necesariamente. Es decir, todo lo que ocurre es por azar, pero una vez que sucedió es irremediable, es necesario.

Antes de comenzar nuestra crítica a la idea de naturaleza, decía que era necesaria porque una de las características del azar era la de negar la idea de la naturaleza, como he hecho ver, de aquí que Rosset escriba una “anti-naturaleza”. Sin embargo, dejé de lado la otra característica, la cual enunciábamos como el carácter terrorífico de lo trágico, o la necesidad de instituir una “lógica de lo peor” pasemos a describir esta característica. ¿Por qué el azar tiene un carácter terrorífico, causante de terror? Antes de enunciar el porqué del terror, digamos qué entendemos por terror: lo que entiendo por terror es el silencio ante la contemplación de lo trágico, es decir, el terror al dar cuenta de que hay azar, terrorífico en cuanto se piensa que en la totalidad de los hechos hay azar.

La respuesta la he anunciado antes porque si decimos que hay azar entonces, todo es presa de él. Porque es un mundo enteramente material, ya que “el pensamiento del azar es, en primer lugar, pensamiento materialista; incluso es la única forma de materialismo absoluto, pues el materialismo del azar es el único que prescinde de todo presupuesto de orden no materialista (como las ideas de la ley, determinismo de la naturaleza)”.²⁰¹ Por lo que el pensamiento del azar sólo se preocupa por la materia, dejando de lado cualquier idea de ley, ya sea mecánica o teleológica. Pero al afirmar esto, el pensamiento del azar ha llevado a los objetos a una extrañeza para el hombre, dado que, al poner en relieve su

²⁰⁰ *Ibíd.*, p. 62.

²⁰¹ Clément Rosset, *Lógica de lo peor*, ed., cit., p. 120.

calidad azarosa, también nos ha hecho descubrir cierta insignificancia, es decir, “concebir el mundo como artificio, y solamente como tal, implica una cierta aprehensión de la insignificancia: el mundo desnaturalizado, que no es ni insensato, ni absurdo, es ciertamente insignificante”,²⁰² esto debido a la pérdida de la cadena de significaciones, como veremos en el siguiente capítulo.

Una vez observada la insignificancia “el pensamiento terrorista declara: hay azar, luego no hay naturaleza (ni humana ni de ninguna otra suerte de cosa). Y de modo aún más general: hay azar, luego no hay ser –lo que existe es *nada*”.²⁰³ El terror del azar es el resultado de observar que no hay nada, o mejor, que todo es insignificante, y nos ha volcado a ver que todo se pierde en su propio *factum*, es decir, en su propia muerte. Donde todo lo que ocurre, ocurre ocasionalmente: “la ocasión es la tesitura de todo lo que existe: es ella quien produce las sensaciones singulares, juegos de encuentros, localmente y temporales imprevisibles, entre un sujeto móvil y un objeto dotados de las mismas características cambiantes”,²⁰⁴ es decir, no hay lugar para la previsión, ya que todo es ocasional. Sin embargo como hombre tenemos la ocasión de realizar una *apuesta*.

Y al mismo tiempo esta visión terrorífica nos ha volcado a la visión de un mundo en su facticidad en el cual no hay lugar para la angustia. Dado que la angustia se origina por la falta de una naturaleza, es decir, sólo en un mundo incompleto donde se carece de una finalidad, el mundo se ve como angustiante, ya que se desea encontrar la finalidad que no hay. Porque quiere encontrar una naturaleza que no hay y si la encuentra es una naturaleza incompleta dado que “toda angustia, como lo puede confirmar el psicoanálisis, está ligada al sentimiento de la pérdida de un objeto, sentimiento que supone que tal o cual objeto sea dado previamente –si la madre no ha sido dada, el niño jamás temerá perderla”.²⁰⁵ Pero nuestro mundo es completo porque no hay nada que perder y nunca ha perdido nada, nunca ha tenido nada que perder. El concepto de la angustia está ligado principalmente a la nada, a una nada que me angustia porque es lo que da completud a las cosas pero pidiendo una volcadura al futuro.

²⁰² Clément Rosset, *La anti-naturaleza*, ed., cit., p. 79.

²⁰³ Clément Rosset, *Lógica de lo peor*, ed., cit., p. 122-123. (cursivas del autor).

²⁰⁴ *Ibíd.*, p. 124.

²⁰⁵ Clément Rosset, *La anti-naturaleza*, ed., cit., p.75

Sin embargo, dentro de un mundo azaroso no hay angustia porque un mundo trágico es un mundo en estado de muerte “*estado de muerte*: con el que designamos una intuición de la muerte considerada no como acontecimiento que pueda llegar en cualquier momento en el trascurso de las cosas y de los seres, sino como estado «*natural*» de lo que existe”.²⁰⁶ Esto es: si no hay naturaleza no hay una contraposición entre vida y muerte, ya que como diría Nietzsche en el aforismo 109 de la *Gaya ciencia*: “cuidado con decir que la muerte es la antítesis de la vida. Lo vivo es tan sólo una variedad de lo muerto y una modalidad muy rara”.²⁰⁷ Ya que lo que existe, nuestro mundo, está completo, es decir, “para afirmar el azar, *lo que existe*, es de una sola pieza, existe en una misma y sola «calidad», al extraer del azar una misma posibilidad: ninguna diferencia cualitativa entre un montón de arena, un «ser vivo», un ordenador electrónico”.²⁰⁸ Es decir, todo pertenece a la muerte, la cuestión aquí es que le llamemos a nuestra participación en *lo que existe* vida, ya que tiene que ser vida con respecto de algo. “No obstante lo que el hombre llama «vida» no designa más que la aptitud de la voluntad para la repetición mecánica, para una renovación, [...] y la aptitud del hombre para asumir, bajo el modo ilusorio, la responsabilidad de una voluntad en apariencia actuada, pero en realidad sufrida”.²⁰⁹

Lo que nosotros llamamos vida no es más que una variedad de *lo que existe o lo real*, que Rosset en ocasiones llama: “estado de muerte”, porque estamos dentro de ello y al mismo tiempo reconocemos la no necesidad de un acontecimiento como el nacimiento. Un ejemplo para comprender esto es la teoría de Schopenhauer. Schopenhauer piensa que todo participa de la voluntad y la única diferencia es el grado de objetivación de la voluntad en cada una de las cosas. La única particularidad del hombre es poder dar cuenta de esto gracias al principio de razón que nos da una representación del mundo. De aquí que cuando muere, nos diría Schopenhauer, sólo pasa a formar parte, una vez más, de esa voluntad primordial.

Rosset explica la vida sólo como una variedad de “lo que existe” pero a partir de la idea de pérdida y perdición: “la pérdida es un *acontecimiento* que corresponde a una concepción de acontecimiento del azar; la perdición es un *estado* que corresponde a la

²⁰⁶ Clément Rosset, *Lógica de lo peor*, ed., cit., p. 136.

²⁰⁷ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, Fontamara, México, 2010, p. 169.

²⁰⁸ Clément Rosset, *Lógica de lo peor*, ed., cit., p. 140.

²⁰⁹ *Ibíd.*, p. 143.

concepción de un azar original y constituyente. En otras palabras: la perdición es a la pérdida lo que el *azar* es a *casus*. La perdición es un cuestionamiento del ser en general, la pérdida un accidente en el curso del ser”.²¹⁰ Es decir, la pérdida se da en el caso de que exista algo que perder, una naturaleza de la que ya no formaríamos parte, o de alguna participación fuera del “estado de muerte”. Por su parte, la perdición el estado (o estatus) del que ya participamos como un estado que carece de referentes, como ya había dicho. La perdición es el aceptar el “estado de muerte” como nuestro estado. También podemos decir que estamos perdidos por la participación en el azar constituyente, es decir, si todo es dado por azar, la vida es una variedad del estado de muerte, lo real. Como ya decíamos citando a Nietzsche.

La muerte es tema de reflexión para la filosofía como lo vimos cuando anunciábamos la angustia, causada, según Rosset, por la falta de una naturaleza y, al mismo tiempo por ver a la muerte como acontecimiento. Rosset enuncia el problema del siguiente modo “en la pesadilla filosófica, la que aparece como termino ineluctable a toda «vida» no es la muerte, sino la vida misma, que pierde su carácter vivo, y que revela así su pertenencia original a la muerte: inerte, azarosa, ajeno a toda naturaleza, parece entonces el conjunto de lo que existe, incluyendo sobre todo las «fuerzas» que parecen actuar en él”.²¹¹ Por lo que, la diferencia entre la muerte de pérdida y muerte de perdición es: en el primer caso la muerte parece oponerse a una serie de cosas ya constituidas como vida humana, una organización en la cual es posible denunciar esa pérdida. En el segundo caso, la muerte se extiende a todos los seres, no porque estén destinados a morir sino porque ya participan del estado de muerte. Rosset lo enuncia de la siguiente manera: “la muerte se extienden a todos los seres, no en cuanto que están destinados a dejar de ser, sino simplemente en cuanto que son (o más bien, que no logran «ser»). A este nivel puede decirse que todo es trágico, puesto que todo participa igualmente del estado de muerte”.²¹² Es decir, el mundo es trágico por la igual participación de la totalidad de los seres en el estado de muerte, es decir, dentro del azar, como habíamos visto en el apartado de la crítica a la idea de naturaleza. Por esta razón “diremos entonces que la muerte no sólo es un término angustiante que destina toda la perspectiva humana a la fragilidad y lo efímero, sino que es, en principio, el *estado mismo*

²¹⁰ *Ibíd.*, p. 145. (Cursivas del autor)

²¹¹ *Ibíd.*, p. 146.

²¹² *Ibíd.*, p. 147.

de lo que conoce, piensa y vive. Más trágico que la muerte de acontecimiento, ya que azarosa en su sentido más profundo, aparece finalmente la vida: aquella no es más que una pérdida, ésta significa perdición”.²¹³

Para finalizar el capítulo regresemos a nuestra fiesta puesto que: “lo que ocurre, lo que existe, está dotado de todos los atributos de la fiesta: irrupciones inesperadas, excepciones que no sobrevienen más que una vez y que sólo una vez pueden ser captadas; ocasiones que sólo existen en un tiempo, en un lugar, para una persona, y cuyo sabor único, no identificable, dota a cada instante de los atributos de la fiesta, juego y júbilo”.²¹⁴ Decimos, pues que *lo que existe* es un mundo artificial, es decir, un mundo azaroso, fáctico. Ya que, “resulta muy curioso que la palabra latina *factum* haya generado el doble sentido de *lo que existe* (el hecho real por oposición a la ilusión y la sueño) y de lo que es fabricado (el artificio por oposición a la naturaleza); dualidad etimológica de la que se podría inferir razonablemente que la realidad se confunde con el artificio y que la naturaleza sólo representa el sueño”,²¹⁵ es decir, el estado de muerte, lo que existe es lo fáctico, todo encerrado en su facticidad,²¹⁶ ya que es lo completamente acabado, lo único y lo insignificante como veremos a continuación.

Es pues, lo trágico una vía para el encuentro con *lo que existe* que es como lo nombra Rosset, *lo real*. Ahora pasaremos a ver qué es lo real.

²¹³ *Ibíd.*, p. 147.

²¹⁴ *Ibíd.*, p. 159.

²¹⁵ Clément Rosset, *La anti-naturaleza*, ed., cit., p. 314.

²¹⁶ Heidegger define la facticidad de la siguiente manera: “*facticidad* es el nombre que le damos al carácter de ser nuestro *existir* propio [...] estar aquí *por lo que toca a su ser*.” (Martín Heidegger, *Hermenéutica de la facticidad*, ed., cit., p25).

III. LO REAL

Se puede afirmar que el hecho de dar la razón a lo real constituye el problema específico de la filosofía: en el sentido que es su tarea, pero también de que, como tal, nunca podrá enfrentarse a él en absoluto. Quizá porque semejante reconocimiento suponga una virtud que el genio filosófico no puede, por sí mismo, ni producir ni remplazar.

Clément Rosset. *Lo real. Tratado de la idiotez.*

En el presente capítulo me ocuparé de la idea de lo real dentro de la filosofía de Clément Rosset. Pero antes de pasar al desarrollo de la ontología de Rosset recordemos lo establecido en el capítulo anterior. Esto porque en el capítulo precedente concluimos que *lo real, lo dado o lo que existe*, es una fiesta, un desierto festivo en el cual encontramos azar, falta de significación, lo sorpresivo por definición, en lo real todo lo que permite la fiesta se encuentra también en este campo.

Retomemos la fiesta y ritos dionisiacos que tenían en común el hecho de que encontramos al azar en su más grande expresión, es decir, son los principales lugares donde encontramos la manifestación del azar, todo puede suceder en una fiesta, al igual que en el rito dionisiaco todo pierde su fin, su sentido. La fiesta es azarosa, sorprendente y al igual que en el rito dionisiaco, da lugar para la disolución del yo, la pérdida de sus sitios definidos y la confusión con el todo, la pérdida de referencia del sentido ordinario o natural de las cosas. Por lo cual concluimos que el encuentro de lo trágico nos recordaba que todo era una visión de la apariencia, pero que debajo de ella no hay nada, que todo era único, *idiota e insignificante*. Es decir, la fiesta vuelve todo insignificante gracias a la pérdida de relaciones. Por su parte lo real tiene la misma característica, es insignificante e idiota por la falta de esas referencias de sentido. La pregunta ahora es, entonces, ¿qué es lo real? ¿cómo hay que plantear la pregunta por lo real, qué tipo de respuesta es esperable, en qué sentido este vínculo tragedia-fiesta-realidad, es definitorio de lo real mismo, por qué no nos conformamos con las preguntas de Heidegger o Husserl sobre la constitución de lo real, por qué hay que volver a preguntarnos esto desde Rosset? ¿Qué es lo dado, lo real, lo que existe?

1. ONTOLOGÍA NEGATIVA O DE LO REAL

Comenzaré la exposición de lo real justificando el título del capítulo. Como hace notar Rafael del Hierro en la introducción a su traducción de *Lo real. Tratado de la idiotez*, la ontología de Rosset puede entenderse en sentido negativo, porque, como veremos a continuación, lo real es lo inefable, lo incognoscible, lo que sólo puede ser a partir del principio de identidad.²¹⁷ También tomo en cuenta las siguientes palabras de Rosset: “La ontología de lo real es una «ontología negativa» comparable a los sistemas que la historia de la filosofía ha reconocido como «teologías negativas», como los de Dionisos Areopagita, Meister Eckhart y Nicolás de Cusa de los que, en suma, no difiere más que en la circunstancia que ella aplica a lo real los atributos que los teólogos negativos han acostumbrado atribuir a Dios”.²¹⁸ Hay que recordar que para estos autores Dios no es un objeto respecto del que se pueda predicar algún atributo de existencia o inexistencia. De la misma manera, lo real para Rosset es lo inefable, por lo que se tiene que actuar de manera negativa, haciendo una crítica a *los dobles*²¹⁹ y rompiendo con las significaciones, es decir, quitarle las significaciones usuales al objeto con tal de dar cuenta de ellos, lo cual nos llevará a la idea de la idiotez. Esto porque: “El objeto real es en efecto invisible, o más exactamente incognoscible e inaprensible, precisamente en la medida en que es *singular*, esto es, en la medida que ninguna representación puede sugerir su conocimiento o apreciación por medio de la *réplica*”.²²⁰ Es decir, si el objeto real es incognoscible e inaprensible, sólo podemos dar cuenta de ello de manera negativa, ya que la representación que nos hagamos de *él* creará un *doble* y nos alejará. Respecto de la definición de lo real, el papel de Dios es ejemplificar de mejor manera lo real, es decir, es aquello de lo que nada podemos decir. Por lo que ahora describiré la falta de significaciones, la insignificancia de lo real.

Para explicar la falta de significaciones volvamos a nuestra fiesta, no estamos del todo ebrios pero, ciertamente, no estamos sobrios. El ambiente es pesado, un poco ajeno y los objetos se nos han vuelto extraños, han perdido su significado usual. Recordamos que la fiesta hace nuestro universo insignificante, pierde las referencias usuales, y un listón puede

²¹⁷ Esto último lo desarrollaré más adelante en el subcapítulo de lo “real es lo real.”

²¹⁸ Clément Rosset, *El objeto singular*, Madrid, Sexto piso, 2007, p. 34.

²¹⁹ La idea del doble la desarrollaré en el subcapítulo: “crítica al doble.”

²²⁰ *Ibíd.*, pp. 19-20 (cursivas del autor).

ser un navío, como nos decía Duvignaud²²¹. En la fiesta se hace visible la flexibilidad o no fijeza de los significados, la insignificancia de las cosas en términos de no tener una significación definitiva, última, absoluta, sino que su sentido para mí puede mutarse, transmutarse y, en efecto, un listón puede ser un navío y lo más significativo y grave puede revelarse en su banalidad, olvidable. En el olvido, como una vértebra compartida, convergen la embriaguez festiva y la solemnidad de lo real. Sin embargo, para describir esta característica de lo real llevémoslo a lo que será nuestro método, por llamarle de algún modo: el olvido. No obstante, no nos alejamos mucho de nuestra evocación festiva porque un buen borracho siempre olvida. Insignificancia, dado que es inefable, ya que nunca podremos nombrar qué es lo real y por qué lo real nunca tendrá un sentido absoluto. Al primer nivel lo identificaré como insignificancia extrínseca, lo cual refiere a la inconmensurabilidad del objeto. Al segundo nivel lo identificaré como insignificancia intrínseca, en donde el hecho de llegar por azar nos recuerda la no necesidad de lo que encontramos dentro de lo real, lo cual a su vez nos recuerda el carácter fáctico de todo.

1.1. *Lo insignificante*

Para Rosset el olvido es materia y elemento definitorio de lo real. Ya que el olvido es el inicio del escepticismo, ahora que gracias a la fiesta dudamos de todo, que gracias a la fiesta observamos la insignificancia de lo real. El olvido dentro del contexto de la filosofía de Rosset lo podemos comparar con la *epojé* fenomenológica, es decir, pondremos entre paréntesis los objetos, nos desharemos de prejuicios y valores del día a día. No obstante, el olvido se diferencia de la *epojé*, en la medida en que por el olvido no se intenta reconstituir ningún sentido. Es decir, la *epojé* para los fenomenólogos es el inicio del método que les permite reconducir los objetos a su sentido original en actos. Frente a ello, el olvido consiste en: “la experiencia de olvidar lo aprendido [...], sin que se obtenga y ni siquiera busque una visión pura del objeto habitualmente percibido a través de la red de relaciones utilitarias o intelectuales”.²²² Esto es, el olvido consiste en dejar de lado los prejuicios y los valores que envuelven los objetos día con día, pero no intenta reconstituir su sentido a partir la red de relaciones significativas ya que el objeto en realidad es insignificante. El olvido exhibe esta insignificancia. La pregunta es ¿por qué un objeto es insignificante?

²²¹ Véase: Jean Duvignaud, *El sacrificio inútil*, ed., cit., p.16.

²²² Clément Rosset, *La anti-naturaleza*, Madrid, Taurus, 1974, p.53

Podemos determinar la insignificancia de un objeto en dos niveles: extrínsecamente, dentro de la red de relaciones en donde se encuentra el objeto; e intrínsecamente, desde la imposibilidad de definir el objeto fuera de la unicidad, de su *idiotez*. Por lo que: “toda cosa en el mundo [...] está de manera doblemente insignificante: en primer lugar por no ser más que circunstancia (azar) [insignificancia intrínseca], luego por carecer de evaluación posible en razón de su inconmensurabilidad en relación a la suma indefinida de su circunstancia [insignificancia extrínseca]”.²²³ Pasemos pues, a definir, primero, la insignificancia extrínseca.

En palabras de Rosset “la imposibilidad o la vanidad de pensar no es solamente la consecución del carácter fortuito y no sistemático de lo que se ofrece al pensamiento, sino resulta también del carácter necesariamente inestimable de cualquier objeto, considerado en su relación con la infinitud de los objetos”.²²⁴ Es decir, Rosset piensa la insignificancia extrínseca a partir de relación de los objetos con los otros objetos, relación que queda opacada en la infinitud de posibles relaciones que constituyen el campo donde se encuentran. Ya que estas posibilidades de relación son infinitas, en algún punto de la investigación el objeto quedará en el *olvido*, perderemos nuestro objeto inicial. Por ejemplo, digamos que necesitamos medir un objeto, ciertamente somos capaces de hacer esto, sin embargo, para hacer la medición necesitamos una referencia para poder establecer que esto es más pequeño o más grande que esto o aquello. Por lo cual, los objetos sólo son más grandes o más pequeños según algún referente o instrumento artificial, ¿pero qué pasa si llevamos esas comparaciones al extremo?, se pierden. Es decir, ya no podemos decir qué es más grande, más grande con respecto a qué, más pequeño según quién. Ya que toda medición necesita una proporción, necesita un punto de referencia para otorgar la proporción de la medida, es más grande o más pequeño con respecto a algo, más cerca o más lejano con respecto a un punto, por ejemplo, mi taza está más cerca de la computadora que mi librero. Sin embargo, el llevar a los extremos las significaciones, la medida en el caso de mi ejemplo, nos hace toparnos con lo infinitamente pequeño o con lo infinitamente grande y lo finito se pierde ante lo infinito, de aquí su insignificancia. Esto es: si sigo midiendo mi objeto, una taza, es más grande que mis llaves, el llavero, un vaso, una

²²³ *Ibíd.*, p. 81. (los corchetes son míos).

²²⁴ *Ibíd.*, p. 80.

estampa, algún libro. Y es más pequeña que el librero, otras tazas, un termo, una jarra. Si seguimos con este ejercicio necesariamente llegaremos a la infinitud de posibilidades de relaciones dentro de lo que hay, por lo que toparemos con lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande. Y al llegar con lo infinito ya no hay proporción que valga, que refleje mi objeto, se ha perdido, ha quedado en el olvido.

Por el olvido captamos la insignificancia, dado que:

El olvido se caracteriza no por una pérdida del recuerdo, sino más bien por una omnipresencia de recuerdos, por el tropel indiferenciado de los recuerdos que, durante el olvido, afluyen en orden tan cerrado que se hace imposible localizar el recuerdo buscado. [...] El olvido no surge cuando desaparecen los recuerdos (lo que no se produce nunca), sino cuando todos los recuerdos aparecen a la vez de forma indiferenciada.²²⁵

Es decir, el olvido no consiste en la pérdida del recuerdo, sino que está motivado por la insignificancia de lo que se aloja en el recuerdo, de la cual damos cuenta por el cúmulo de recuerdos, es decir, así como al llevar la cadena de significaciones al infinito perdemos los referentes, la falta de referentes indica la insignificancia. En el caso del olvido, ver el cúmulo de recuerdos, un sin fin de imágenes no diferenciadas, sin encontrar uno en específico nos revela su insignificancia, es decir, en el olvido, ver el tropel de recuerdos nos revela su falta de sentido para nuestro presente, la falta del valor que algún día tuvo para nosotros tal o cual cosa que ahora es insignificante. Es por esta razón que el olvido constituye la expresión de la insignificancia. En otras palabras cuando llevamos los objetos a lo infinitamente pequeño o a lo infinitamente grande, pierden su significado, lo finito se pierde en lo infinito, y ya no hay referencias que valgan. Hay una pérdida de la diferencia u homogeneización de todo. Los objetos quedan olvidados ante lo infinito, pierden sus referencias, ya no es más grande o más pequeño que. No hay nada que lo comensure, que lo refleje. En el caso de la memoria no perdemos el recuerdo, sino que, ya no nos refleja, ya no tiene sentido, ya no tiene significancia para mí. Ya no lo puedo nombrar.

Ahora pasemos a definir la insignificancia intrínseca, para hacer esto tenemos que recordar lo que apuntábamos sobre el azar. Decía que el azar constituyente o primigenio, por decirlo de alguna manera, es el factor que origina lo que hay, lo que está dentro de lo real es por azar. El azar que tomamos en cuenta aquí es el primero, antes de toda cadena de relaciones causales o teleológicas. Por lo tanto, la significación de cada una de las cosas se

²²⁵ Clément Rosset, *Lo real. Tratado de la idiotéz*, Valencia, Pre-textos, 2004, p. 30-31.

pierde dentro de una cadena de relaciones causales o teleológicas llevada al extremo porque revelará el azar. Esto es: llevando al extremo cada una de las relaciones de sentido se pierde, no podemos llegar a la primera de sus causas, dado que todo es fortuito:

La función del azar en la génesis de las existencias: fruto siempre del azar, ningún objeto sabría ya pertenecer al dominio del hombre o al dominio de la naturaleza. En un primer momento de sorpresa, el abandono de una significación humana se resolvería en el reconocimiento de una significación «natural»: de aquí, el abandono de la significación natural no se resuelve nada y se acaba en el silencio, el no-significante absoluto.²²⁶

Digamos que hay una imposibilidad de pensar las últimas causas sin caer en una idea naturalista, misma que criticaba en el capítulo anterior. En este sentido la insignificancia intrínseca es dada al carácter fortuito del objeto dentro de lo real, es decir, al hecho de que todo lo que encontramos en lo real no tenía que ser así pero lo es. Por ejemplo, mi nacimiento, yo no tenía por qué nacer pero aquí estoy, y así con todo. Es decir, el carácter fáctico de todo lo que encontramos, el hecho de llegar como arrojado sin otra necesidad más que la de estar. Recordando lo establecido en el apartado sobre el azar, nada es necesario hasta que tiene la dicha de simplemente ser, todo llega por azar y cuando llega es necesario. Por lo tanto, llamamos:

Insignificancia de lo real a esta propiedad inherente a toda realidad, la de ser siempre indistintamente fortuita y determinada, la de ser siempre y al mismo tiempo *anyhow* y *somehow*: de cierta manera, de cualquier manera. Lo que empuja a la realidad hacia el sinsentido es justamente la obligación que tiene de ser *siempre* significante: no hay ningún camino que no tenga un sentido (el suyo), ningún conjunto que tenga una estructura (la suya), ninguna cosa que, aun cuando no proporcione ningún mensaje legible, al menos no esté determinada y sea determinable con total precisión.²²⁷

Es decir, la insignificancia está dada por el carácter fortuito de la totalidad de las cosas que componen el campo de lo real, por el *Faktum*. No obstante, la capacidad cognoscitiva del hombre lo obliga a buscar un sentido, un significado a las cosas. Lo que quiere decir que el hombre busca primero símbolos a interpretar y opone ilusiones a los objetos antes que ver lo que hay, de ver lo real, que supone el *doble*.²²⁸ Sin embargo todo objeto es insignificante dado el carácter fortuito de lo que hay, este carácter fortuito, es decir, el de llegar sin ninguna razón también nos revelará la *idiotéz* (concepto que determinaremos en

²²⁶ Clément Rosset, *La anti-naturaleza*, ed., cit., p. 58.

²²⁷ Clément Rosset, *Lo real. Tratado de la idiotéz*, ed., cit., p. 24 (cursivas del autor)

²²⁸ La idea del doble la aclararé en el subcapítulo dedicado al concepto del doble en la filosofía de Rosset. Ver p.105 de mi trabajo. Aquí basta con entenderlo como una ilusión que nos aleja de lo real.

el siguiente apartado) del objeto, porque al no poder ser interpretado tenemos que apelar a su unicidad pero, como veremos más adelante, esto nos arrojará a una tautología. Asimismo, la insignificancia la podemos comprender por el carácter no modificable del azar, es decir, todo lo que hay dentro de lo real está por azar y necesidad, no hay un *telos*, como ya veíamos, no podemos cambiar o modificar los sucesos, no podemos modificar nada de lo que hay. Por ejemplo, un acontecimiento cualquiera que éste sea perderá su posibilidad de interpretación dentro de la historia y la política porque en una línea de acontecimientos tenemos que dar cuenta de lo fortuito, lo azaroso, ya que nunca tendremos las consecuencias esperadas, por ejemplo, en una revolución. Es decir, no podemos hacer una interpretación histórica porque no podemos dar cuenta del azar que contienen estos hechos, y mas aún no podemos partir de una interpretación de este tipo para proponer un cambio que se oriente a “lo mejor,” porque si contemplamos el azar daremos cuenta de que las cosas no mejoran sólo son diferentes y que toda interpretación histórica que proponga un cambio sin contemplar el azar, el hecho de que todo puede caer en pedazos de un momento a otro, terminará en un totalitarismo. Claro ejemplo de esto son los totalitarismos del siglo pasado, que al no contemplar el hecho de que podían fallar, llevaron hasta las últimas consecuencias su pensamiento de progreso y futuro cometiendo crímenes. No obstante, se podrá objetar el hecho de que todo cambia, es decir, parece desarrollarse de alguna manera o, mejor, ir algún lado. Sin embargo, el hecho de que todo cambie brinda la oportunidad de recordar que todo es fortuito, azaroso, aparece sin razón alguna, inefable, indiferente; lo cual recuerda su insignificancia. Este cambio es más cercano a lo que Nietzsche denomina el “inocente devenir”, es decir, todo acontece por azar.

Antes de pasar al apartado de la idiotez hablaremos de las dos consecuencias de la insignificancia según Rosset. En la *Anti-naturaleza* Rosset dice que las dos consecuencias de la insignificancia son la renuncia a conocerte a ti mismo ya que nada me podrá reflejar, es decir, que nada me podrá medir. Lo cual nos lleva a aceptar una docta ignorancia, utilizando las palabras de Nicolás de Cusa. Una docta ignorancia que acepte lo poco que podemos conocer que, por ejemplo, no hay “naturaleza” constante, sus leyes son regionales, análogas a cualquier sistema jurídico. Una docta ignorancia que acepte nuestra propia insignificancia, el carácter no necesario de mi nacimiento, mi incapacidad de conocer muchas cosas o simplemente de conocer algo. El dejar de tener fe en los desarrollos

científico y técnico de nuestro tiempo como el modo que oriente la vida o sentirme dominador de algo, ya que se reconoce lo fortuito (lo fáctico) de mi existencia. También la renuncia a, por lo menos, conocerme a mí mismo, ya que, de la misma manera me perdería en la cadena de significaciones, yo igual que todo quedaré en el olvido. Esto es, la primera consecuencia de pensar la insignificancia: es reconocer lo poco que podemos conocer, una “ignorancia docta, no obstante: en primer lugar en cuanto *comprende* su ignorancia [...]; luego, en cuanto intenta medirla es lo inconmensurable, aceptando de esta manera lo insignificante de sus medidas”.²²⁹ Al dar cuenta de la insignificancia, el hombre acepta lo poco que puede conocer y renuncia a conocerse a sí mismo, dado que no encontrará nada conmensurable y se verá infinitamente pequeño.

No obstante, no renunciará a todo conocimiento y hará de la alegría el primer objeto de interés y de conocimiento, esto porque:

Toda significación arrebatada a la existencia deja, en efecto, un «valor» que escapa a la insignificancia precisamente porque designa el conjunto de acontecimientos indiferentes a la medida y a la evaluación. Tal privilegio de la felicidad consiste exclusivamente —en la medida en que la manifiesta el reconocimiento de una satisfacción ajena a cualquier consideración exterior —en ser indiferente en cuanto al misterio de su constitución como al de su situación en relación a la infinitud. Por eso, la felicidad²³⁰ es la única relativamente noble: sería, por ser la única que no figura en el registro de la insignificancia; noble, por ser la única que implica, necesariamente, la asunción del azar y de la finitud.²³¹

La segunda consecuencia y la más importante es reconocer la *alegría*, y darle el primer lugar, que ella sea lo único que le interese al conocimiento filosófico. *La alegría* ocupará el primer lugar dentro del interés filosófico dado que es lo único que escapa de la insignificancia porque le es indiferente. A la alegría no le interesa la significancia o el sentido, ya que reconoce el azar de lo real y la finitud. La alegría es indiferente a la insignificancia porque reconoce que hay algo que es, que está y con eso le basta. A la alegría le basta con reconocer la facticidad, el ser aquí y en este momento y nada más, de eso estamos alegres de estar aquí y en este momento. De esta manera la alegría constituye una indiferencia contra el pasado y el futuro. Por una parte la insignificancia nos regala el olvido del pasado, es decir, todos los acontecimientos por más dolorosos que fueran se vuelven risibles al llevarlos al infinito, comparar mis desgracias con las de la humanidad

²²⁹ Clément Rosset, *La anti-naturaleza*, ed., cit., p. 82 (cursivas del autor).

²³⁰ La palabra en francés para denotar este sentimiento es *jouer*, el cual se traduce por alegría.

²³¹ *Ibíd.*, p. 83.

provoca risa, he sufrido poco y siempre me puede ir peor. Por otra parte, contra el futuro, ya que todo lo que ocurrirá sucederá de una manera indeterminada (azarosa) y ya que pertenece a la actual confusión de caminos al tener muchos caminos sólo tenemos uno, y se va cumplir nos guste o no, es decir no podemos escapar de las cosas *irremediables* de la vida. Recordando a Edipo cuando decía que él sólo fue una víctima del azar en aquel cruce de caminos que describe Sófocles, el camino de Edipo ya estaba signado en la confusión del camino en el cual mató a su padre. Edipo cumple irremediablemente su destino, transita su camino. Esta indiferencia ante el pasado y el futuro nos es dada gracias a que a la alegría le basta con el hecho de la existencia, de simplemente estar. Es decir, declara el *amor fati*, amor al destino, amor a lo fáctico.

Recordaré lo que he desarrollado hasta aquí a manera de conclusión: digo, pues, que hay dos niveles de insignificancia: el primero intrínseco, al cual le corresponde a la cosa por sí misma, por su carácter fáctico y otro extrínseco, que tiene que ver con la infinidad de posibles de relaciones entre las cosas. Esto es: la insignificancia intrínseca es revelada por el carácter fortuito de la cosa dentro de lo real. Y, por su parte, la insignificancia extrínseca la reconocemos a partir del hecho de la infinitud de las relaciones del objeto, es decir, por no poder conmensurar, por perder los puntos de referencia en el infinito. Por lo tanto, la insignificancia de lo real está determinada por el carácter fortuito de las cosas, es decir, por el hecho de ser de algún modo y no de otro, de no tener en realidad una razón de ser. Lo insignificante es la cualidad de lo real que nos recuerda la falta de capacidad para dar cuenta de los objetos más allá del principio de identidad, lo único seguro para definir un objeto es decir que “es”²³². La insignificancia nos ha arrojado a otro concepto para dar cuenta de nuestra ontología en sentido negativo: la *idiotez*. El objeto es insignificante porque es fortuito y la trama de relaciones que le constituye se pierde, y al no poderlo definir a partir de sus relaciones lo tenemos que intentar definirlo por él mismo, sin embargo, esto nos revelará su carácter *único*. Pasemos, pues, a hablar, de *unicidad*, como la *idiotez*.

²³² Desarrollaré este tema en el capítulo de lo “real es lo real.” p. 112.

1.2. *Lo idiota*

Dentro de la ontología de Rosset lo idiota ocupa un lugar muy importante, ya que remite al hecho de que: “la cosa misma es de tal modo única, bastándose a sí misma y encerrándose en sí misma, que carece precisamente de cualquier otra cosa a partir de la cual se le pueda interpretar: es eso y nada más que eso, está ahí y nada más que ahí”.²³³ Es decir, el término idiota nos remite al hecho de la unicidad, de que la cosa es única e irrepetible.

Podemos entender el término idiota a partir de su etimología griega, la cual nos remite a la noción de simple, único, particular. En la antigua Grecia el idiota era el único, el que se encargaba de sus asuntos antes que del bien de la *polis*. No obstante, no podemos olvidar que en nuestro contexto la palabra idiota significa o, mejor, da entender a una persona privada de inteligencia, de capacidad de dar razón. Por lo que el término idiota dentro del contexto de la ontología que pretendo describir refiere a estas cosas, por una parte todo es idiota, único incapaz de encontrar un referente al cual podamos acudir para dar una interpretación o darle un sentido. Y por otra, somos incapaces de dar una razón de las cosas, de buscar un significado.

En este sentido, lo *idiota* describe la incapacidad de dar cuenta de lo real por la idiotez misma como condición de lo real. Lo idiota es identificable por el hecho de que no hay palabras que equivalgan, sin que estas generen un doble, una ilusión de conocimiento del objeto, es decir, no hay palabra diferente pero que identifique. La identificación del objeto no genera realmente una identificación, simplemente quiere agotar las relaciones significantes, es decir: género, tipo, tamaño; de entre los diversos objetos del mismo nombre. La consecuencia de esto es la condena a la tautología, es decir, la condena de que lo más cercano a una descripción es el principio de identidad: A es A. Por ejemplo, tengo una taza de café enfrente, la observo ¿qué puedo decir de ella? Bueno puedo decir que es grande o pequeña, no obstante, el tamaño de mi taza se determina en relación con el resto de las tazas de que dispongo en la alacena y de las que me he topado por el camino. También puedo decir que es un recipiente para contener agua, sin embargo, hay demasiados objetos que cumplen esta característica, los vasos, mis manos hechas cuenco, entre otras cosas. Por lo cual me he alejado de mi intención inicial, la de describir mi taza. Puedo intentar hablar del color o de su significado para mí, por ejemplo, es un regalo de una

²³³ Clément Rosset, *Lo real. Tratado de la idiotez*, ed., cit., p. 60.

amiga y cada que la uso me trae el grato recuerdo de su amistad, pero esto no le pertenece a la taza sino a mí. Ya que si la taza la hubiera comprado en cualquier tienda, no generaría el recuerdo de mi amiga. En este punto lo último que puedo decir es que la taza es taza. Esa es la fatalidad de lo real porque “lo que llamamos destino o fatalidad no ha designado nunca otra cosa que el simple carácter de *existente* de lo real, que constituye su privilegio y en ocasiones su maldición: o sea el monopolio del ser”,²³⁴ es decir, la idea de la *idiotez* es el recordatorio de que las cosas simplemente son y el monopolio del ser establece el hecho de que todo lo real es singular, es decir, simplemente es y no puede ser de otro modo.

A manera de conclusión, hay que señalar que lo *idiota* designa aquí el hecho de no poder encontrar otro referente, más allá del objeto mismo para brindar una interpretación y, al mismo tiempo, el hecho de que el objeto está dentro de lo real como el hecho de simplemente ser, de que hay algo.

La idiotez también constituye la razón principal para que el objeto no pueda ser conocido, ya que, como vimos, la descripción se agota en el propio nombre, es decir, que una descripción coherente del objeto necesariamente vuelve a él como en una tautología. Lo real es lo real. ¿Y qué es entonces la ontología para Rosset?

Rosset nos dice que:

Según la ontología clásica, el reconocimiento de lo real implica una desaprobación de su propio hecho, el consentimiento de una realidad en tanto que eminente sólo se obtiene de la recusación de su realidad en tanto que singular (realidades que una ontología de lo real invita, al contrario, a confundir): la insistencia del ser se deduce de una operación de duplicación en favor de la cual se distingue entre lo que es y lo que sólo puede reclamarse una existencia singular.²³⁵

Es decir, Rosset piensa que la ontología clásica se ha enfocado en la recusación de lo real para hacer el objeto lejano, es decir, crea dobles (lo veremos más adelante). Según Rosset, la ontología clásica establece una diferencia que la ontología de lo real no: la de pensar a un ente y un ser, o forma o idea. Es decir, la ontología clásica necesita de la diferencia de lo formal y lo material para asegurar el conocimiento, mientras que, por su lado, la ontología de lo real se contenta con lo material. Ya que la ontología de lo real se conforma con el hecho de que el objeto simplemente es, es decir, con el haber del objeto en su insignificancia y su idiotez. No obstante, cabe aclarar que Rosset también piensa en el

²³⁴ Clément Rosset, *El objeto singular*, ed., cit., p. 33.

²³⁵ *Ibíd.*, p. 36.

hecho de que las cosas nos aparecen, es decir, encontramos meras apariencias y es todo lo que se necesita. Mientras que la ontología clásica se dispone a buscar en ese otro conocimiento de lo real. Esto también sostiene el escepticismo de Rosset. “El pensamiento del otro ofrece así dos interpretaciones concurrentes y contradictorias: efecto de una insuficiencia inherente a lo real, según la ontología clásica; o bien efecto de una irradiación de todo lo real en dirección de toda realidad, según una ontología de lo real”.²³⁶ Por lo cual en el siguiente apartado justificaré por qué una ontología de lo real en sentido negativo necesariamente constituye una crítica de los dobles.

1.3. *Crítica de los dobles*

*Los muchachos a obscuras tembletan
Y se asustan de todo en claro día
¡Somos la diversión de unos terrores
Tan frívolos y vanos! Desterremos
Estas tinieblas y estos sobresaltos.*

Lucrecio. *De Rerum Natura*.

Ahora continuemos la ontología de lo real con la crítica a los dobles, esto porque:

Nada más frágil que la facultad humana de admitir la realidad, de aceptar sin reservas la imperiosa prerrogativa de lo real. Esta facultad falla con tanta frecuencia que parece razonable imaginar que no implica el reconocimiento de un derecho imprescriptible –el derecho de lo real a ser percibido –sino que más bien es como una tolerancia condicional y provisoria. Tolerancia que cada cual puede suspender cuando quiera, tan pronto como exigen las circunstancias [...] lo real no se admite sino bajo ciertas condiciones y sólo hasta cierto punto: si se abusa y se muestra desagradable, se suspende la tolerancia.²³⁷

De esta manera empieza Rosset su primer texto dedicado a la idea del doble. Por lo cual vale decir, que lo real se presenta en ocasiones, por ejemplo, a partir de lo trágico lo cual constituye la tesis de mi trabajo. Sin embargo, la mayor parte del tiempo oponemos dobles para no ver lo real por lo que vale preguntar: ¿Qué entiende Rosset por doble?

Sin embargo, con el fin de acotar mejor la idea del doble, primero tengo que hacer una ontología del aparecer. La idea del doble en el marco de una ontología del aparecer es lo que se opone al mero aparecer, es decir, el doble constituye una negación de lo que simplemente aparece. Rosset dice que nos aparecen las cosas y eso basta. Todo ser es un ser percibido. No obstante, esto no es un doble, decir que el mundo es mera apariencia, no

²³⁶ *Ibíd.*, p. 38.

²³⁷ Clément Rosset, *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión*, Barcelona, Tusquets, 1993, p. 9.

significa que hay algo que queda fuera de nuestra posibilidad cognoscitiva, como el caso de *noúmeno* y el *fenómeno* kantiano. La respuesta anterior es: hay un doble que admite lo real y otro que nos aleja, y es a este último doble en cual haremos las críticas. Rosset dice lo siguiente sobre el primer doble: “lo real podría estar constituido por el conjunto de dobles y volver a la nada en caso de desaparición de estos. El doble de lo real es lo único que se puede percibir; lo real sin doble es nada”.²³⁸ Es decir, hay doble de duplicación, como lo llama Rosset, que percibo y con eso me basta para dar cuenta de su ser, *ser significa ser percibido*.²³⁹

Basta con percibir el objeto para poder decir que hay algo o que algo es. No obstante podemos establecer que esta representación es tardía, llega después del contacto con lo real, de aquí que lo real mismo sea incognoscible. Al decir que ser es ser percibido, Rosset nos dice que tenemos la representación de algo y con esta representación nos basta para otorgar existencia, para dar seguridad de su estar en el mundo y su condena a la facticidad, pero no hay representación que pueda fijar o conocer la manifestación de lo real. Por lo que: “las relaciones de lo real con su representación son siempre relaciones difíciles, hechas de contrastes de amplias zonas de sombra y, algunas veces, de tarde en tarde, también de raras y felices coincidencias”.²⁴⁰ La representación de lo real es tardía, es una realidad recordada, la encontraremos en la memoria (la mayoría de veces) como, por ejemplo, la tragedia, la cual reconocíamos al final, cuando ésta ya ha acontecido. Vemos el inicio de la tragedia de Edipo con Tebas devastada y la obra nos relata lo acontecido hasta llegar al inicio, la razón de la peste desatada en el país: Edipo que a desposado ha Yocasta, su madre y ha matado a Layo, su padre. Por lo que:

Lo real precede así, la mayoría de las veces, a su representación, de modo que la función de la representación consiste en evocar no una realidad simultánea a la percepción, sino en descubrir una realidad que le es anterior, que existe con toda la fuerza de lo real sin que no obstante haya sido registrada con nitidez. La representación más conveniente, la más «verdadera», casi siempre designa una realidad ya antigua, o al menos una realidad que ha comenzado a ser real mucho antes de ser reconocida como tal: «reconocida», es decir, conocida solamente la «segunda vez» (la primera vez, que no llega a la superficie de la

²³⁸ Clément Rosset, *Fantasmagorías, seguido de lo real, lo ilusorio y lo imaginario*, Madrid, Abada, 2008, p. 69

²³⁹ Véase: George Berkeley, *Principios del conocimiento humano*, Buenos Aires, Aguilar, 1980.

²⁴⁰ Clément Rosset, *Lo real. Tratado de la idiotez* ed., cit., p. 161.

conciencia, era la emergencia de lo real mismo).²⁴¹

La representación de lo real por lo regular es tardía y sólo en escasas y raras ocasiones coincidente.²⁴² Esta representación tardía la encontramos sobre todo por sorpresa, ya sea en lo trágico o en lo cómico. Por lo que lo real está constituido por el conjunto de dobles, o conjunto de fenómenos que nos aparecen a la conciencia sin pedir más que el hecho de ser percibidos. Para Rosset basta con la apariencia, con que nos aparece para dar constancia de su ser. Es decir, el doble de duplicación, el cual no coincide con su representación tan sólo a partir de una condena a la tautología es aquel que nos aparece para dar cuenta del ser de algo y al mismo tiempo nos recordará la insignificancia y la idiotez de lo real.

No obstante, me quedan otros dobles los cuales me alejan de lo real y sobre los cuales hay que hacer una crítica, los dobles de sustitución, de los cuales la ilusión es el mejor ejemplo. Podemos definir el doble de sustitución como una percepción confusa o inútil, es decir, percibo algo pero creo percibir otra cosa. En la percepción inútil:

No me niego a ver, y no niego para nada lo real que se me muestra. Pero mi complacencia se detiene ahí. He visto, he admitido, pero no se pida más. Por lo demás, mantengo mi punto de vista, persisto en mi comportamiento como si nada hubiera visto. Mi percepción presente y punto de vista coexisten paradójicamente.²⁴³

Por lo tanto, el doble de alejamiento o de sustitución consiste en una percepción inútil que tiene por función resistirse a ver lo real. Por ejemplo, en el caso de la ilusión, la cual consiste en adaptar la percepción a otra cosa.

Podemos hablar de tres funciones del doble que nos aleja de lo real: la primera, la función práctica; consiste en separar la imagen, sirve para re-cursar, hacer pasar una vez más la imagen con la intención de brindarle sentido y separar lo real. La segunda, la ilusión metafísica, Rosset dice: “lo propio de la metafísica, desde Platón, consiste en comprender lo real gracias a esta duplicación, en desdoblar el aquí con el más allá, esto con lo otro, la opacidad de la cosa con su reflejo”.²⁴⁴ Como observamos anteriormente para Rosset lo real es lo idiota y lo insignificante, por lo cual piensa que la metafísica clásica representa un

²⁴¹ *Ibid.*, p. 164.

²⁴² Rosset nos dice que el encuentro de lo real no siempre necesita de la memoria, como lo he mencionado, sino que en escasas ocasiones puede ser una representación anticipada o una representación pánica. (véase: *Lo real. Tratado de la idiotez*, ed. cit. p.p. 173-184).

²⁴³ Clément Rosset, *Lo real y su doble*, ed., cit., p. 12.

²⁴⁴ Clément Rosset, *Lo real. Tratado de la idiotez*, ed., cit., p. 68.

doble, ya que crea un alejamiento con lo real, porque nunca se limita a dar cuenta de lo real por sí mismo.

Y la tercera función del doble para crear lejanía con lo real: función fatasmática, de producción de un objeto ausente de deseo, aquí el sujeto de deseo se experimenta como sujeto carente de complemento, siempre deseo otra cosa de lo que realmente me aparece o me encuentro. Es decir, nuestro deseo jugará una mala pasada, por decirlo de alguna manera y nos opondrá alguna ilusión.

Describamos con más precisión los dobles de sustitución. La función de estos dobles es la de crear una lejanía con el objeto real al intentar separar lo real haciéndolo significativo, anteponiéndole algo como más original o alguna ilusión. A sí por ejemplo un hecho histórico puede ser re-cursado para darle algún sentido, por ejemplo, una revolución puede ser pensada como un momento necesario para el desarrollo o progreso social en búsqueda de un Estado mejor. Lo cual niega que el hecho fue azaroso y realmente no tuvo ningún fin, o no el esperado, ejemplo de ello son las revoluciones del siglo pasado²⁴⁵, las que no llegaron a su objetivo y terminaron, en su mayoría, en totalitarismos. Es decir, en esta función se pretende dar un sentido a los hechos antes que dar cuenta de lo fáctico del hecho.

Por su parte, la función metafísica tiene la pretensión de hacer comprender lo real mediante una duplicación, no obstante lo real es solitario, único en su especie, no admite este tipo de duplicaciones, que pretenden conocer o dar más importancia al doble que a lo real, es decir, “según esta estructura metafísica, lo real inmediato sólo es admitido y comprendido en la medida que pueda ser considerado como la expresión de un real diferente, el único que le confiere sentido a su realidad”,²⁴⁶ y de esta manera gana su significado. El mundo insignificante y único, establece su significancia, su sentido en una empresa metafísica de un “otro mundo” que se la confiera. La empresa metafísica consiste en hacer un doble, un desdoblamiento de un objeto, una concepción confusa según la cual el objeto sería a la vez el mismo y el otro. No obstante, no encontramos la posibilidad de esta duplicación, que un objeto sensible se duplique así mismo o que un objeto sensible sea la copia, un objeto supra sensible. Es decir, no encontraremos otro objeto sensible igual en

²⁴⁵ Hablamos de la ilusión oracular: esta ilusión pretende olvidar el hecho de que todo está volcado a su destino, su carácter fáctico y fortuito. Por eso las revoluciones del siglo pasado acabaron en totalitarismos, al olvidar el carácter azaroso de lo real intentaron borrar las condiciones fácticas de lo real, usualmente mediante la propaganda de un futuro mejor.

²⁴⁶ Clément Rosset, *Lo real y su doble*, ed., cit., p. 51.

ninguna otra época, su condición es la de ser aquí y ahora, y por muy poco tiempo. Por su parte, la imposibilidad de este real concreto de ser el real que la metafísica quiere duplicar se deduce del carácter decepcionante de lo real con respecto a este ideal, lo real siempre decepciona con respecto a lo ideal, el sentido buscado decepciona, la copia sensible decepciona a la idealidad.

Lo que significa que la imposibilidad del doble demuestra paradójicamente que este mundo no es más que un doble o, más precisamente, un doble malo, una duplicación falsificada, incapaz de «volver a dar» ni lo otro ni a él mismo, en suma una realidad aparente, totalmente tejida con la materia de un «ser mismo» que representa, con respecto al ser, lo que el sucedáneo con respecto al producto verdadero.²⁴⁷

Como venimos adelantando, lo real es el conjunto de apariencias, fenómenos que nos son dados a la conciencia sin que esto signifique alguna posibilidad de conocimiento. Ya que la imposibilidad del doble de la cual nos habla Rosset da como muestra su ser único, idiota. La empresa metafísica que intenta dar sentido al mundo a partir de un doble queda frustrada al no poder duplicar nada. Al mismo tiempo, esta imposibilidad de hacer doble o de generar dobles nos revela el hecho de que este mundo es mera apariencia, dado la imposibilidad de encontrar en él originalidad, por decirlo de algún modo. No hay original del cual hacer un doble: todos son dobles y por lo tanto todo es *idiota*.

Para finalizar hablemos un poco de las fantasmagorías y lo invisible, ya que, ambas forman parte de los dobles de sustitución, las dos constituyen una forma de alejamiento de lo real. Y ambas merecen una exploración con tal de acotar con mayor claridad el concepto del doble. Al mismo tiempo, son ejemplos claros del efecto fantasmagórico del doble, efecto que debemos criticar por angustiar al hombre y como ya hemos visto, una filosofía trágica es un fármaco que alivia de toda angustia del futuro y olvida el pasado. Las fantasmagorías, por su parte, las podemos entender como el hecho de que el sujeto de deseo cree ver lo real en una copia precisa, pero como he establecido, el hombre es incapaz de tal precisión. El ejemplo que usa Rosset para aclararnos este hecho es el análisis de la fotografía, a partir de la cual observa: la fotografía no es captadora de lo real, dado que, pretenden paralizar lo real, dejarlo quieto, pero, lo real es azaroso, por lo cual es cambiante o diferente al momento en el que se toma la fotografía (también toma en cuenta los múltiples trucos de que los fotógrafos se valen, desde una sombra creada en el momento de

²⁴⁷ *Ibíd.*, pp. 54-55.

tomar la foto, hasta los múltiples recursos electrónicos de hoy en día). Por ejemplo, el retrato de mi madre a los veinte años de edad muy lejana de representar a la persona que hoy es. Si por alguna extraña circunstancia yo no hubiera conocido a mi madre, y sólo contara con este retrato, estaría creando una fantasmagoría, ya que, mi deseo de conocer a mi madre me diría que esa muchacha es mi madre y así sería. Pero la realidad es otra, mi madre en esa época no tenía hijos y tendría que aceptar el hecho de que el tiempo corre. Por lo tanto, la fantasmagoría consiste en el hecho de desear que lo real se quede fijo y sea aprehensible de una vez. Esto representa un problema porque la aceptación de lo real es necesaria para el encuentro con la alegría, cuyo encuentro constituye el problema principal de la filosofía según Rosset. Es decir, la fantasmagoría tiene que eliminarse para dar cuenta de lo real y afirmarlo.

Por su parte, lo invisible consiste: en el hecho de que el sujeto de deseo ve lo que él quiere ver, es decir, el sujeto de deseo impone su deseo a lo real. Lo invisible lo podemos entender como el conjunto de objetos que creemos ver aún cuando no son perceptibles, ya sea porque no existe o no están. Lo invisible es aquello que pretendemos ver antes de atender lo real. Y, al mismo tiempo, aquello que vemos pero creemos no ver, aquello que nos ocultamos. Un ejemplo de esto es la música, o mejor dicho, una pieza o canción que en específico, nos trae un recuerdo. Por ejemplo la canción que escuchaba a lado de mi novia y ahora, que ella no está, yo la traigo a mi lado gracias a la canción. No obstante, el recuerdo no lo contiene la canción, ella no dice más de lo que dice. El recuerdo es parte de mi memoria, la canción es sólo lo que es, por decirlo de alguna manera. Otro ejemplo propuesto por Rosset es el de poseer el retrato de algún artista y al conocerlo difiera totalmente. Y lo que ocurre aquí es:

Esa decepción que provoca la cosa con respecto a la idea que se supone que nos habíamos hecho de ella no es más que una variación de una disposición mental más general, para la cual ninguna cosa real sería digna de atención o de interés. Lo real nunca interesó a nadie [...]. Lo cierto es que si un objeto real puede ser considerado momentáneamente interesante o deseable, pierde todo el interés y todo atractivo desde el momento que tiene la buena, o más bien la mala fortuna de caer en nuestras redes.²⁴⁸

El encuentro con el artista de quien no teníamos más que expectativas, ilusiones puestas al servicio del deseo, nos ha regalado una decepción por el hecho de que lo único

²⁴⁸ Clément Rosset, *Lo invisible*, Buenos Aires, El cuenco de Plata, 2014, p. 38.

que teníamos del artista eran ilusiones, las cuales consisten en suponer que lo real no se basta a sí mismo. Como en su tiempo lo pensaba Pascal y más tarde Schopenhauer, lo que más decepciona son las expectativas que nos hacemos de acerca de las cosas. El arrojarse al futuro en el cual cumplimos una expectativa queda destruido en la comparación con lo real. Ya que las ilusiones, las que definimos como una falsa percepción, forzosamente serán destruidas ante el contacto con lo real, siempre cruel, siempre crudo. Es decir, el anticipo del futuro crea una ilusión, una falsa percepción del objeto deseado, el que la mayoría, de las veces, nunca llega tal y como es esperado. Al encontrarnos con el objeto real, único, la decepción se concreta por el hecho de que el objeto no es más que lo que es, y nunca lo que nosotros esperábamos. De aquí que las esperanzas sean la fuente de los más grandes dolores y decepciones de la vida. Aquí encontramos el papel del azar: el de hacer todo lo real, insignificante e idiota, ya que el encuentro con el objeto de deseo es azaroso y nunca cumple las expectativas que no son más que ilusiones el objeto. Asimismo, el azar es lo que me ha motivado las ilusiones: la incertidumbre, el no poder tener control sobre las acciones, ya sea con la seguridad de perder o de ganar, la ansiedad ante las vueltas de la ruleta de la vida es lo que, paradójicamente, ha permitido la entrada de las ilusiones. No obstante, la mayoría de las veces el encuentro con lo real es cruel.

Una de las características del encuentro con lo real es la crueldad que conlleva, la crudeza de ver lo real al desnudo, las expectativas destrozadas y caídas por el suelo como, por ejemplo, en la tragedia de Edipo cuando tenía la esperanza de no ser el hijo de Layo. Rosset, entiende la crueldad de lo real a partir de la etimología latina de la palabra, que hace referencia a la carne cruda. Lo cruel quiere decir lo crudo de lo real y, al igual que cuando se come carne cruda, se indigesta pero es tolerable, muy poco, como ya apuntaba al inicio del apartado, ya que despoja al objeto real de toda ilusión y todo fantasma: “así, la realidad es cruda –e indigesta –en cuanto se le despoja de todo lo que no es a fin de considerarla sólo en sí misma: semejante a una condena a muerte que considera con su ejecución, privando al condenado del intervalo necesario para la presentación de una petición de gracia”.²⁴⁹ Lo real es indigesto, cruel, por la condena a sólo ser, es decir, a no ser más de lo que se es como una completud que lo condena.

²⁴⁹ Clément Rosset, *El principio de la crueldad*, Pre-textos, Valencia, 1994, p. 22.

De esta condena podemos decir que, para Rosset, las principales características de lo real son: ser sin razón, ser sin finalidad y ser necesariamente. Ahora hay que describir cada una de ellas detalladamente:

Ser sin razón: “entiendo por esto la de no provenir de causa alguna, la de darse como una contingencia ante la mirada de todos los sistemas y todos los órdenes explicativos”.²⁵⁰ Esto es: lo real no tiene causa alguna ya que todo tiene que llegar por azar, no hay más que azar, por lo tanto, lo real está condenado a su propio carácter fáctico. Lo real es lo gratuito, es decir, lo que hay simplemente, por lo que no tiene ninguna relación con los sistemas causales.

Ser sin finalidad: “no integrarse a ningún sistema teleológico, de no depender de ninguna consideración final. Un acontecimiento gratuito en cuanto a sus fines, algo dado puro, no se podría explicar mejor por sus consecuencias que por sus antecedentes”.²⁵¹ Lo real no tiene ninguna relación con la consecuencia, es decir: al igual que lo real no tiene ninguna relación con las causas, tampoco lo tiene con las consecuencias, ya que, cada evento, situación o momento es por azar y queda englobado o encarcelado a su propio carácter fáctico.

Ser necesariamente: Aquí regresamos a la génesis del azar, es decir, si todo es por azar nada es necesario hasta que tiene la dicha o desdicha de ser, de estar dentro de la totalidad de lo real, como por ejemplo el nacimiento de alguien. Lo real es por necesidad porque se nos ha mostrado como algo irremediable, inmodificable e inevitable: “el espíritu que denominamos necesario al ser dado en la simple medida en que, al estar dado, no podría no ser o no ser otro respecto de lo que es. Se trata de la engeguedora e irrefutable presencia de algo dado y no de una relación causal que puede encadenar a dos fenómenos por necesidad”.²⁵²

Ahora que he acotado o delimitado lo real con sus características: a partir de la ontología de lo real he establecido la insignificancia de lo real y su idiotéz. Con la crítica al doble establecimos que la percepción humana se decanta, la mayor parte del tiempo, por una percepción ilusoria, una percepción inútil la cual nos aleja de lo real. Ahora pesemos

²⁵⁰ Clément Rosset, *El mundo y sus remedios*, El cuenco de Plata, Buenos Aires, 2012, p. 14.

²⁵¹ *Ibíd.*, p. 15.

²⁵² *Ibíd.*, p. 16.

aclarar el sentido de la tautología la cual según Rosset es el medio más seguro para hablar de lo real.

1.4. *Lo real es lo real*

Para Rosset la única proposición que puede dar cuenta de lo real es la siguiente: Lo real es lo real. Con el fin de acotar la idea de lo real recurriré a la idea de la tautología expresada en el texto *Principio de sabiduría y locura*, texto en el cual hace una interpretación del poema de Parménides, en donde expone que la filosofía del eleata se contenta, al igual que la suya, con decir que hay algo, que algo es, algo existe. Para Rosset las palabras existir y ser son equivalentes, por lo que traduce el verbo *einai* (ser) indiferentemente como ser o existir. La razón de esto es que el verbo *einai* es el único que expresa estas ideas. A partir de esto, sostendrá que la filosofía tautológica como la de Parménides se contenta con la confusión del ser con el existir, o, en otras palabras, con la afirmación de que *hay algo* y nada más. Es decir: “La verdad enunciada por Parménides: es la prohibición que implica de cualquier recurso, de cualquier apelación a otra verdad, por plausible o posible que puede ser, por más próxima que llegue a estar, incluso, de la única realidad real”.²⁵³ Lo real o lo que es consiste en que las cosas sólo son ellas y están condenadas a no ser otra cosa, atrapando todo en esta red de simplemente ser. Por lo cual la temporalidad le es indiferente, la característica del ser queda indeterminable, independiente del pasado y del futuro porque queda anclada a su propia completud fáctica una vez que se ha hecho presente. Por lo tanto, no hay realidad sometida al pasado y al futuro ya que todo acaba en su propia completud, en su propia facticidad.

Por lo tanto, lo real queda definido de la mejor manera bajo la forma tautológica, es decir, diciendo que lo real es lo real y una filosofía que pretenda dar cuenta de lo real tiene que ser tautológica, ya que “la tautología pretende atraer la atención sobre el hecho de que una cosa cualquiera es la cosa que es, sin que haya posibilidad alguna de modificación o de alteración”.²⁵⁴ Es decir, la fórmula tautológica es la única segura para hablar de una cosa, dado que evita su duplicación. Las fórmulas no tautológicas, según Rosset, tienden a crear un doble, sobre todo a pensar en un ente y una esencia, en un ser y en un ente, lo cual provoca una lejanía con lo real, una ilusión. Por lo tanto, la fórmula tautológica se muestra

²⁵³ Clément Rosset, *Principios de sabiduría y locura*, Marbot, Barcelona, 2008, p. 14.

²⁵⁴ Clément Rosset, *El demonio de la tautología*, Arena Libros, Madrid, 2011, p. 35.

como la única manera de expresar el principio de identidad que constituye la expresión justa de toda realidad, la de simplemente ser. “La enunciación tautológica –dice Rosset – que parece no ser más que una repetición pobre de ello, rinde justicia a lo real en el punto crucial, no de su unidad, sino de su *unicidad*”.²⁵⁵ Es decir, la tautología es el vehículo seguro para hablar de lo real, ya que al enunciar el principio de identidad toma en cuenta la unicidad, *la idiotez* de lo real.

Ahora bien, como punto crítico tengo que traer a colación las precisiones de Kant. Hay que recordar que para Kant el concepto es la síntesis de la intuición, es decir, la manera en que ordenamos la información que nos llega a través de la sensibilidad, de aquí la famosa oración de la *Crítica a la razón pura*, “los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas”.²⁵⁶ Los conceptos sirven para delimitar lo que es un objeto en particular, pero, para lograr esto recurre a las semejanzas o diferencias de otros objetos agrupados bajo el mismo concepto, es decir, aquí el concepto sirve para definir un objeto, a partir de sus relaciones espacio-temporales con los otros fenómenos que lo rodean, relación que hace a partir de sus similitudes y diferencias con fenómenos del pasado el futuro y simultáneos. Ya que:

Los conceptos se fundan, pues, en la espontaneidad del pensamiento, del mismo modo que las intuiciones sensibles lo hacen en la receptividad de las impresiones. Estos conceptos no los puede utilizar el entendimiento más que para hacer juicios. Como ninguna representación que no sea intuición se refiere inmediatamente al objeto, jamás puede un concepto referirse inmediatamente a un objeto, sino alguna otra representación de este último (sea tal representación una intuición o sea un concepto).²⁵⁷

Es decir, el concepto es la manera de en que organizamos la información que llega de la sensibilidad al entendimiento para hacer los juicios. Ya que el concepto se funda en la espontaneidad del pensamiento, que organiza esta información mediante la ayuda de la imaginación y el esquematismo, los conceptos solo son una manera de organizar los fenómenos que se nos dan a partir de la diferencia del resto de fenómenos dentro del campo espacio-temporal de la experiencia del sujeto cognoscente. Por lo tanto, la única manera de generar conocimiento es mediante los juicios que genera el entendimiento. Y la verdad estará determinada por la concordancia de los juicios con el objeto de la realidad.

²⁵⁵ *Ibíd.*, p. 50.

²⁵⁶ Immanuel Kant, *Crítica a la razón pura*, Madrid, Gredos, B75.

²⁵⁷ *Ibíd.*, B93.

No obstante, según Rosset, esta concordancia no se produce, ya que lo real es único e insignificante, no hay manera de que lo real coincida plenamente con su definición, por esto la tautología es lo que nos da seguridad de nombrar, porque no crea ningún doble al sólo apelar al principio de identidad. Aún mejor, la tautología nos permite decir que hay algo, que algo “es”, sin más. Es decir, la tautología de lo real es lo real, es la manera fiable de reconocer que nos encontramos dentro de algo, que hay algo. No obstante, se reconoce la poca posibilidad del conocimiento de lo real como el sofista Gorgias de Leontinos el cual pensaba en su texto: *Tratado del no ser o de la naturaleza*, que no hay naturaleza, si la hay no se puede conocer, y si se puede conocer no se puede comunicar. De aquí que el interés principal de los sofistas, al igual que el de Rosset sea por la imagen.

Ahora bien, como ya establecí lo que me importa son las imágenes, ya que el conjunto de ellas es lo que constituye lo real, pero si estas no crean verdad, y ni generan conocimiento ¿qué es lo que le queda a la filosofía? Según Rosset, le queda por hacer dos cosas: La primera es hacer un discurso de lo real de la manera más fiel posible, es decir, cruel, un discurso que indigeste, con la finalidad de decantar lo real para llegar a la segunda función de la filosofía, la de ser una especie de fármaco, en el sentido griego del término, el cual quiere decir al mismo tiempo remedio y veneno que nos ayude a ver lo real, para llegar a su aceptación, que constituye el siguiente apartado de este capítulo. Esta afirmación de lo real es lo que Rosset llama alegría y la filosofía llega a este conocimiento después de conocer lo real.

Pero antes de pasar a al apartado que concierne a lo que Rosset llama alegría hagamos un resumen para esclarecer las conclusiones del apartado dedicado a la tautología de lo real. Digo, pues, que la única forma de hablar de lo real es la fórmula tautología, decir: lo real es lo real, esto porque, en última instancia no hay forma de hablar de lo real sin crear un doble: sin tener que recurrir a una idea fuera del objeto para brindarle un sentido. Lo que quiero decir es que la única manera de generar conocimiento es ver la verdad como *adecuatio rei*, es decir como la adecuación de los juicios a la realidad. Pero esta manera de ver la verdad tiene que dar un espacio al no ser, por ejemplo Platón por lo que nos dice en el *Parménides*:

Si debe no ser, es necesario que tenga la propiedad de ser no ser, como lazo que lo conecte con el no ser, del mismo modo que lo que es debe tener la propiedad de no ser un no ser, para que a él, a su vez, le sea posible ser acabadamente, porque sólo del

siguiente modo lo que es sería en pleno sentido y lo que no es no sería: lo que es participando del ser algo que es y del no ser algo que no es, si ha de ser acabadamente.²⁵⁸

Es decir, hay que dejar espacio al no ser para conseguir algún conocimiento a partir de los juicios, del razonamiento que hacemos de nuestras impresiones. No obstante, esto nunca se produce por las características de lo real de ser, sin causa, sin necesidad y de ser sin razón, es decir, la de sólo ser. Por lo tanto, la tautología es el único medio de conocimiento, ya que no busca juzgar, sólo se contenta con nombrar algo, se contenta con afirmar que algo “es”. De hecho esta es la razón de que Platón considere a Parménides venerable y terrible, ya que si algo tan sólo es no hay más conocimiento que afirmar que algo es, como lo hace la tautología.

2. AFIRMACIÓN DE LO REAL

Ahora he explorado la obra filosófica de Rosset partiendo de la idea de lo trágico como una manera de encontrar lo real, es decir, la posibilidad de dar cuenta de lo real a partir de lo trágico, la experiencia más terrorífica de recordar y dar cuenta de nuestra finitud y la muerte prometida de todo lo demás. A partir de esta idea, de lo trágico, nos hemos hecho una pregunta ¿qué nos queda como hombres?, es decir, ¿qué nos queda una vez que gracias a lo trágico vemos todo derrumbado?, ¿una vez que nuestras ilusiones y esperanzas han terminado por los suelos? Y que recordamos que todo nuestro destino ha de ser cumplido que, al igual que Edipo, vamos a cumplir nuestro destino en el cruce de caminos confusos dentro del campo de lo real en el que nos encontramos, donde ya está del todo dado. ¿Qué hacer en un “mundo” que es un desierto. Un llano árido como el descrito por Juan Rulfo en “Nos han dado la tierra” cuento que encontramos en *El llano en llamas*. Rulfo describe a cuatro campesinos recorriendo un llano árido, una “costra de tepetate” en la que nada se puede sembrar, que es la tierra que les han dado. Después de la revolución es lo que les han dado. Después de las ilusiones de la lucha política, les han dado su costra de tierra donde nada crece y no hay más que unos cuantos huizaches. Un llano árido es lo que les han dado. Y los cuatro la recorren, si son cuatro, la recorren bajo el sol abrasador. Pensando en que en esa tierra nada crece, y nada hay que hacer en esa tierra. Pero es la tierra que les han dado. Ahora qué les queda a los campesinos, a los cuatro campesinos que recorren su llano dado,

²⁵⁸ Platón, *Parménides*, ed., cit., 162 a.

llano que se parece a nuestra realidad, a nuestro real *dado*. ¿Qué nos queda en este llano árido, este desierto de lo real? La respuesta es simple no queda más que *apostar*. Ahora, pues pasemos a ver que en este llano árido, en este real, en es te *mundo raro* no queda más que apostar. *Aquí se apuesta la vida*.

Por lo que dedicaré este apartado a explorar la idea de la alegría, que es como Rosset llama al amor por lo real. Amar lo material, el azar. Olvidar el pasado y no preocuparnos por el futuro que ya está escrito, sólo que no lo conocemos. Pensar sólo en presente. Recordar que en el apartado dedicado a explorar la idea de la insignificancia decíamos que el hombre renunciaría a cualquier posibilidad de conocimiento, que lo hiciera sentir superior. Y que por lo tanto lo lleva a reconocer una docta ignorancia que tenía objeto de su conocimiento la alegría, dado que a la alegría le importaba poco la significación del mundo y partía de la aceptación del azar y la finitud.

Para hacer el análisis de la alegría vamos a partir de la noción de apuesta, ya que, si no hay ninguna seguridad en el mundo no nos queda más que apostar. Apuesta que nos recuerda a Pascal y su apuesta por Dios, si no hay Dios no pierdo nada, pues, nunca he tenido nada. Finalmente desarrollaré la paradoja de la alegría que a manera de conclusión nos dirá por qué lo trágico es una parte constitutiva del ser humano.

2.1. *La apuesta*

Ante todo lo desarrollado hasta ahora, es decir, lo trágico como un decantador de lo real que nos recuerda la facticidad de todo. El hecho de que todo está acabado, arrojado en su propia unicidad, su idiotez, y su insignificancia que recae gracias al azar, es decir, el azar nos recuerda que nada es necesario hasta que tiene la dicha de ser. También hay que recordar que esa insignificancia no nos permite hablar de un acontecimiento, es decir, de racionalizar los hechos para incluirlos dentro de una cadena teleológica o causal. Y a su vez hay que recordar, el hecho de que si todo acontece por azar no hay libertad y todos los acontecimientos, ya están determinados dentro del trágico cruce de caminos de Edipo. Es decir, no hay oportunidad de un proyecto, o de modificar en algo el pasado. Tampoco hay libertad en el sentido del inicio de una cadena causal que nos lleve a cumplir un fin, lo trágico nos recuerda lo absurdo de toda empresa. Lo que concluimos es que nos

encontramos en un mundo que no admite modificación alguna, donde el destino se cumple, lo que llamamos fatalidad de ser es que todo está destinado a simplemente ser.

Ante un mundo conformado de esta manera ¿qué es lo queda al hombre? La respuesta es la afirmación de lo real o negación mediante el suicidio, ya que son las dos únicas acciones que demuestran una modificación, son las únicas acciones que quedan en manos del sujeto, son las únicas acciones posibles dentro de lo real, todo lo que nos queda es aprobar o negar. Como mencioné en el capítulo anterior, el suicidio en realidad surge de una necesidad de seguridad, de una valoración excesiva del mundo y, principalmente del yo, quien se pregunta: ¿vale la pena ser vivida la vida? No obstante, gracias a lo trágico encontrábamos la *estima de sí* y la aprobación incondicional de lo que ahora denominamos lo real. Ya que, sospechar del carácter excesivamente optimista del suicida, pensar que el mundo debe ser esto o aquello, antes de simplemente ser. Por su parte el hombre trágico apuesta por lo que simplemente es:

La imagen de Pascal toma aquí su sentido más profundo, más trágico: el hombre está embarcado, puesto que, como el pasajero de un avión de largo trayecto, no tiene acceso posible a ninguno de los mandos de dirección (incapaz, pues, de hacer desviar, ni su vida, ni siquiera –lo que quizás admitiría Pascal –el “sentido” de su vida: una apuesta como la desea Pascal, es decir, referida a la dirección general del viaje, aparece, para el pensador trágico, como fuera del alcance por el hecho de carecer de sentido). Todo lo que puede “hacer” es solidarizarse o no con su viaje, aceptar formar parte (lo cual significa aprobación global) o rechazarlo (lo que significa desaprobación global, es decir, suicidio).²⁵⁹

Los términos de la apuesta son los siguientes: ¡Hombre tienes en tus manos la posibilidad de la siguiente acción negar lo real o afirmarlo! La posibilidad de acompañar el viaje dentro de lo real que es donde nos jugamos la vida, y la única diferencia entre la vida humana y todo lo demás es el hecho de que el hombre puede dar cuenta del mundo y de su propia muerte. O abandonar el viaje, retirarte. Sólo queda apostar por estar, por seguir dentro de lo real o salir. Y al final apostar por lo real es lo que queda. Es decir, “los términos de la apuesta trágica aparecen tan pronto como aparece en el pensador trágico la sospecha de que su vida, la vida en general, el mundo entero, todo el universo, la existencia como tal, el ser aquí y ahora, la realidad al completo, es «mejor» que sean a que no sean”.²⁶⁰ Es decir, ante la materialidad del mundo, que marca su carácter no modificable, y

²⁵⁹ Clément Rosset, *Lógica de lo peor*, Buenos Aires, El cuenco de Plata, 2013, p. 62.

²⁶⁰ Rafael del Hierro, *El saber trágico. De Nietzsche a Rosset*, Madrid, Laberinto, 2001, p. 147.

ante la sospecha de que el suicido expresa una excesiva valoración de la vida se apuesta por lo que el mundo y la vida son.

Pero ¿por qué? Por qué he de apostar por un mundo mejor, un desierto de puro caos. Pues, porque es lo único que hay, ya que gracias a nuestro encuentro con lo trágico hemos comprendido que todo lo que se derrumba, es ilusorio (percepción inútil), lo que cae al suelo son los dobles. El yo es el que no tolera el mundo y desea que el mundo sea más de lo que es. Ahora, sólo nos queda afirmar incondicionalmente lo real.

Afirmar incondicionalmente lo real, ya que todas las ilusiones han terminado por el suelo, principalmente la ilusión del yo. Ya que al igual que cualquier otro juego de azar, se pierde en el momento de hacer apostar, nosotros nos perdemos al apostar por lo real. Como describe Dostoievski en su novela del *El jugador*, el jugador en el momento de su apuesta se perderá en las expectativas, el azar lo hace ilusionarse y perderse a su vez. Todas las expectativas puestas ante los giros de una ruleta, expectativas que siempre acaban por los suelos. Como es el caso del protagonista de la novela *El jugador*, y en primera instancia de Antonida, la tía del General, la cual termina por perder parte de su fortuna en la ruleta. No obstante, nunca se retira ante la probabilidad de ganar, y sobre todo, por la emoción de la incertidumbre.

No obstante nuestra apuesta se distingue por lo que está en juego; en nuestra vida nos jugamos el todo por nada. Sin embargo, es una apuesta que, como la de Pascal, estamos conscientes de que si perdemos no perdemos nada. Por lo tanto, la apuesta nos lleva a una aprobación total, incondicional de lo real, ya que el carácter incomprensible e injustificable de esta acción nos recuerda al jugador que habiéndolo perdido todo sigue en la mesa de juego. Aprobación tan incondicional, injustificable e incomprensible que es necesario pensar lo peor para poder seguir adelante, es decir, recordar que en el momento menos pensado todo lo que tenemos puede acabar por los suelos, acabar en la ruina total. Sentimiento, inexplicable e incomprensible. Es un sentimiento sin sentido, incluso a-lógico, sentimiento o pasión de júbilo inexplicable que intentaremos comprender bajo el concepto de alegría.

2.2. La alegría

*Baila ahora sobre mil lomos,
Lomos de olas, travesura de olas –
¡Dichoso de quien bailes nuevos ensaya!
Se de mil modos distintos bailemos,
Nuestro arte ha de llamarse –libre,
Nuestra ciencia ha de llamarse –gaya.*

Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*.

En este punto nos queda hablar de este «sentimiento», «pasión», «actitud frente a la vida». Que en el apartado dedicado a la insignificancia de lo real decía que era el único conocimiento que le podía importar al hombre, ya que, a ella consiste en la aceptación de la insignificancia, la finitud y el azar. En esta lista de adjetivos con los que intento definir o dar entrada la alegría encuentro la primera dificultad para definir la alegría, ya que hablamos de un júbilo ante la vida casi inexplicable, por lo que recurriré a las palabras de Rosset:

Entendemos por alegría, sólo y estrictamente, *el amor a lo real*: es decir, ni el amor a la vida, ni el amor a una persona, ni el amor a sí mismo, ni el amor a dios [...]. Con relación semejantes efectos son circunstanciales, esto es, su ausencia no podría en ningún caso cuestionarlo. Si la vida desfallece en su propio cuerpo, si en el horizonte ya no hay ninguna persona amada, si Dios no existe, como tampoco, fundamento sobre él, un principio de razón suficiente llamado dar cuenta de toda realidad, eso a la alegría le tiene sin cuidado.²⁶¹

La alegría se entiende como amor por lo real, por lo que ahora hay que entender estos dos polos de la ecuación: el amor y lo real. Por su parte, la definición de real es lo que he desarrollado a lo largo de este capítulo, bastará con recordar que lo real es la totalidad de lo que hay, de lo que simplemente es. Y sus características en sentido negativo de ser insignificante y único. También, de cierta manera, es lo inefable, aquello que no podemos nombrar más allá del recurso de la tautología. Ahora bien, nos toca definir el amor.

El amor dentro de este contexto consiste en una fuerza que vincula al sujeto con un objeto de deseo, es decir, un impulso hacia un objeto. No obstante, la alegría es el amor sin objeto, ya que es el amor enfocado en lo real, a lo inefable, lo único, lo singular, lo insignificante. Sentimiento desbordante que carece de objeto particular por el hecho de

²⁶¹ Clément Rosset, *Lo real. Tratado de la idiotéz*, ed., cit., p. 104.

encontrarse volcado a la totalidad de objetos dados dentro de lo real, el cual entendemos como la totalidad de lo dado. Es decir, el amor a lo real carece de objeto particular porque lo real es la totalidad de objetos que nos aparecen. Por lo tanto, la alegría es la aprobación incondicional de lo real, al ser un amor volcado a la totalidad, o lo vago de lo que hay. Es decir, la alegría es indiferente a cualquier objeto particular, no obstante, la alegría está ligada al hecho de que hay algo antes que nada. La alegría en tanto amor a lo real le es indiferente los objetos particulares capaces de provocarme gozos, ya que reconoce lo efímero de estos. No obstante, reconoce el placer de estos sin preocuparse por el momento de su fin, y al mismo tiempo, reconoce el hecho de que son en su insignificancia y su idiotez pero los agradece en su presente y ya.

Ya que lo real no consiste en lo que se conserva, sino en lo que está siempre presente, la alegría es, como ya mencioné, indiferente al futuro²⁶², que no es y al pasado por la capacidad de olvido²⁶³ que nos brinda la alegría. Al hacer este recorrido podemos decir que la alegría es una fuerza indefinible que parece poco confesable por su falta de razón, su falta de causa, ya que sólo reconoce la gratuidad del mundo. No pide nada y agradece que el mundo en donde nos ha tocado nacer.

Con la idea de la gratuidad podemos entender aún más el concepto de alegría. Para lo cual, primero hay que recordar que gratuito viene de la palabra latina *gratia* la cual significa gracia dentro de la teología. Lo gratuito lo podemos entender como una gracia que nos llega, sin esperar, como el perdón otorgado por un juez sin esperarlo, o el de Dios:

La gracia es un regalo-sorpresa: no hemos hecho nada para conseguirla y nunca podemos concebir –ni siquiera estando colmados por ella –un argumento sobre el que pudiera fundarse cualquier remisión de pena. La definición paradójica de la gracia consiste, en suma, en borrar la pena a la vez que mantiene íntegramente su materialidad; no consiste, por tanto, en suprimirla, sino en hacer como si no existiese, en experimentar la pena como si no fuera nada. Todo se sabe ya pero a la vez deja de pesar.²⁶⁴

²⁶² Como dice Epicuro en la carta a Meneceo: “Debemos recordar que el futuro ni es nuestro totalmente ni totalmente no nuestro, para que ni lo guardemos como inexorablemente llegará ni desesperemos de él como inexorablemente no llegará.” *Obras Completas*, ed., cit., p. 89.

²⁶³ Recordando que al inicio del capítulo definíamos al olvido como un escepticismo ahora puedo decir que el olvido en este contexto también trae la tranquilidad que buscaban los escépticos antiguos por lo que Sexto Empírico dice lo siguiente: “el escepticismo es la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos, según cualquiera de los tropos; gracias a lo cual nos encaminamos –en virtud de la equivalencia entre las cosas y proposiciones contra puestas –primero hacia la suspensión de juicio y después a la ataraxia (serenidad de espíritu). *Esbozos pirrónicos*, ed., cit., p. 53-54.

²⁶⁴ Clément Rosset, *Lo real. Tratado de la idiotez*, ed., cit., p. 103.

La idea de la gracia nos permite explorar la definición de alegría a partir de su propio carácter indefinible, incomprensible, de aparecer como sin motivo, ni necesidad, de aparecer por la única razón de que hay algo. La noción de gracia es bastante precisa para delimitar la noción de alegría a partir de los cuatro sentidos en la que lo encontramos: 1) Noción jurídica: perdón de la pena otorgado por el juez pese a la culpabilidad, usualmente otorgada en festividades. 2) Mágica: resolución de un conflicto en obras literarias por el recurso de un *deus ex machina*. 3) Estético: encanto que cura por el poder seductor de la obra. Y 4) Teológica; la asistencia extraordinaria de Dios. Lo que tienen en común las cuatro nociones es que es una especie de don gratuito, por medio de cual se soluciona todo y, no obstante, no borra para nada las penas, al igual que la alegría. Sin embargo, para evitar la confusión con el concepto teológico de la palabra gracia, que es la noción más recordada, Rosset prefiere el uso del término alegría.

La alegría se caracteriza por reconocer lo real con sus características determinadas y bastarse con ello para afirmarlo, para hacer una reconciliación con la vida y llegar a la conclusión invertida de la sabiduría del sileno: lo mejor que nos pudo pasar es nacer y lo peor es morir pronto, ya que, no importa lo que vivas sino vivir más. “En la alegría, lo real se presenta tal como es, idiota, sin colores de la significación, sin impresión de lejanía. Presencia de lo real a la que ninguna mirada, salvo la alegre, es capaz de acercarse tanto. De suerte que la alegría no es sólo un modo de reconciliación de la muerte y la insignificancia; también es un medio de conocimiento de lo real”.²⁶⁵ Es decir, al hombre alegre no le importa la significación, ni la idea de una teleología, o causalidad, la de mundo o naturaleza. Al hombre alegre le basta con reconocer que hay algo y nada más.

La alegría es un medio de conocimiento de lo real, ya que, al igual que en lo trágico lo real se manifiesta, o mejor, se reconoce en la totalidad de su insignificancia y en el carácter enteramente fáctico de todo lo dado. La alegría es el reconocimiento de que todo lo que hay es enteramente fáctico, es decir condenado a su unicidad, a ser y nada más ser, y, sobre todo, está condenado muerte. Es decir, es el reconocimiento de lo efímero de todo, y que este carácter efímero constituye lo mejor que nos podía pasar. Por lo que, la alegría constituye la fuerza mayor, la condición de posibilidad para declarar el amor a la vida, es decir, el amor a la vida se declara después de declarar el amor por lo real.

²⁶⁵ *Ibíd.*, p. 107.

El amor por la vida se declara después del amor por lo real, dado que la vida es un objeto, un bien, un algo que condiciona la alegría. No obstante la definición de alegría es estar volcado a la totalidad de lo dado. Según Rosset, a lo largo de la historia de la filosofía la alegría de vivir se ha supeditado de la alegría condicionada a un supuesto superior, ya sea religioso, místico o político. Ya que, considera que la vida y todo lo que ofrece son tan efímeros que no puede llenarnos y brindar satisfacción. Por lo que se piensa que la alegría debe estar supeditada un fin. Esta teoría tiene sentido, ya que, toma en cuenta lo cambiante y lo insatisfactorio del objeto de deseo, pero supone que la alegría debe estar condicionada a un supuesto ilusorio que debe conceder satisfacción a partir de un objeto «eterno» o inmutable antes que conceder esa satisfacción a lo efímero. “En términos generales, semejante alegría parece una escapatoria del presente en beneficio de una «presencia» permanente, una escapatoria de la efímera existencia en beneficio de un ser eterno”.²⁶⁶

No obstante, la alegría tal y como aquí la entendemos consiste en la aceptación de lo efímero. Rosset coincide en el hecho de que el objeto de deseo es cambiante y por lo tanto, nunca nos puede asegurar una satisfacción porque, como ya mencioné, lo que constituye el objeto de deseo son las ilusiones y a su encuentro acaban por el suelo. La alegría al no tener ilusión se contenta con el contacto de lo real como se dé. Por lo que la alegría de vivir se tiene que decantar de la alegría general, la cual definimos como amor por lo real, de aquí que: “la alegría de vivir consiste en una adaptación de la vida gracias a la cual aquélla renuncia a cualquier pretensión de permanencia a cambio de las efímeras alegrías que pueda obtener de la existencia”.²⁶⁷

De esta manera, el hombre alegre no piensa en la pertenencia, en la idea de permanecer, sino que contempla la fugacidad de la existencia, en lo efímero de la vida propia y de todo aquello que tenga esta característica. También ha renunciado a cambiar algo dentro de lo real, que como ya he dicho, nada puede ser modificable, a cambio, queda con la contemplación y aceptación de lo real. “El sabor de la existencia es el del tiempo que pasa y cambia, de lo que no está fijo, de lo que nunca está seguro ni acabado; por lo demás, en este movimiento reside la mejor y más segura «permanencia» de la vida. Tomarle gusto, lejos de lamentar en ella una ausencia de estabilidad y perennidad, implica a la fuerza que

²⁶⁶ Clément Rosset, *La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Cioran*, Madrid, Acuarela, 200, p. 23.

²⁶⁷ *Ibidem*.

nos alegrarnos precisamente de que en esencia sea perecedera y renovable al mismo tiempo”.²⁶⁸ Contemplar la vida, tomarle sabor, es lo que la alegría exige, en un olvido del yo para contemplar la existencia, y no pedir nada más. Aquí retomo la idea de Pascal del yo es odioso y es odioso porque el yo es quien tiene expectativas de triunfo, de éxito dice nuestro tiempo. Al yo es al que se le adorna con títulos y bienes, porque “el individuo será social o no será; es la sociedad, y sus convenciones, las que harán posible el fenómeno de la individualidad [el yo]. Lo que garantiza la identidad es y ha sido siempre un acta pública”.²⁶⁹ No obstante, el hombre alegre se contenta con la contemplación de lo real y se hace a un lado para contemplar lo real. Como dice Rosset acerca de “*El Taller,*” cuadro de Vermeer: “el yo está ausente de este real creado por Vermeer, porque el yo no es sino un acontecimiento entre otros, y como ellos insignificante”.²⁷⁰ Recordando la escena que pinta Vermeer: su taller y él pintando de espaldas, para Rosset este gesto ejemplifica al hombre quitándose de en medio para contemplar lo real y encontrar su estilo. Por lo tanto, el hombre alegre se olvidará del yo, insignificante para encontrar su manera de ver lo real, encontrar su estilo.

2.3. *La paradoja de la alegría*

Hasta ahora hemos dado cuenta de cómo lo trágico se convierte en un recordatorio que lo real es sólo la apariencia, pero que detrás de ella no hay nada. Sin embargo, esta apariencia se basta para decir hay algo y para declarar el amor por lo real, para poder elegir entre la única acción posible que le atribuíamos al hombre, la de decidir entre la afirmación total de la vida, amar cada momento de su vida por más trágico que este se pueda mostrar o el suicidio. Es decir, lo trágico motiva y posibilita a la respuesta para poder responder ante la pregunta: ¿vale la pena ser vivida mi vida? Sí, ya que nos permitió encontrarnos con la alegría. A esto le llamamos la paradoja de la alegría, la de ser: “un regocijo incondicional de y a propósito de la existencia; ahora bien, considerándola con total frialdad y lucidez de espíritu, nada hay menos regocijante que la existencia”.²⁷¹

²⁶⁸ *Ibíd.*, p. 24.

²⁶⁹ Clément Rosset, *Lo real y su doble*, ed., cit., pp. 104-105. (Los corchetes son míos)

²⁷⁰ *Ibíd.*, p. 100.

²⁷¹ Clément Rosset, *La fuerza mayor* ed., cit., p. 26.

La paradoja central de la alegría consiste en la necesidad de reconocer lo trágico como parte de lo real, es decir, el conocimiento de la alegría trae como consecuencia el conocimiento de lo trágico, así como el encuentro con lo trágico trae como consecuencia el reconocimiento de la alegría para tener el carácter de verdadera y con ello encontrar el más grande regocijo y la tranquilidad. Ya que hasta aquí he defendido lo trágico como una parte de la vida humana y, más aún, he identificado lo real con lo cruel, con aquello que se muestra insignificante, y con lo idiota. La alegría necesita de este reconocimiento para ser esta fuerza mayor, como la llama Rosset.

Aquí la alternativa es simple y decisiva –y añadiría que constituye, a mi modo de ver, y hasta más amplia información, el problema más serio [...] de la filosofía. –O bien la alegría consiste en una ilusión efímera de haber acabado con lo trágico de la existencia: en cuyo caso la alegría no es paradójica, sino ilusoria; o bien consiste en una aprobación de la existencia considerada como irremediamente trágica: en cuyo caso la alegría es paradójica, pero no ilusoria.²⁷²

La alegría no sólo consiste en la adaptación y aceptación de lo trágico, sino que necesita de lo trágico para ser reconocida. Ya que el saber requerido para llegar a ella es un saber irracional, un conocimiento que implica el amor a la unicidad a eso que declaramos como incognoscible. Una sabiduría que dé cuenta del azar y por lo tanto del carácter accidental de la vida, del hecho de que la vida no sea más que una variación de la muerte, la más extraña de todas como lo recuerda Nietzsche, pero sólo una variación de ella. Que no necesite esperanza ya que tiene en cuenta que pasado y futuro no son.

La alegría es, ante todo, no una cesación de la ausencia (lo que implicaría un reconocimiento parcial de esta misma ausencia), sino de algo que puede describirse, aunque la expresión confina peligrosamente a la insignificancia en razón de su aspecto tautológico, como una falta de ausencia: es decir, el sentimiento –tomando aquí en el sentido fuerte de saber –de que todas las cosas buscadas y aparentemente ausentes están en realidad presentes y dadas, o incluso que la finalidad tan esperada está desde ahora advenida, pudiendo cualquier pregunta a lo real recibir, de este mismo real, una respuesta satisfactoria.²⁷³

Es decir, la alegría no necesita de esperanza alguna, dado que contempla el hecho de lo que es, está dado y acabado de una vez y por todas. Y por lo tanto también pide la eliminación de los dobles porque su capacidad de aceptación se acentúa en lo singular, en

²⁷² *Ibíd.*, p. 28.

²⁷³ Clément Rosset, *El objeto singular*, ed., cit., p. 129.

lo único, en no necesitar más que lo que hay, siempre preferirá lo que está presente antes que las ilusiones de lo que no está.

Para concluir este apartado hablemos de las consecuencias de la alegría, lo que la hacen ser paradójica. La primera es la de ser, por definición, ilógica e irracional, más cercana al *credo quia absurdum*, creo porque es absurdo hablando de Dios. Que en este caso se enuncia soy alegre porque es absurdo. Es decir, es ilógica e irracional, ya que el carácter aprobatorio de la alegría no necesita razón alguna y, a su vez, el carácter irracional de la alegría viene del hecho de no poder explicarse, es decir, no sé porque soy alegre, pero lo soy. No tengo objeto concreto de mi dicha, como en el caso del amor, mi dicha es a causa de todo lo dado. Muy cercana a la locura, la alegría que anuncia soy alegre porque es absurdo, parece una locura si tomamos en cuenta la crueldad inherente a lo real.

La segunda consecuencia de la alegría es la aceptación de la crueldad de lo real. Como la definí anteriormente, la crueldad en este contexto como el hecho de que lo real sea indigesto gracias a todas las características enunciadas en el apartado anterior, principalmente la de ser sin causa, ser sin fin y ser sin necesidad. La alegría va acompañada de toda esta crueldad para poder ser consciente de lo que afirma, con lo cual llegamos a su tercera consecuencia: la alegría necesita ser consciente. Necesitamos el conocimiento de lo real, el poco conocimiento de lo real para poder asegurar la tranquilidad de la alegría. Porque a partir de él podemos buscar nuestro estilo y tener la fuerza suficiente para hacerlo, fuerza que llamamos alegría.

Finalmente la alegría necesita del conocimiento, o del poco conocimiento que nos permiten nuestras capacidades para ser declarada. Sobre todo, necesita la consciencia de la finitud y el azar, para poder pensar o, mejor, dejar de pensar un mudo. Y del conocimiento de la ontología aquí descrita para llegar, a deshacerse de las ilusiones y afirmar lo real sin más. Para afirmar nuestro árido llano como lo paradójicamente necesario para la alegría.

CONCLUSIÓN

Para finalizar el trabajo de investigación debo exponer a las consideraciones finales acerca del mismo en relación con las hipótesis planteadas al comienzo, es decir ahora trataré de aclarar el alcance de mi trabajo con respecto a los objetivos planteados. Por lo tanto hay que retomar los puntos en torno a los cuales gira el presente ensayo.

El primer objetivo es hacer una revisión a la obra filosófica de Clément Rosset, es decir, hacer una lectura crítica de su obra con la intención de destacar su originalidad, ver sus particularidades y criticar sus excesos. Y, al mismo tiempo, destacar el papel de Rosset dentro de la historia de la filosofía, ya que en las justificaciones mencionábamos el olvido o relegación de la obra de Rosset. A lo cual puedo decir: Rosset no es el filósofo francés contemporáneo más influyente, pero su originalidad es innegable. Como observamos en el primer capítulo la filosofía de Clément Rosset no encaja en el esquema que brindé, apoyándome del texto de Badiou, para comprender la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX, tampoco podemos decir que su contexto no influya en ciertos sectores del pensamiento, de hecho hay que recordar que su poco interés por la política es uno de los factores que relegan su trabajo de la discusión del momento. No obstante, su obra es original, en tanto se enfoca en volver a la pregunta filosófica por excelencia, la pregunta por la constitución de la realidad. Se trata de una pregunta, la pregunta por lo real, que reinicia, de alguna manera, el camino de la filosofía.

Para hacer esta lectura crítica, en el primer capítulo desarrollé una biografía intelectual en donde exploré la relación de Rosset con su contexto y con sus principales influencias. Lo que me permite afirmar que la obra de Rosset se aleja de su contexto inmediato, preocupado principalmente por la política. Sin embargo, hay aún una característica principal que une la filosofía de Rosset con su contexto histórico: el interés de Rosset por la obra de Nietzsche y el peso y la influencia que ésta cobra en su propia reflexión filosófica. La filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX, como observamos en el primer capítulo, tiene una fuerte influencia de la filosofía alemana y Friedrich Nietzsche es uno de los filósofos más estudiados por los franceses de este periodo, entre los que se cuenta Rosset. No obstante, Rosset no coincide con ninguna de las interpretaciones brindadas por sus contemporáneos y nos brinda una interpretación novedosa de la filosofía de Nietzsche. Al igual que Nietzsche, Schopenhauer es una de las principales influencias de Rosset y de

él también expone una lectura novedosa, lectura que expongo en el primer capítulo. Siendo Nietzsche la principal influencia. Pero no es sólo Nietzsche una presencia importante de en el pensamiento de Rosset, sino que también encontramos una fuerte influencia del pensamiento de los materialistas clásicos. Según Rosset la lógica de lo peor –aquí expuesta– tiene la misma meta que el poema de Lucrecio, la de exponer el peor de los mundos posibles²⁷⁴, para poder encontrar el júbilo y la alegría de la existencia. Y esa exposición del peor de los mundos posibles comienza con la exposición de lo trágico.

La tesis más importante de la obra de Rosset y en la que coincide plenamente con Nietzsche es la paradoja de la necesidad de lo trágico, el dolor y el sufrimiento como algo necesario para el reconocimiento de la alegría, la jovialidad, esa fuerza mayor para amar la vida; esto constituye la tesis principal de mi trabajo, que la alegría es la fuerza mayor para amar incondicionalmente la vida, no obstante, paradójicamente, esa alegría necesita de la consciencia de lo trágico. Por lo cual, el segundo capítulo está dedicado a la aclaración de la idea de lo trágico. Rosset nos brinda una noción de lo trágico como el recordatorio de que todo está condenado a su propia muerte. La interpretación de lo trágico que hace Rosset nos dice que todo es trágico, dado que todo termina envuelto en su propia condena a la muerte, que hay cosas irremediables, y que ante eso no hay nada que hacer.

Según Rosset, el encuentro con lo trágico se produce a partir del encuentro con un acontecimiento funesto, que reconocemos gracias a lo que denominamos mecanismo de lo trágico, y cuya función es permitirnos dar cuenta del paso de la vida a la muerte. Digo que al dar cuenta del paso de la vida a la muerte nos quedábamos en una aparente parálisis, la cual nos deja una marca, un recordatorio, el hecho de que todo era una mera apariencia: que cualquier seguridad que tuviera respecto del mundo no es más que una ilusión, que el mundo está compuesto de frágiles apariencias y eso es todo, no hay nada que sostenga esas apariencias. El mundo está constituido de meras apariencias condenadas a su muerte. Y nada demuestra más la fragilidad del mundo que la fiesta y el ritual dionisíaco, ya que estos abren una temporalidad que permiten reconocer la insignificancia del mundo, Es decir, la fiesta y el ritual permiten el olvido de los lugares significantes, de los roles de la vida social. Y como consecuencia de esto, el hombre en una fiesta se permite las cosas más absurdas y con ello llega la contemplación de la no fijeza de los significados que le

²⁷⁴ Una vida mortal, se halla lo mismo/ que si nunca jamás nacido hubiera. (Lucrecio, *De rerum natura*).

atribuimos día a día al mundo. La contemplación de lo trágico consiste en notar que hay cosas absurdas, irremediables e indispensables. Es decir, gracias a la fiesta podemos llegar a la conclusión de que no hay mundo, que todo es caos, que encontramos azar en el mundo y, en consecuencia, hay cosas que nos resultan absurdas.

La continuación de la exposición de lo trágico según Rosset nos permite ver sus tres caracteres irrenunciables: lo irremediable, lo irresponsable y lo indispensable. Lo trágico es, por definición, lo irremediable porque ante un hecho trágico no podemos hacer más que negarnos a nosotros mismos, pero no podemos hacer nada para solucionar o negar el hecho trágico, lo trágico es irremediable porque nada podemos hacer ante un acontecimiento trágico. Lo trágico es lo irresponsable, dado que no tenemos ninguna responsabilidad en los hechos que nos destruyen la vida, que nos recuerdan que el mundo no funciona tal y como nos han dicho sino que en él encontramos azar, una determinación azarosa de la realidad y, por el azar, todo puede acabar por los suelos, como el caso de Edipo, cuya tragedia analicé en el segundo capítulo del trabajo de investigación. Lo irresponsable es, pues, lo inmerecido de la “caída trágica,” no merezco todo mis dolores, sin embargo, los padezco. Pero esta caída inmerecida ha dejado una marca dentro de mi alma, una marca que me recuerda que lo trágico es lo indispensable para la vida. Ya que lo trágico es lo irremediable, aquello contra lo que nada puedo hacer y, a su vez, aquello que llega sin merecerlo. Lo irresponsable, concluíamos, es aquello que nos llega por sorpresa, es decir aquello que no deshace el mundo y por lo tanto aquello que es indispensable. Lo trágico es lo indispensable porque nos hace reconocer el valor e insignificancia de nuestra vida, ya que a partir de un acontecimiento funesto puedo declarar que mi vida vale aquí y ahora, que estoy dichoso de estar aquí y ahora, porque reconozco que sólo esto tengo, este aquí y ahora. Tal y como expuse a partir del ejemplo musical de la disonancia, lo trágico hace notar la presencia de la finitud y el caos presente en el mundo y al mismo tiempo, lo hace deleitable. Lo que constituye una de las aportaciones más originalidades de Rosset: lo trágico hace deleitable la vida.

Para aclarar la idea de lo trágico después de exponer sus tres caracteres (lo irremediable, lo irresponsable y lo indispensable), continuamos la exposición de lo trágico bajo el azar, es decir, la idea de azar nos permitía seguir hablando de lo trágico, la enseñanza de la tragedia, de la fiesta, y del rito dionisiacos, es que hay lugar para el azar, el

azar está presente en nuestras vidas. Lo trágico es lo sorprendente porque el azar es el concepto que nos revela esa sorpresa del día a día. Por lo tanto, el azar es el concepto ideal para continuar mi investigación. Ya que la fiesta dio lugar al azar, a los más fortuitos encuentros, a que todo lo que ocurra dentro de su duración es por mero azar, sin necesidad. Por lo tanto, lo que nos recuerda tanto la fiesta como la tragedia griega es que hay lugar para el azar, el azar está presente en nuestro día a día. También quiero resaltar que una de las aportaciones de Rosset es el rescate de la noción de azar y caos para la filosofía. .

En general expongo cuatro nociones de azar, no obstante, llegué a la conclusión de que podemos hablar de sólo dos nociones, ya que a tres las podemos definir como azar falto de una idea de naturaleza, es decir, aquí el azar es considerado a partir de una idea de naturaleza, y él es una simple excepción de esa cadena causal o teleológica. Y la otra, el azar en su máxima expresión, azar por sí mismo, aquel que no necesita una idea de naturaleza y, llegado el caso, la crítica para negarla. Aquí definimos el azar como aquello que ocasiona la llegada de aquello que se encuentra dentro de lo real, reconociendo la insignificancia de cada una de las cosas que se encuentran dentro de lo real. Todo llega por azar y una vez que acontece es necesario porque no hay nada que hacer, es necesario por tener la simple dicha de ser.

Este azar, azar primigenio o constituyente, ignora la idea de naturaleza y, llegado el caso, la aborda para negarla. Por lo que después de explorar la idea de azar en todas sus derivaciones pasamos a hacer la crítica a la idea de naturaleza. Según Rosset encontramos tres grandes reinos: el material (azar), el artificio (las construcciones de los hombres), y la naturaleza, un reino independiente de los otros dos con leyes propias, que podemos conocer. La naturaleza es un reino de orden el cual tiene sus leyes, que se proponen como inalterables y somos propensos a conocer como un reino independiente de la materia y del artificio. No obstante, el mundo tiene sus estados de excepción, lo que nos permite dar cuenta del azar, de sospechar que el mundo es un caos antes que un orden y una naturaleza. Que podemos ver que las leyes de la física son regionales, análogas a cualquier sistema jurídico, es decir, sólo alcanzan una generalidad, por lo que no encontramos algo como la idea de una naturaleza programada o unívocamente determinada. Que la única función de la idea de la naturaleza es ideológica, ya que lo único que busca es negar el azar en aras de una idea de progreso o una moral. Como vimos en la crítica a la idea de naturaleza, la

naturaleza es una idea metafísica que, según Rosset, tiene por función negar el azar en la vida.

No hay nada necesario hasta que tiene la dicha de ser. Y, a su vez, esto lo condenaba a su indiscutible realidad más real, su muerte. La aceptación total del azar conlleva una captación de la insignificancia, y un dar cuenta del hecho de que todo queda condenado a su propia facticidad, a su ser aquí y ahora. Lo que designábamos con el imperio terrorífico del azar, la condena de todo de simplemente ser. De condenar a todo a cumplir su destino y como vimos la palabra destino designa el cumplimiento de lo que es a simplemente ser, de todo lo que tiene que ser se va cumplir sin remedio. Lo cual en el siguiente capítulo como lo real.

La aceptación del azar y su contemplación llevaba a la contemplación de lo insignificante, lo cual constituye uno de los conceptos de la ontología de lo real u ontología negativa. Ontología que nos permite dar cuenta de lo real. Por lo que en el capítulo final establecimos qué es lo real dentro de la filosofía de Clément Rosset, que en términos generales definíamos como lo inefable, como aquello que no podemos conocer dada su insignificancia y su idiotez. También decimos que es necesario hacer una crítica de la lógica de los dobles para agotar esa insignificancia y esa idiotez. No obstante, nos quedaba el recurso tautológico para poder nombrar con seguridad eso que nombramos como “lo real.” Ontología que podemos decir original, en la medida que intenta dar cuenta de lo real.

Como ya vimos la aceptación del azar conlleva la aceptación de la insignificancia, dado que si todo llega por azar es insignificante, en esto podíamos observar el primer nivel de la insignificancia, su nivel intrínseco. En este plano la insignificancia nos es dada por el carácter no necesario de las cosas, todo llega por accidente, como por ejemplo mi nacimiento, no tenía que nacer pero aquí estoy. Y este hecho nos arrojará el recordatorio de que todo está condenado a su propio *factum*. El segundo nivel de la insignificancia lo establecíamos a partir del carácter inconmensurable de la cosa a partir del campo de referencia en el cual nos aparece, es decir, no podemos conocer el objeto a partir del campo referencial en el que nos aparece, dado que en algún punto la cadena causal que intentemos establecer nos va hacer notar el azar que conlleva ese intento. Y más aún, ese intento de establecer las relaciones nos reveló la insignificancia de las cosas entre las cosas. Las cosas

que integran la realidad no son, no somos más que un punto insignificante en la infinita línea del tiempo y no hay nada que pueda ser conmensurado.

La insignificancia nos arrojó a otro concepto importante para nuestra ontología de lo real, la idiotez. Es decir, si no puedo expresar lo que es el objeto a partir del campo donde nos aparece, dado que, la cadena causal que inicié para esto reflejara azar y por lo tanto su insignificancia. Por lo que ahora intenté describirlo a partir de sí mismo. No obstante, este intento me reflejará la idiotez, lo único del objeto, su *unicidad*. Es decir, a medida que intento dar cuenta del objeto me doy cuenta que este queda atrapado en sí mismo, que cualquier otro intento de aclararlo creará un doble, una ilusión, o nos remitirá a una idea naturalista cuya crítica dejamos antes asentada. Por lo tanto, no me queda más que aceptar la idiotez del objeto, en la medida que es un objeto único y solitario, condenado a su aniquilamiento, a su facticidad.

Para acotar la ontología de Rosset realizamos una crítica al doble, es decir, aquello que el hombre se pone en primera instancia para negarse a ver lo real. Pero antes, realicé una ontología del aparecer, ya que para Rosset las cosas nos aparecen, son meras apariencias, representaciones, y basta con la representación para darle calidad de ser por lo que concluimos que para Rosset ser es ser percibido. Y, por lo tanto, hay dos tipos de dobles: de duplicación y sustitución. Los dobles de duplicación son aquello que percibo, con ello basta para poder dar cuenta de un ser, de que hay algo. Por su parte los dobles de sustitución son dobles que intentan alejarnos de lo real. De estos dobles digo que eran meras ilusiones y definíamos la ilusión como una percepción inútil es decir, no es que mi percepción sea errónea sino que me niego a ver lo que realmente es, es decir, no veo lo real sino que me engaño oponiendo una ilusión, lo real y mi percepción paradójicamente conviven.

Para finalizar el apartado dedicado a la ontología de lo real llegaba a la conclusión de que si lo real es insignificante e idiota, y cualquier otra forma crea un doble, por ejemplo, la metafísica, por lo tanto lo único que nos queda para poder hablar de lo real es la tautología. La tautología es el único medio para hablar de lo real, ya que ella no busca juzgar, sólo nombrar algo, sólo busca decir “hay algo” y con eso basta para afirmarlo. En este punto traje a colación las precisiones que hace Kant acerca de la formación de los conceptos y el papel del entendimiento en ello, esto con la intención de poner sobre el escenario una de las preguntas filosóficas por excelencia, la pregunta por lo real, o mejor, ¿qué es lo que

podemos conocer de lo real? En el caso particular de Rosset, que es quien nos importa aquí, podemos decir que aquello que podemos en verdad conocer es muy poco o casi nada.

Pero ese poco conocimiento, o mejor, sabiduría que le permite Rosset al hombre es lo único que le puede interesar, lo único importante o valioso: el reconocimiento de la alegría. En el apartado de la insignificancia hablamos de que hay dos consecuencias del reconocimiento de la insignificancia: por una parte, la aceptación de una docta ignorancia, es decir, podemos conocer muy poco, y acepto y reconozco mi incapacidad para ello. Y, al mismo tiempo, reconozco que el único conocimiento que puede importarme es la alegría, ya que la alegría es la aceptación de lo real con sus características. También la aceptación del azar, de la insignificancia y claro de lo trágico como parte de lo real.

La alegría es el amor por lo real dimos cuenta de que en un mundo hecho de materia y reducido a su condición material no nos queda más que aceptar la insignificancia de lo real y todo cuanto hay dentro de ello. Lo ridículo de iniciar cualquier empresa con fe en el futuro o un más ridículo, el anhelo por el pasado, un pasado acabado, totalmente muerto. De aquí que el pensamiento trágico sea un medio contra la ideología ya que sospechamos que:

Toda ideología de progreso –o más bien, toda ideología progresista, es decir, toda atención excesiva y todo entusiasmo sospechoso en relación a lo que realmente se ha mejorado, o podría haberse mejorado, en la condición de los hombres –implica, de hecho y de un modo inevitable, el loco proyecto de querer solucionar los males esenciales mediante una disminución o una supresión de los males accidentales: como si bastara un descubrimiento científico o una mejor organización social para arrancar a los hombres de su naturaleza insignificante y efímera, que es tanto como hablar de una mejora en el alumbrado municipal para curar el cáncer y la muerte.²⁷⁵

Por el contrario, el hombre alegre pide y se deleita con la captación y aceptación del azar. El encanto ante el mundo se da precisamente en la extrañeza del mundo, en el mundo, en la fugacidad de la existencia, en el reconocimiento de su propia insignificancia y de todo lo que lo rodea. “El encanto del otoño, por ejemplo, se debe menos al hecho de que sea otoño que al hecho de modificar el verano antes de encontrarse a su vez modificado por el invierno; y justo en esa modificación que ejerce reside su propio «ser»”.²⁷⁶ Por lo tanto, lo trágico se acepta como parte de lo real y, paradójicamente, se reconoce como parte de la

²⁷⁵ Clément Rosset, *La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Cioran*, Acuarela, Madrid, 2000, p. 33-34.

²⁷⁶ *Ibíd.*, p. 24.

alegría ya que no hay nada más sorprendente que lo trágico. La alegría, en pocas palabras, es la aceptación de todo cuanto hay y de todo cuanto acontece.

Por lo tanto, lo trágico es un decantador de lo real en cuanto que nos permite un contacto “directo” y cruel con ello. En lo trágico no hay manera de escapar de lo real; no se le puede oponer ninguna ilusión una vez que lo trágico se ha aceptado. He aquí lo real al desnudo, el hecho de que algo es y sólo es. Asimismo, se convierte en una invitación a amar lo real, en cuanto lo trágico nos hace llegar a la conciencia que lo que hay es ese desierto, esa «costra de tierra estéril», haciendo alusión a Juan Rulfo, y, ante ello, no queda más que apostar. Apostar por la alegría como un seguro contra toda angustia y miedo y por ello Rosset dice que una lógica de lo peor es un fármaco, un remedio que cura en tanto el paciente es capaz de aceptar que lo peor está por venir y no puedo hacer nada para evitarlo. Y lo único es aceptarlo con tranquilidad y alegría.

Para terminar tengo que decir que la obra de Rosset es una obra con una originalidad innegable. Originalidad que abreva de la tradición que él reinicia a través de la pregunta original de la filosofía, la pregunta por lo real y, más precisamente, la pregunta por lo que podemos conocer de lo real. Y a partir de la respuesta también nos regala una invitación, una invitación a la alegría como un elemento, que motiva un reinicio filosófico de la vida como una obra de arte; buscar la originalidad significa llegar a ser la mejor versión de nosotros mismos, llegar a ser lo que simplemente tenemos que ser. Ya que si lo que hay es idiota e insignificante no hay más que amar lo real, amar la vida para disfrutarla incluso en sus momentos más trágicos para retirarnos como dice Lucrecio:

¿Por qué gimes y lloras tú la muerte?
Si has pasado en la vida te fue grata
Si como vaso agujerado y roto,
No fueron derramados tus placeres,
E ingrata pereció tu dicha entera
¿Por qué no te retiras de la vida
Cual de la mesa convidado ahíto,
¡Oh necio! y tomas seguro puerto
Con ánimo tranquilo?

De rerum natura

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE

ROSSET Clément

- *Fantasmagorías. Seguido de lo real, lo imaginario y lo ilusorio*, Abada, Madrid, 2008. Trad. Maysi Veuthey.
- *La filosofía trágica*, El cuenco de Plata, Buenos Aires 2010. Trad. Ariel Dillon
- *La elección de las palabras. Seguido de la alegría y sus paradojas*, Hueders, Santiago de Chile, 2012. Trad. Santiago Espinosa.
- *La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Cioran*, Acuarela, Madrid, 2000. Trad. Rafael del Hierro.
- *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*, El cuenco de Plata, Buenos Aires, 2013. Trad. Santiago Espinosa.
- *La anti-naturaleza. Elementos para una filosofía trágica*, Taurus, Madrid, 1974. Trad. Francisco Calvo Serraller
- *Lejos de mí. Estudio sobre la identidad*, Marbot, Barcelona, 2007. Trad. Lucas Vermal.
- *Lo invisible*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2014. Trad. Silvio Mattoni.
- *Lo real. Tratado de la idiotez*, Pre-textos, Valencia, 2004. Trad. Rafael del Hierro.
- *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión*, Tusquets, Barcelona, 1993. Trad. Enrique Lynch.
- *Materia de arte*, Pre-textos, Valencia, 2009. Trad.
- *El demonio de la tautología*, Arena libros, Madrid, 2011. Trad. Santiago E. Espinosa.
- *El mundo y sus remedios*, El cuenco de Plata, Buenos Aires, 2012. Trad. Margarita Martínez.
- *El objeto singular*, Sexto piso, Madrid, 2007. Trad. Santiago E. Espinosa.
- *El principio de la crueldad*, Pre-textos, Valencia, 1994. Trad. Rafael del Hierro.
- *Escritos de México*, Ediciones de Medianoche, México, 2010. Trad. Santiago E. Espinosa.

- *Escritos sobre Schopenhauer*, Pre-textos, Valencia, 2005. Trad. Rafael del Hierro.
- *En Aquellos Tiempos. Notas sobre Althusser*, Epeele, México, 1993.
- *Principios de sabiduría y locura*, Marbot, Barcelona, 2008. Trad. Santiago E. Espinosa.
- *Travesía nocturna. Episodios clínicos*, Elipsis, Barcelona, 2006. Trad. Enrique Lynch.
- *Faits divers*, Presses Universitaires de France, Paris, 2013.
- *L'esthétique de Schopenhauer*, Presses Universitaires de France, Paris, 1969.

Bibliografía secundaria

ALTHUSSER Luis, *La filosofía como arma de la revolución*, Siglo, México, XXI, 1997.

ARISTÓTELES, *La metafísica*, Gredos, Madrid, 2011. Trad. Tomas Calvo Martínez.

- *La física*, Gredos, Madrid, 1995. Trad. Guillermo de Echandía.

BADIOU Alain, *Pequeño panteón portátil*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011. Trad. Mariana Saúl.

- *La aventura de la filosofía francesa contemporánea en*
https://newleftreview.org/article/download_pdf?id=2580&language=es
- *The adventure of French philosophy*, Verso: Brooklyn N.Y. 2012. Translated. Bruno Bosteels.

BERKELEY George, *Principios del entendimiento humano*, Aguilar, Buenos Aires, 1980.

BERGSON Henri L., *El pensamiento y lo moviente*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976.

- *Materia y memoria*, Librería de Víctor Suárez, Madrid, 1900. Trad. Martin Navarro
- *La risa*, Espasa-Calpe, Madrid, 1993.

BRENTANO Franz, *Sobre el concepto de verdad*, Editorial Complutense, Madrid, 2006. Trad. Juan José García y Silvia López- Palo.

CALASSO Roberto, *Las bodas de Cadmo y Armonía*, 2da. ed., Anagrama, Barcelona, 1999.

COLLI Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, México, 2010. Trad. Carlos Manzano.

- *La sabiduría griega*, Trotta, Madrid, 1998. Trad. Dionisio Mingues.

COLLINGWOOD R. G. *La idea de naturaleza*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956. Trad. Eugenio Imaz.

- GAOS José, *Confesiones profesionales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.
- GARCÍA Gual Carlos, *Enigmático Edipo. Mito y tragedia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2012.
- GRACIÁN Baltasar, *Oráculo manual y arte de la prudencia*, Folio, Catalunya, 2007.
- DEL HIERRO Rafael, *El saber trágico. De Nietzsche a Rosset*, Laberinto, Madrid, 2001.
- *Clément Rosset (1939)*, Ediciones del Orto, Madrid, 2001.
 - “Recepción del pensamiento nietzscheano en el siglo XX” en *Edoxa series filosóficas*, n.º 4, Madrid, UNED, 1994. pp. 233-253
- DETIENNE Marcel, *Dionisos a cielo abierto*, segunda edición, Gedisa, Barcelona, 1997.
Trad. Margarita Mizraji
- DESCOLA Philippe, *Más allá de naturaleza y cultura*, Amorrortu, Buenos Aires, 2012.
Trad. Horacio Pons.
- DELEUZE Gilles, *Conversaciones*, Pre-textos 4 edición, Valencia, 2006. Trad. José Luis Pardo Torio.
- Claire Parnet, *Diálogos*, Pre-textos, Valencia, 1980. Trad. José Vázquez Pérez.
- DEL PILAR, Olga. *La philosophie tragique chez Clément Rosset: un regard sur reel*, Tesis de Doctorado, Université Paris-Quest Nanterre, El autor, 2014.
- « Clément Rosset y la experiencia musical », en Revista colombiana de ciencias sociales, n. 62, 2015 pp. 404-422.
- DÍAZ Rodrigo, *Archipiélago de rituales*, Antropos-UAM, Barcelona, 1998.
- DURKHEIM Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993.
Trad. Santiago González Noriega.
- DUVIGNAUD Jean, *El sacrificio inútil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.
- DOSTOIEVSKI Fiordo, *El jugador*, Bruguera, Barcelona, 1972.
- ELIADE Mircea, *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid, 2015. Trad. Ricardo Anaya.
- EPICURO, *Obras completas*, 9ª edición, Catedra, Madrid, 2012. Trad. José Vara.
- EPICTETO, *Manual para la vida feliz*, 2da. edición, Errata natura, Madrid, 2015. Trad. Claudio Arroyo.
- ESPINOZA Santiago, “Clément Rosset: el amor por lo singular”, en *Las nubes*, n. 2007.
- FOUCAULT Michel, *Microfísica del poder*, 2 ed., La piqueta, Madrid, 1979. Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez

GEERTZ Clifford, *La interpretación de la cultura*, Gedisa, Barcelona, 2003. Trad. Alberto L. Bixio

GIMÉNEZ Socorro, “«El espejo de la piedra» Comentario acerca del arte en Clément Rosset” en *Las nubes* N.º1 Universitat de Barcelona, 2004.

GUTIÉRREZ Vara Antonio, “Lo que la letra calla” en *Las nubes* N.º1 Universitat de Barcelona, 2004.

HADOT Pierre, *La filosofía como forma de vida*, Alpha Decay, Barcelona, 2009. Trad. María Cucurella Miquel.

HEIDEGGER Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, 2000. Trad. Madrid, Juan José García Nordo.

- *Ontología, Hermenéutica de la facticidad*, 2ed. Alianza, Madrid, 2008. Trad. Jame Aspiunza.

- *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971. Trad. José Gaos

JULIBERT Elisenda, “No somos nada” en *Las nubes* N.º1 Universitat de Barcelona.

KANT Immanuel, *Crítica a la razón pura*, Gredos, Madrid, 2010. Trad. Pedro Rivas

KARL Kerényi, *Dionisos, raíz de vida indestructible*, Herder, Barcelona, 1998. Trad. Adán Kocavksics.

KECHIKIAN Ana, “Entrevista a Clément Rosset”, en *Les philosophes et l'Education Le Monde*, L'Education, No. 117 juin 1985.

LACAN, Jean Jeques, *Escritos I*, Siglo XXI, México, 15 edición, 1989.

- *Lo real, lo simbólico y lo imaginario*, en <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.5.1.4%20%20%20LO%20SIMB,%20LO%20>

LYNCH Enrique, “Dos apuntes sobre Clément Rosset” en *Las nubes* N.º1 Universitat de Barcelona. 2004

MACHO Gómez Pablo, “Los inconvenientes de la tolerancia: Clément Rosset y los ilustrados” en *Censura e Ilustración*, n.º 106, Santiago de Compostela, 1997. pp. 69 -76

MÁSMELA Carlos, *Dialéctica de la imagen. Una interpretación del sofista de Platón*, Antropos, Barcelona, 2006.

MÉLICH Joan Carles, *La filosofía de la finitud*, 2ed. Herder, Barcelona, 2012.

MONTIEL Juan Antonio, “La evidencia doble” en *Las nubes* N.º1 Universitat de Barcelona.

NEHAMAS Alexander, *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Pre-Textos, Valencia, 2005. Trad. Jorge Brioso.

NICOL Eduardo, *La idea del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

NIETZSCHE Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2011. Trad. Andrés Sánchez Pascual.

- *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2012. Trad. Andrés Sánchez Pascual.
- *La gaya ciencia*, Fontamara, México, 2010. Trad. Charo Crego y Gert Groot.
- *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2014. Trad. Andrés Sánchez Pascual.
- *El nacimiento de la tragedia, El caminante y su sombra y La gaya ciencia*, Gredos, Madrid, 2010. Trad. Varios

OTTO Walter F., *Dionisos. Mito y Culto*, 3ed. Siruela, Madrid, 2000. Trad. Cristina García Ohlich.

PASCAL Blaise, *Pensamientos*, Gredos, Madrid, 2012. Trad. Carlos R. De Dampierre.

PLATÓN, *Diálogos I*, Crátilo, Gredos, Madrid, 2010. Trad. José Luis Calvo pp. 530-606

- *Diálogos II*, Parménides, Gredos, Madrid, 2014. Trad. Ma. Isabel Santa Cruz pp. 343- 420

RULFO Juan, *El llano en llamas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

SARTRE Jean Paul, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 1966. Trad. Juan Valmar.

SCHIFFTER Frédéric, *Sobre el blablablá y el blibliblí de los filósofos*, Arena Libros, Madrid, 2008. Trad. Isidro Herrera.

SCHOPENHAUER Artur, *El mundo como voluntad y representación I*, Trotta, Madrid, 2009. Trad. Pilar López de Santa María.

- *El mundo como voluntad y representación II*, Trotta, Madrid, 2005. Trad. Pilar López de Santa María.
- *Parerga y Paralipómeneas II*, Trotta, Madrid, 2009. Trad. Pilar López de Santa María.

SEXTO Empírico, *Esbozos pirrónicos*, Gredos, Madrid, 2008. Trad. Antonio Gallego y Teresa Muños.

SÓFOCLES, *Tragedias*, Gredos, Madrid, 1982. Trad. Alamillo.

SUTHERLAND Blackmore Timothy, *La filosofía de la historia de Immanuel Kant en el contexto de su filosofía crítica*, Departamento editorial de la facultad de humanidades, México, 2013.

TÉLLEZ Fredy, “Dialogo con Clément Rosset”, en *Ideas y Valores*, N.º 110 Colombia 1999. pp. 127-132

- “Entre la lucidez y desilusión” en *Universitas Humanística*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, vol. 55, n. 55 2003 pp. 113-135

TERRE JORDI, “El tratado de lo real o de la idiotez, de Clément Rosset”, en *Ágora: papeles de filosofía*, Vol. 2, 1982 p.p. 141-150

TORNÉ DE LA GUARDIA Gonzalo, “Sentido y falsedad” en *Las nubes* N.º1 Universitat de Barcelona, 2004.

TURNER Victor, *Antropología del ritual*, INAH-CONACULTA, México, 2002.

VERNANT Jean Pierre, *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*, Anagrama, Barcelona, 2001. Trad. Joaquín Jorda.

- *Mito y religión en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 1991, Trad. Salvador María del Carril.