



UAEM

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DEL ESTADO DE MÉXICO



FACULTAD DE HUMANIDADES

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

TESIS

Schopenhauer y Rosset: De la filosofía del absurdo a la filosofía trágica.

Que para obtener el título de:
Licenciada en Filosofía

Presenta:
Adriana Espinoza Cerviño

Asesor de Tesis:
Dr. Davide Eugenio Daturi

Toluca, México, 2017.

Índice

Introducción	1
Glosario.....	5

Capítulo I Schopenhauer y la metafísica voluntarista

1. El mundo como representación	10
2. El Mundo como Voluntad	23
3. La intuición pura de la voluntad en la obra de arte	29

Capítulo II Clément Rosset y la ontología de lo real

1. Las posibilidades de contacto con lo real	38
1.1. El contacto liso: dobles de sustitución y de duplicación	38
1.1.2. La sustitución como rechazo de lo real.....	41
1.1.3. La duplicación como representación de lo real.....	49
1.2. El sentimiento de lo real a través de las producciones de arte.....	56

Capítulo III De la filosofía del absurdo a la filosofía trágica

1.1. El asombro ante la idea de causalidad	65
1.2. Crítica a las ilusiones fundamentales del racionalismo: Filosofía del absurdo. 69	
2. Rosset y lo trágico de lo real.....	75
2.1. Lo trágico es lo sorprendente por naturaleza.	76
2.2 El carácter irracional de lo dado: la filosofía trágica	78
3. Consideraciones entorno a la filosofía del absurdo y la filosofía trágica	83
Conclusión	88
Bibliografía	92

Introducción

En *Lógica de lo peor*, el filósofo francés Clément Rosset utiliza una metáfora culinaria para referirse al proceso creativo de la filosofía. Según Rosset, la elaboración de una salsa mayonesa se asemeja a la teorización de lo real (principal tarea filosófica) debido a que ambas actividades dependen de una labor sintética. En el caso de la salsa, el cocinero dispone, en primer lugar, de algunos ingredientes (huevo, aceite, mostaza, etc.), posteriormente, al someterlos a la acción de la batidora, obtendrá una mezcla homogénea, en la que será imposible distinguir uno a uno los ingredientes. De manera similar ocurre en el ámbito filosófico, en un principio, el pensador dispone de una variedad de elementos (la diversidad de *lo que existe*) que más tarde podrá relacionar para dar lugar a una teoría o sistema:

Cocinar significa que uno interviene en la dispersión inerte de los objetos comestibles: se favorecen artificialmente encuentros que permiten pasar de un estado de hecho (discontinuidad existente) a un estado culinario (continuidad conquistada). 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 sistemas¹.

La metáfora empleada por Rosset no sólo aplica para el proceso creativo, también se extiende al resultado obtenido tras la integración de todos los elementos. Así, una vez que el cocinero ha decidido mezclar todos los ingredientes, puede esperar dos resultados: que la salsa cuaje o que no lo haga. Al llevar la metáfora al campo filosófico, podremos considerar el primer caso del siguiente modo: si el pensador ha logrado integrar todos los elementos, obtendrá una teoría o sistema, es decir, tendrá una salsa cuajada; no así para el segundo caso, en donde la falta de

¹ Rosset, Clément, *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica.*, El cuenco de plata, Argentina, 2013, p. 74.

habilidad para relacionar los elementos, hará que el pensador obtenga una «salsa fallida». Tras dar a conocer los dos resultados, Rosset propuso una tercera posibilidad: el cocinero puede rehusarse a combinar los ingredientes, afirmando con ello la singularidad de cada uno de ellos y la imposibilidad de llevar a cabo una mezcla capaz de integrar todos los elementos (una síntesis), partiendo de la consideración de que la agilidad de ninguna mano y la precisión de ninguna batidora podrían dotar a lo que existe de un nuevo orden, postura propia de las filosofías de corte trágico.

Siguiendo la metáfora rossetiana, nuestra intención será recuperar dos pensamientos que, hasta cierto punto, se identifican con la tercera vía, es decir dos teorías filosóficas que intentaron seguir la huella de lo real sin modificar sus principales cualidades: la *metafísica voluntarista* de Arthur Schopenhauer y la *ontología de lo real* de Clément Rosset. Pensamientos distanciados por poco más de un siglo, y consecuentemente, por la variación del contexto geográfico, social y cultural; pero que a pesar de ello, compartieron (y comparten) una misma inquietud: el asombro ante la incapacidad del hombre para comprender lo real en su totalidad. Nuestro interés por recuperar el pensamiento de dichos autores no sólo está motivado por la defensa que ambos proponen y comparten de lo real, sino también por la común negativa a fundamentar sus visiones en una síntesis que de orden a lo real según los principios de la lógica tradicional; pues para ambos pensadores -Schopenhauer y Rosset- lo real es absolutamente incomprensible por este camino, por ello, el método aplicado para la argumentación de su filosofía parte de la subordinación de las facultades racionales a las intuitivas o afectivas, motivo por el cual, no sin un poco de temor, es necesario advertir al lector que nuestra empresa puede verse menguada por cierta debilidad argumentativa, dada la complejidad que implica exponer dos pensamientos que pretenden acorralar la intuición desbordante de lo real en los estrechos límites de las palabras, condicionante que también nos ha orillado a desplegar un glosario que sirva de compañía en este andar.

Tras esta aclaración, expondremos el orden ha seguir en el desarrollo de nuestra investigación.

El primer capítulo lo dedicaremos al análisis del principio de razón suficiente y de la metafísica voluntarista de Schopenhauer, en donde estudiaremos en particular el sentido de la doble significación del mundo según el filósofo alemán: como representación y como voluntad; la primera de ellas aparecerá válida para todo ser vivo, aunque sólo el hombre sea consciente de ello gracias a la razón, mientras que la segunda se revelará por la intuición como la esencia del mundo, el principio fundamental de la vida o el en sí de las cosas. La razón de nuestra atención en la metafísica voluntarista de Schopenhauer se entenderá en el tercer capítulo de este trabajo en donde investigaremos de qué manera se puede hablar de una influencia del pensamiento de la voluntad de este último en la obra de Rosset.

En el segundo capítulo abordaremos el pensamiento de Rosset visto como una ontología de lo real, teoría que pretende arrojar luz sobre el carácter singular de lo existente y afirmar la imposibilidad de pensar lo real nítidamente, dado que el ejercicio reflexivo implica doblar, re-flejar. El doblar es considerado por el filósofo francés como un espejismo de lo real, una ilusión, un otro. Tomaremos este planteamiento como punto de partida para esquematizar la ontología rossetiana, a través de la cual mostraremos las posibles vías de acceso a lo real según este filósofo.

Finalmente, en el tercer capítulo recuperaremos algunos argumentos de los apartados anteriores para entender qué hace a la metafísica voluntarista de Schopenhauer una filosofía del absurdo y a la ontología de lo real rossetiana una filosofía trágica; a su vez, trataremos de comprender qué ideas comparten dichos pensamientos y cuáles hacen diferir su resolución; como si tras la declaración de dos premisas afirmativas un pensador concluyera afirmativamente y otro negativamente.

En general, nuestra investigación tendrá por objetivo analizar y describir la relación del hombre con el mundo y/o lo real según el pensamiento schopenhaueriano y rossetiano. Si bien se puede decir, obviamente, que sólo uno de los dos autores pudo tener cierta influencia sobre el otro, nuestro trabajo tratará de destacar cuáles ideas comparten y cómo el planteamiento del filósofo alemán se inscribe y se desarrolla en el pensamiento del filósofo francés, dando vida a una propuesta ontológica particularmente completa que amplifica el pensamiento del primero superando algunas de sus limitaciones especulativas.

Glosario

- **Absurdo:** concepción que surge ante la contradicción lógica que caracteriza al mundo como Voluntad: ser fundamento de todo sin que ella misma este fundamentada. Rosset señala que dentro del pensamiento schopenhaueriano lo absurdo de la Voluntad se refiere principalmente a la ausencia de causalidad y necesidad, es decir, la Voluntad funciona como si tuviera una finalidad cuando carece de ella y, a su vez, la Voluntad se muestra como un impulso que no tiene motivos.
- **Acontecimiento:** relieve sobre la existencia. Rosset apunta que el acontecimiento es considerado por el sujeto como “un acto susceptible de afectar la vida”, sin embargo, el acontecimiento sólo puede considerarse un modo de representación de las acciones del sujeto y no una posibilidad de modificación de la existencia. A pesar del rechazo rossetiano al uso de dicho concepto, en el tercer capítulo de nuestra tesis agregamos el término *dado* al de acontecimiento (*acontecimiento dado*) para referirnos a lo real.
- **Causalidad:** tras la reducción schopenhaueriana de las doce categorías kantianas del entendimiento, única estructura inmediata de las representaciones: “Una causa informa sobre todo acerca de lo que concierne a la modificación de los fenómenos, pero no acerca de su esencia, ni acerca de las fuerzas naturales por las que se realizan esos cambios”²
- **Contingencia:** ausencia de necesidad. En la teoría schopenhaueriana se emplea para referirse a la presencia universal de la causalidad sin ningún fundamento que la justifique, de ahí que la existencia se encuentre relegada al azar. De igual forma, en la teoría rossetiana la contingencia es la intuición del azar ante la ausencia de necesidad.
- **Ilusión:** forma de evadir lo real a través de un desdoblamiento del acontecimiento, del mundo o de la personalidad, Rosset señala que el primer

² Rosset, Clément, *Escritos sobre Schopenhauer*, España, Pre-textos, 2005, p. 64.

desdoblamiento corresponde a la ilusión oracular, el segundo a la ilusión metafísica y el tercero a la ilusión psicológica; en general, la ilusión consiste en transformar una cosa en dos.

- **Irracional:** sin razón, es decir, que no proviene de alguna causa.
- **Libertad:** representación de las tendencias del individuo.
- **Metafísica:** conocimiento del fundamento de todos los fenómenos físicos (de la naturaleza). El filósofo de Danzig aclara en *Sobre la necesidad metafísica del hombre*:

“Por metafísica entiendo todo presunto conocimiento que sobrepasa la posibilidad de la experiencia y, por tanto, la naturaleza o el fenómeno dado de las cosas, para explicar aquello por lo que la naturaleza esté condicionada en uno u otro sentido, o en términos más vulgares, para explicar lo que se oculta tras la naturaleza y la hace posible”³

- **Mundo:** Schopenhauer propuso una doble significación del mundo: como representación y como voluntad, la primera de ellas es válida para todo ser vivo, aunque sólo el hombre es consciente de ello gracias a la razón, respecto a la segunda diremos que la pura intuición nos la revela como la esencia del mundo, el principio fundamental de la vida o el en sí de las cosas.
- a) **Representación:** el mundo como representación según Schopenhauer, se afirma en la relación sujeto-objeto, la cuál es prácticamente insoluble pues el conocimiento del mundo sólo es posible mediante ella, sus formas *a priori* se encuentran en la consciencia del sujeto (espacio, tiempo y causalidad) y se resumen en el principio de razón, el cual permite explicar la representación a través de cuatro formas: como principio de razón del devenir (ley de causalidad), como principio de razón del conocer (ley para establecer juicios), como principio de razón del ser (formas de la intuición *a priori*) y como principio de razón del obrar (ley de la motivación).
- b) **Voluntad:** es la base de la vida, sin embargo para el hombre resulta incognoscible e incomprensible mediante cualquier forma del principio de razón, por lo que Schopenhauer demostró que la posibilidad de acceder a ella

³ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación. Tomo II*, España, Alianza Editorial, 2010, p. 216.

se encuentra en el cuerpo humano, por ser éste la objetivación de la Voluntad en su grado más alto. El mundo como Voluntad es unidad de la naturaleza, tanto en su representación orgánica como inorgánica, y su expresión bien puede ser nombrada fuerza de la naturaleza o ley universal. En el pensamiento schopenhaueriano la Voluntad es metafísica al considerarse como el ser en sí del mundo fenoménico o la unidad esencial del mundo como representación.

- **Naturaleza:** aquello en lo que falta la intervención humana, “designa, en todos los casos, la constitución de un ser cuya existencia no resulta ni de los efectos de la voluntad humana, ni de los efectos del azar”⁴. La teoría rossetiana argumenta que la idea de naturaleza es mera convención (como las leyes y las costumbres).
- **Necesidad:** es el despliegue causal de un proceso a partir de cierta solución dada, sin embargo, para Rosset designa simplemente lo que está dado.
- **Ontología:** conocimiento de la constitución general de los entes. “la ontología parece tener como misión la determinación de aquello en lo cual los entes consisten y aun de aquello en que consiste el ser en sí”⁵.
- **Principio de razón suficiente:** consiste en explicar por qué existe tal cosa. Según Schopenhauer, el principio de razón suficiente pretende explicar el encadenamiento de los fenómenos:

“encontramos que todas nuestras representaciones, en su forma ordinaria, se nos hacen perceptibles relacionadas unas con otras, y que se pueden determinar *a priori* en lo que se refiere a la forma, según lo cual nada se nos presenta independientemente y con existencia propia, aislado o separado. Esta conexión es lo que expresa el principio de razón suficiente en su generalidad.”⁶
- **Razón:** facultad de ordenar el mundo a través de conexiones causales.
- **Real:** es un término propio de la filosofía y tiene un carácter universal, en la teoría rossetiana lo real hace referencia al conjunto de todos los objetos

⁴ Rosset, Clément, *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*, Argentina, El cuenco de plata, 2013, p. 115.

⁵ Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía. Tomo III (K-P)*, España, Ariel, 1999, p. 2625.

⁶ Schopenhauer, Arthur, *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, España, Losada, 2008, p. 69.

existentes en todas sus dimensiones espaciales y temporales. Según el autor, lo real es singular e insignificante, de ahí su carácter incomprensible e irreductible. Lo real es “todo aquello que existe y escapa a la interpretación y a los «dobles» alucinatorios de los hombres”⁷

- **Trágico:** Rosset señala que lo trágico es “el carácter impensable de lo que existe, cualquiera sea su estructura y su organización”⁸.
- **Voluntad y voluntad:** La distinción entre Voluntad y voluntad únicamente es extensiva, la primera de ellas es la voluntad inconsciente (definida líneas arriba, en el concepto de mundo), mientras que la segunda hace referencia a representación intelectual de una motivación inconsciente, es decir, a una voluntad consciente.

⁷ Rosset, Clément, *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*, Op.Cit., p. 21.

⁸ *Ibidem*, p. 150.

Capítulo I

Schopenhauer y la metafísica voluntarista

En el año de 1967, Clément Rosset escribió tres ensayos que planteaban una novedosa lectura de la obra schopenhaueriana. A través de estos ensayos, el filósofo francés destacó algunas ideas que hasta ese momento los estudiosos de la metafísica voluntarista habían ignorado. La intención de Rosset al presentar ésta nueva mirada sobre el pensamiento de Arthur Schopenhauer⁹, era principalmente, la de evidenciar algunas de las ideas de la metafísica voluntarista como el parteaguas de la filosofía trágica.

Así que, con la intención de reconocer las ideas del pensamiento schopenhaueriano recuperadas por Rosset para plantear su propia teoría, realizaremos un recorrido general por la obra capital del filósofo alemán Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, obra que condensa en cuatro apartados el pensamiento único del autor.

⁹ Filósofo alemán que vino al mundo el 22 de febrero de 1788 en Danzig (actualmente Polonia). Asistió a cursos de medicina en la Universidad de Gotinga, pero su interés por la filosofía, especialmente por el pensamiento de Platón y de Kant, lo llevó a la Universidad Berlín, en donde conoció a Fichte y Schleiermacher, sin embargo, al descubrir el postkantismo de Fichte, Schopenhauer se decepcionó y decidió presentar en la Universidad de Jena su tesis doctoral *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813), tesis que expone la distinción de cuatro formas racionales mediante las cuales el hombre representa (ordena) el mundo: representaciones intuitivas, puras, abstractas y motivaciones de la voluntad. Dos años después de la aparición de su tesis doctoral, Schopenhauer publicó *Sobre la visión y los colores* en honor a W. Goethe; posteriormente, en el año 1819, presentó la consolidación de la idea central de su pensamiento en *El mundo como voluntad y representación*, misma que amplió con un volumen más en 1844, en ésta obra el filósofo alemán expuso las dos vías mediante las cuales el hombre accede al «conocimiento del mundo»: la primera de ellas se ejecuta por medio de la razón, mientras que la segunda depende directamente de la voluntad. Tras la poca recepción de su principal obra, Schopenhauer escribió otros textos, que no renovaron su idea principal, pero que complementaron y dieron mayor popularidad a su pensamiento, entre ellos se encuentran *Sobre la voluntad en la naturaleza* (1835), *Los dos problemas fundamentales de la ética* del año 1838 y 1839 respectivamente, y finalmente *Parerga y paralipomena* publicado en 1851.

De acuerdo con lo anterior, comenzaremos nuestra empresa con el punto de partida de la obra schopenhaueriana: la declaración de los tipos de relación del hombre con el mundo. El hombre, según Schopenhauer, es capaz de establecer un doble vínculo con el mundo, por un lado, el mundo se revela como voluntad y, por otro, el mundo se presenta como representación. La primera de éstas relaciones es propia de toda ser vivo, es decir, que se manifiesta en cualquier ente orgánico: plantas, animales y hombres. Mientras que la segunda relación, la del mundo visto como representación, únicamente concierne a los seres cognoscentes: al hombre y, en menor grado, al animal.

A continuación examinaremos el planteamiento del mundo como representación, y, en el segundo apartado del presente capítulo, complementaremos el análisis de la propuesta schopenhaueriana con la descripción del mundo como voluntad.

1. El mundo como representación

La primera posibilidad de relación del hombre con el mundo, es anunciada por Schopenhauer con las siguientes palabras: “«El mundo es mi representación»: ésta es la verdad válida para cada ser que vive y conoce, aunque tan solo el hombre pueda llegar a ella en la consciencia reflexiva y abstracta.”¹⁰. A través de ésta sentencia, Schopenhauer demuestra que la posibilidad de representar el mundo sólo corresponde a los seres vivos dotados de reflexión, es decir, al hombre. Sin embargo, la representación del mundo no depende únicamente de éste, ya que su realización comprende necesariamente el encuentro de dos elementos: por un lado, la capacidad reflexiva del hombre y por otro, el objeto por conocer, dicho de otra manera, la representación esta condicionada por una

¹⁰ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación. Tomo I*, España, Alianza, 2010, p. 113.

relación indisoluble entre un sujeto capaz de conocer (en este caso el hombre) y un objeto que se pretende conocer (un objeto de la realidad empírica). La condición primera para que la representación se efectúe, remite al elemento fundamental de esta relación: el cuerpo¹¹, entidad que hace posible la doble relación del hombre con el mundo.

Una vez que se ha mostrado el punto de partida de la representación, retomaremos el análisis de la primera posibilidad de conocer el mundo según el pensamiento schopenhaueriano. Al respecto, el filósofo de Danzing sostiene que la producción de un conocimiento, en otras palabras, la representación, es posible por la operación de varias facultades en el sujeto. Según la facultad que se ha empleado para acceder al objeto, la representación se considerará intuitiva o abstracta; el segundo tipo de representación se lleva a cabo mediante la reflexión, que como se verá más adelante, es la facultad propia del hombre; mientras que la primera clase de representación, emplea el entendimiento, facultad que está presente en todos los animales. Ahora bien, para entender el nexo que existe entre los dos tipos de representación, será indispensable referirnos en primer lugar, a la representación intuitiva.

La representación intuitiva o, lo que es lo mismo, el conocimiento de la realidad efectiva, está conformado por dos facultades: la primera de ellas es la sensibilidad o capacidad del sujeto para percibir el mundo objetivo a través de sus sentidos, dicha facultad fue depurada por Schopenhauer para llegar a las formas primeras -libres de toda experiencia- que condicionan la percepción del mundo, las cuales reconoció como formas *a priori* de la sensibilidad, mismas que el filósofo de Königsberg, Immanuel Kant, ya había identificado como tiempo y espacio; de la

¹¹ Como se ha señalado, el cuerpo hace posible una doble relación del sujeto con el mundo, por un lado, la relación del sujeto con el mundo como representación, y por otro la relación del sujeto con el mundo como voluntad, la primera será desarrollada en el presente apartado, mientras que la segunda se analizará en el segunda parte de este capítulo.

primera de ellas se dice que aplica únicamente para la sensibilidad interior, mientras que la segunda se da en la sensibilidad exterior.

Al respecto, Schopenhauer advirtió que por sí misma, la sensibilidad no proporciona ningún conocimiento, dado que sus formas *a priori* carecen de sentido cuando no están enlazadas la una con la otra, de ahí que el entendimiento se descubra en el conocimiento intuitivo como la facultad que da razón de ser al tiempo y al espacio mediante la ley causal, la cual constata que los cambios efectuados en las formas puras de la sensibilidad dan lugar a la sucesión -en el tiempo-, a la situación -en el espacio- y en general a la simultaneidad, que según Schopenhauer, conforma a la materia misma: “Sólo gracias a la unión del tiempo y el espacio se origina la materia, esto es, la posibilidad de la simultaneidad y merced a ello de la duración”¹².

¹² *Ibidem*, p. 124.

En este sentido, a la síntesis que el entendimiento realiza de las formas *a priori* de la sensibilidad se le conoce como principio de razón¹³, es decir, como la forma básica de acceso a la representación intuitiva, de la que participan -aunque en diferente grado- todos los seres vivos, Schopenhauer confirmó éste examen con un estudio dedicado a la presencia de la ley causal en la naturaleza¹⁴, en donde expuso las manifestaciones de la causalidad según el sujeto que le ejecuta¹⁵; así tenemos que la presencia de la causalidad en las plantas se expresa como estímulo y no requiere de una capacidad cognoscitiva, mientras que en los

¹³ En *La Cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Schopenhauer expone en orden cronológico las reflexiones de algunos filósofos entorno al principio de razón suficiente, el análisis de dichas consideraciones comienza con Platón y Aristóteles, pensadores que para el filósofo alemán, prefiguran el principio de razón anunciando la diferencia entre un origen y un principio del conocimiento; posteriormente el autor hace referencia a los filósofos que plantean el principio de razón suficiente como tal: Leibniz y, en cierta medida, Wolff; finalmente, Schopenhauer concluye este breve repaso por la historia del pensamiento rescatando las propuestas hechas por Hume y Kant, quienes plantean la distinción formal y metafísica del principio. El propósito que orilló al filósofo de Danzig a desplegar los aportes que otros pensadores habían realizado, consistía en mostrar el sentido que él estaba retomando para la sustentación de la cuádruple raíz del principio de razón suficiente.

Lo que podría deducirse inmediatamente es que, dado que la filosofía schopenhaueriana tuvo al pensamiento kantiano como su principal referente, el sentido que Schopenhauer emplearía para la argumentación de este texto sería indudablemente el propuesto por Immanuel Kant, sin embargo, a pesar de que Schopenhauer, como otros filósofos de su tiempo (Fichte, Schelling y Hegel) quiso ser el continuador de la filosofía kantiana, no siguió al pie de la letra el criticismo kantiano (de ahí el apéndice crítico de la filosofía kantiana expuesto en *El mundo como voluntad y representación*). Motivo por el cual nos vemos llevados a reconocer que el principio de razón suficiente se aplica en ordenes un tanto diferentes en ambas teorías, pues para la filosofía kantiana, el principio de razón suficiente es estrictamente formal, es decir, sus límites corresponden únicamente a los del conocimiento del fenómeno, lo que le niega el acceso a la cosa en sí, mientras que para Schopenhauer, si bien el principio causal establece los límites del conocimiento del mundo como representación, también saca a la luz la posibilidad de merodear el mundo como Voluntad (el principio causal nos puede llevar hasta el conocimiento de las objetivaciones inmediatas de la voluntad, ideas en el sentido platónico y no kantiano), situación que en la filosofía criticista no es posible. Esto nos hace pensar en la posible influencia del planteamiento leibniziano del principio de razón sobre la argumentación propuesta por Schopenhauer en *La cuádruple raíz*.

¹⁵ *Ídem*.

animales la ley causal se descubre como motivo y depende necesariamente del conocimiento intuitivo.

En líneas generales, el primer tipo de representación o conocimiento de la realidad efectiva, se lleva a cabo mediante una síntesis que el sujeto realiza a través de la sensibilidad y el entendimiento, la cual comprende tanto las formas *a priori* de la sensibilidad -espacio y tiempo- como la ley de la causalidad, que a su vez, se reducen a una sola fórmula llamada principio de razón. Por consiguiente, el principio de razón no es otra cosa que la estructura básica de la representación intuitiva.

Hasta aquí hemos seguido a Schopenhauer en el análisis que pretende revelar la primera forma de acceso al mundo como representación, sin embargo aún queda camino por recorrer dado que en el hombre, el conocimiento no se limita a la mera percepción de la realidad empírica; pues como anticipamos, el hombre es capaz de elaborar otro tipo de representaciones a través de la facultad reflexiva, las cuales se denominan: abstractas.

Las representaciones abstractas también son conocidas como conceptos y tienen su referencia inmediata en la representación intuitiva, por lo que se les puede considerar representaciones de representaciones; la facultad que opera esta relación es la reflexión y lo hace a través de la re-elaboración del conocimiento intuitivo. Con la reflexión se revelan dos tipos de conceptos, los primeros son denominados concretos y se derivan del conocimiento intuitivo; los segundos son de carácter abstracto y aunque no se relacionan directamente con la representación intuitiva, se refieren necesariamente a ella. Por ello Schopenhauer señala que

los conceptos sólo pueden pensarse, no se dejan intuir, y sólo los efectos que origina el hombre merced a ellos son objetos de la propia experiencia. Tales

efectos son el lenguaje, el obrar deliberadamente conforme a un plan y la ciencia¹⁶.

Al respecto, más adelante confirmaremos que dichos efectos establecen la diferencia fundamental entre el hombre y el animal, al evidenciar que sólo el hombre tiene la posibilidad de partir de la representación intuitiva para formular un conocimiento abstracto.

Mientras tanto retomaremos el análisis de los efectos del concepto originados por el hombre, con el primero de ellos, el lenguaje, que consiste en la articulación de conceptos a través de su fijación en palabras, las cuales sirven de instrumento para la razón, pues la comunicabilidad de los conceptos mediante las palabras permite la formulación lógica de juicios y con ello se posibilita el pensamiento; cabe aclarar que según Schopenhauer las palabras no se identifican con los conceptos, ya que éstas únicamente sirven para representar intuitivamente aquellos, pues los conceptos por sí mismos carecen de esta cualidad:

Puesto que, [...] los conceptos abstractos, o representaciones sublimadas y mutiladas, pierden toda su perceptibilidad, escaparían completamente a la conciencia y no podrían pensarse si no estuviesen fijados y retenidos por signos convencionales que se llaman palabras¹⁷.

Sin embargo, pese a la gran síntesis que la reflexión lleva a cabo para dar luz a los conceptos, estos por sí mismos no formulan conocimiento alguno, pues su papel consiste únicamente en servir de elementos a los juicios que son los encargados de elaborar un conocimiento, que a su vez, se refiera a la realidad.

El segundo efecto producto de la representación abstracta, es decir, de los conceptos, se refiere a la ciencia, la cual está directamente relacionada con la

¹⁶ *Ibidem*, p. 165.

¹⁷ Schopenhauer, Arthur, *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, *Op.Cit.*, p. 161.

formulación de juicios, pues ellos son su contenido esencial; los juicios tienen la labor de relacionar lo que se ha sintetizado abstractamente con lo que se puede conocer intuitivamente, es decir, mientras la palabra funciona como un instrumento para hacer comunicable el concepto, los juicios -que se elaboran mediante conceptos y se expresan en palabras-, tienen la misión de transformar el conocimiento abstracto en conocimiento intuitivo: “El juicio –nos dice Schopenhauer– es, según esto, el mediador entre el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstracto, o sea, entre inteligencia y razón”¹⁸. Como vemos, hay una semejanza entre el papel del juicio dentro del conocimiento abstracto y el de la ley de la causalidad en el conocimiento intuitivo, esto se debe a que en ambos casos el hilo conductor de esta relación es de nuevo el principio de razón, y no precisamente bajo su forma tradicional (la cual se resume en la ley de la causalidad), sino bajo otra forma que es conocida como principio de razón suficiente del conocer; para profundizar y detallar las diferentes formas de expresar el principio de razón retomaremos más adelante el tema, por ahora continuaremos con la exposición de la importancia del juicio para el desarrollo de la ciencia.

Anteriormente mencionamos que los juicios necesariamente se refieren a la realidad empírica aunque no dependan directamente de ella, ya que estos tienen otra forma de validarse. Es decir, si tomamos el ejemplo del conocimiento intuitivo que se sintetiza en las formas *a priori* de la sensibilidad pero que se fundamenta directamente en la experiencia, el caso de los juicios se presenta más complejo, porque a pesar de que estos también tienen una forma *a priori*, la cual se resume en el concepto, su fundamento no se encuentra únicamente en la sensibilidad, debido a que la validez de los juicios también puede fundamentarse en otros juicios y en este sentido, su validez sería llamada verdad lógica, o, en el caso más básico, el juicio puede relacionarse directamente con lo intuitivo y entonces su verdad sería de carácter material; aunque ciertamente la verdad lógica de un

¹⁸ *Ibidem*, p. 167.

juicio, tarde o temprano remite a una verdad material. Así pues, la ciencia se desarrolla bajo estos dos tipos de juicios.

El tercer resultado del empleo de los conceptos está relacionado con el actuar, para explicar esta manifestación del representar abstracto, el filósofo alemán replanteó la expresión kantiana de razón práctica. Dicho punto parece particularmente el más ilustrativo porque mediante éste es más fácil de comprender la diferencia esencial entre hombre y animal. Para ello recuperemos lo mencionado líneas arriba, respecto a las formas con las cuales la causalidad se manifiesta en los seres vivos; en ese punto señalamos que la causalidad en los animales, se expresa en forma de motivos, sin embargo entre ellos también existe una diferencia significativa, pues en los animales no racionales los motivos se limitan a ser una respuesta meramente intuitiva, mientras que en el hombre, los motivos se someten al uso de la razón. Es decir que la causalidad en el hombre, no sólo se determina por motivos intuitivos, sino que también se expresa bajo otra forma que es la de los conceptos:

dejarse determinar por lo intuitivo es lo propio del animal, pero es indigno del hombre que tiene conceptos para guiar su conducta [...]. En la medida en que el hombre hace valer este privilegio cabe llamar a su conducta racional y sólo en este sentido puede hablarse de razón práctica¹⁹.

El propósito de la razón práctica consiste entonces desligar el actuar del hombre de los motivos netamente intuitivos, ya que éstos únicamente toman en cuenta la impresión del presente, sin embargo, de lo dicho con anterioridad se hace evidente que el hombre es capaz de considerar otra perspectiva, la cual comprende lo que se ha abstraído de experiencias pasadas, como lo que se proyecta a futuro, en otras palabras, en el hombre la motivación depende del empleo que la razón hace de los conceptos. Para ejemplificar la aplicabilidad de los conceptos, Schopenhauer retomó de la sabiduría estoica la propuesta que

¹⁹ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación. Tomo II, Op. Cit.*, p. 198.

afirma que la vida virtuosa y feliz se alcanza sometiendo las acciones al dictado de la razón y que ante las contingencias, se debe actuar con prudencia y serenidad, actitudes que son producto de la reflexión. A esta postura planteada por la escuela estoica se le conoce como ataraxia.

Hasta aquí hemos demostrado la forma de operar del sujeto en cuanto al conocimiento abstracto se refiere y con ello se ha expuesto el papel que juega la representación abstracta en el acto cognoscitivo, uno de nuestros dos posibles vínculos con el mundo objetivo.

Sin embargo, hemos dejado un cabo suelto en este andar descriptivo por el proceso cognoscitivo propuesto por Schopenhauer: el desarrollo del principio de

razón suficiente²⁰; para retomarlo recordaremos que el filósofo alemán demostró que cuando el sujeto se representa la realidad empírica, lo hace gradualmente, es decir, primero el sujeto elabora una representación intuitiva y sólo después de esto es capaz de formular una representación abstracta; a pesar de haber señalado la diferencia gradual de ambas representaciones, Schopenhauer señaló que las dos comparten el mismo fundamento: el principio de razón suficiente, el cual expresa cuatro formas diferentes de relación formal del sujeto con su representación. Así

²⁰ En la nota a pie de la página número trece del presente trabajo, anunciamos la posible influencia de los planteamientos del principio de razón suficiente propuestos por Leibniz en la teoría schopenhauriana. Por lo que en este espacio nos daremos a la tarea de complementar esa afirmación, señalando en primer lugar, que A. Schopenhauer echa de menos en *La cuádruple raíz* la falta de profundización en la formulación leibniziana del principio de razón, pues a ojos del filósofo de Danzig, Leibniz únicamente se limitó a demostrar que todas las cosas, y cada una de ellas, deben tener una razón suficiente, por la que son lo que son y no son otra cosa. De esta consideración diremos que Schopenhauer omitió las tres formulaciones del principio casual que el filósofo de Leipzig sugirió, las cuales son: física (¿por qué los movimientos se efectúan y en qué sentido lo hacen?); metafísica (¿por qué hay algo y no más bien nada?); y moral (¿por qué tal o cual actúa libre?). Distinción que le permitió a Leibniz pensar en la posibilidad de un origen alternativo al matemático (o extenso, según el pensamiento cartesiano) para explicar la naturaleza y sus movimientos, debido a que los principios de la mecánica le parecieron insuficientes. El origen apuntado por el autor fue referido a la fuerza y resistencia, actitudes que sólo corresponden a las substancias.

Las substancias más simples que sirven a Leibniz para pensar la naturaleza son las mónadas, individualidades que se vinculan según la armonía preestablecida, es decir, a través de una correspondencia que ha sido fijada de antemano por un Dios.

La conveniencia y continuidad preestablecida entre las mónadas por un Dios, permite a Leibniz asegurar que este es el mejor de los mundos posibles, por ser el que ha llegado a la existencia. En cuanto al mal en el mundo, el autor señala que Dios no es el responsable del mismo, sino que es el hombre el que se encuentra limitado para comprender que el mal es necesario para la armonía del mundo.

En segundo lugar, retomaremos las aclaraciones hechas hasta el momento para sugerir que la organización del mundo propuesta por Schopenhauer se podría considerar como el reflejo invertido de un espejo (por no recurrir al uso del término contradicción), ya que para Schopenhauer “el mundo es perfecto en sus detalles, pero absurdo en su conjunto - razón por la cual el mundo es el peor de los posibles, mientras que - (en Leibniz es imperfecto en sus detalles, aunque perfecto en su conjunto)” [Rosset, Clément, *Escritos sobre Schopenhauer, Op.Cit.*, p. 46]

Para Schopenhauer el mundo es el peor de los posibles porque el ciclo del querer (deseo-satisfacción) de la voluntad, demuestra que el individuo únicamente puede percibir el mundo de manera negativa, por ejemplo, el individuo, no reconocería la alegría sino fuese por el sufrimiento, pues el hombre sabe que sufre, pero no es capaz de percibir inmediatamente el estado de alegría. Un mundo que funciona de tal forma, sólo puede ser considerado, el peor de los posibles.

que continuaremos con el análisis de las cuatro diferentes formas que el sujeto emplea al relacionarse con su objeto, o lo que es lo mismo, las cuatro formas a través de las cuales el objeto se presenta al sujeto.

El orden que Schopenhauer ofrece para la comprensión general del principio de razón suficiente, va de la forma más clara del principio a la más compleja, ello con el afán de evidenciar su única función en cualquier representación posible, sin embargo, el mismo autor nos plantea en otro lugar de la obra²¹ el esquema sistemático de las formas del principio de razón suficiente, mismo que retomaremos para efectuar nuestra descripción, dado que el orden favorece la continuidad con la descripción del mundo como voluntad.

La forma general del principio de razón suficiente expresa la percepción que el sujeto tiene de las relaciones de sus representaciones, en otras palabras, el principio de razón suficiente comprende cuatro formas en las que se divide todo aquello que puede ser objeto de nuestro conocimiento; la primera de éstas es la intuición *a priori* de las formas de la sensibilidad del interior y del exterior: espacio y tiempo, las cuales se determinan y condicionan al relacionarse una con otra, a la ley que expresa dicha relación se le conoce como **principio de razón suficiente del ser**, porque es la forma general de la representación, sea del tipo que sea, en otros términos, es el principio de conocimiento. En este sentido, para el tiempo la relación recibe el nombre de sucesión; por el cual

todo momento es condicionado por el anterior: tan sencilla es aquí la razón del ser, como que es la ley de sucesión, porque el tiempo sólo tiene una dimensión; por lo que no puede en él darse variedad de relaciones. Cada momento es determinado por el anterior”²²; mientras que para el espacio la relación es el lugar, todos “los

²¹ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación. Tomo I, Op. Cit.*, p. 255.

²² *Ibidem.* p. 202.

espacios relativos posibles son figuras, porque son limitados, y todas estas figuras tienen, a causa de su comunidad de límites, su principio de ser unas con otras²³.

La segunda forma de relación del hombre con su representación es la ley causal, la cual expresa el cambio de los estados en la materia, que sólo es posible porque la inteligencia busca la relación entre un estado que se le manifiesta y su estado anterior, es decir la ley causal es la manifestación de una relación necesaria entre un momento y otro -entre causa y efecto- ; cabe aclarar que dicha necesidad de relacionar ambos momentos es válida únicamente para la facultad que la aplica, es decir, para el intelecto. Al principio de razón que rige éste tipo de relación se le conoce como **principio de razón suficiente del devenir** porque muestra la relación en dirección del transcurso del tiempo: una cadena de causas y efectos. Schopenhauer aclaró que se debe considerar dos excepciones y dos diferencias en la ley causal; en cuanto a las excepciones, el filósofo alemán señaló que tanto la ley de la inercia como la ley de la permanencia de la sustancia, no niegan la validez del principio causal sino que, al contrario, dichas leyes están comprendidas en la ley causal; la primera de ellas expresa que todo estado, se encuentre en movimiento o en reposo, se conservará así hasta que la presencia de una causa lo disminuya o anule; mientras que la segunda ley indica que la causalidad solo se refiere a los cambios de los estados de la materia y no a la existencia de la sustancia u objeto de dichos cambios. En cuanto a las divergencias, Schopenhauer señala que éstas muestran lo que la ley causal no es, o mejor dicho, las leyes o principios con los que la ley de causalidad no puede ser confundida; en este sentido, la primera diferencia que determina la ley de causalidad es la de acción recíproca, dado que un efecto no puede ser causa de su causa, ni una causa puede ser efecto de su efecto; por otro lado, la segunda de ellas es la diferencia entre la ley causal y la ley natural, en este caso, la ley causal o el principio de razón suficiente del devenir no expresa una fuerza natural, dado que ellas son las que hacen posibles los cambios, son ellas las que le dan a las causas su causalidad.

²³ *Ídem.*

La tercera forma de relación entre el hombre y su representación está comprendida en la forma anterior, y se le reconoce como la ley causal vista por dentro dado que expresa la asociación de las ideas que motivan al sujeto; la facultad que lleva a cabo esta relación es la memoria, la cual trae con cada recuerdo, una nueva representación del objeto, a este proceso se le llama actualización de la representación y al actualizarse con frecuencia, responde con mayor facilidad a la voluntad, es por ello que , “la memoria está entre dos influjos antagónicos: por un lado, la energía de las facultades representativas, y por otro, el número de estas representaciones”²⁴. El principio de razón que tiene a la motivación como su forma es el **principio de razón suficiente del obrar** y expresa el influjo del sujeto volente en el sujeto cognoscente, es decir muestra al yo su voluntad, la voluntad del individuo.

Finalmente, la cuarta forma de relación entre el sujeto y su objeto de representación es el juicio, es decir, la expresión de un conocimiento, que como ya hemos visto, comprende una relación de conceptos, mismos que se han extraído de las percepciones; la relación entre los conceptos debe ser de carácter verdadero y se manifiesta de cuatro formas diferentes: como verdad lógica en donde la relación es entre dos juicios (uno fundamenta al otro); como verdad empírica, en donde el juicio se relaciona con la experiencia (una experiencia es el fundamento del juicio); como verdad trascendente, en donde el juicio se relaciona con las formas intuitivas del conocimiento empírico (las formas *a priori* del tiempo y del espacio son el fundamento del juicio); y como verdad metalógica , en la cual el juicio se relaciona con las leyes del pensamiento (las condiciones formales del pensamiento fundamentan el juicio). Al principio de razón que expresa esta formula se le llama **principio de razón suficiente del conocer**.

Tras haber analizado las formas mediante las cuales el sujeto elabora la representación del mundo, resta aclarar que de las cuatro formas del principio de

²⁴ *Ibidem*, p. 223.

razón, las tres primeras corresponden a representaciones inmediatas mientras que la cuarta y última, hace referencia a las representaciones abstractas o representaciones de representaciones; sin embargo, en todos los casos la forma general del principio permanece, por eso Schopenhauer la planteó como la cuádruple raíz del principio de razón suficiente, o, como las cuatro formas de llevar a cabo la representación del mundo.

Hasta aquí hemos expuesto la primera forma que el hombre tiene de relacionarse al mundo: la representación, sin embargo, como señalamos al inicio de nuestro apartado, el sujeto, mejor conocido como hombre, tiene otra posibilidad de acceder al conocimiento del mundo, ésta es la vía de la voluntad, forma que se presenta inmediatamente en el hombre y en el resto de los seres orgánicos (animales y plantas). Así que, para complementar la descripción de las formas empleadas por el sujeto para relacionarse con el mundo, continuaremos en el siguiente apartado con el análisis de la segunda forma de acceder al conocimiento del mundo: la Voluntad.

2. El Mundo como Voluntad

Como señalamos anteriormente, el elemento fundamental en la relación del hombre con el mundo, es el cuerpo, objeto que se presenta al sujeto de dos formas diferentes: como objeto inmediato de la representación y como objetivación de la voluntad, es decir, como núcleo de la representación y a su vez, como clave del conocimiento de la esencia del mundo.

Ahora bien, de las posibilidades que el sujeto tiene para acceder al mundo mediante el cuerpo, se induce el conocimiento del mundo en general, ya sea de forma mediata e inmediata. Por un lado, el conocimiento mediato del mundo comprende al cuerpo como principio de las representaciones, pues a partir de él, se obtiene el conocimiento intuitivo del mundo. Mientras que el conocimiento

inmediato del mundo, es el que se da identificando los motivos del cuerpo con los actos de la voluntad, pues el cuerpo es para el sujeto, la experiencia interna que posibilita cierto conocimiento del mundo como voluntad²⁵. De las dos posibles formas de acceder al mundo, sólo nos resta describir esta última, la correspondiente al mundo como Voluntad.

Comenzaremos el análisis de la voluntad señalando que dicho concepto, tiene su referente en el término kantiano *cosa en sí*, concepto que se plantea como el fundamento del mundo. Para Schopenhauer “La voluntad como cosa en sí es por completo diferente de su fenómeno y plenamente libre de todas sus formas, en las que sólo ingresa al manifestarse”²⁶.

Al señalar que la voluntad es enteramente independiente de las formas de la representación, Schopenhauer tuvo que mostrar los límites que diferenciaban el terreno de la representación del de la Voluntad.

Comenzaremos evidenciando, en primer lugar, que la Voluntad es enteramente diferente de su fenómeno porque ella no es abordable mediante alguna de las formas del principio de razón, dado que no está condicionada por el tiempo, espacio y causalidad, es decir, por el principio de individuación, encargado de presentar al mundo como pluralidad conjunta, es decir, como un conjunto de representaciones. De ahí que la voluntad se presente como ajena al principio de individuación, pues ella misma es una.

Por otro lado, la distinción entre la voluntad y su fenómeno también se manifiesta en las **ideas de libertad y de necesidad**, aspectos de la voluntad en general que al ser identificados con la voluntad del hombre, revelan la sinrazón de la misma. En cuanto a la libertad, Schopenhauer señala que el hombre se considera libre porque en la autoconsciencia reconoce como propio éste carácter

²⁵ Cfr. Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Op. Cit. , p. 289.

²⁶ *Ibidem*, p. 270.

de la voluntad, sin embargo, ignora el hecho de que él sólo es una objetivación de la misma:

el individuo, la persona, no es la voluntad como cosa en sí, sino un fenómeno de la voluntad, determinado ya en cuanto tal e inmerso en la forma del fenómeno, el principio de razón. A ello se debe el curioso hecho de que cada cual se tenga a priori por enteramente libre también en sus acciones individuales, [...] Sólo a posteriori, a través de la experiencia, descubre con asombro que no es libre, sino que se halla sometido a la necesidad, de suerte que no modifica su hacer pese a todos los designios y reflexiones²⁷

El hombre se halla sometido a la necesidad porque ésta no es otra cosa que la forma bajo la cual la voluntad se representa, de tal manera que el hombre y cualquier fenómeno, están inmersos en la indisudible relación causa y efecto.

Así como la forma del fenómeno (tiempo, espacio y causalidad) revela el carácter necesario²⁸ de la Voluntad, ésta también se encarga de mostrar la unidad de la voluntad al señalar que tiempo, espacio y causalidad dotan de identidad al fenómeno, es decir, delimitan la Voluntad en un objeto, ello no significa que la voluntad sea esencialmente plural, antes bien, como la voluntad es única, el principio causal permite pensarla como la identidad del conjunto de la materia existente.

A propósito de la objetivación de la voluntad, Schopenhauer afirma que los fenómenos de la voluntad tienen diferentes grados de objetivación, los cuales se ordenan según el nivel de individualidad del fenómeno. El representante del grado

²⁷ *Ibidem*, p. 272.

²⁸ Para Schopenhauer, la necesidad es un término que hace referencia al inmodificable enlace causa-efecto en el plano de la representación; por lo que objetivar la voluntad conlleva la aplicación del principio de razón a través del cual se logra la distinción de los fenómenos. El aspecto necesario también refiere al encadenamiento alimentario que sustenta la conservación de los fenómenos: el hombre se alimenta de animales y vegetales, los animales devoran a otros animales y vegetales, los vegetales se valen de la materia inorgánica, etc.

más alto de objetivación de la voluntad, es el hombre, pues en él la voluntad se manifiesta de manera específica, tal como lo comprueba el carácter individual,

En los grados superiores de la objetivación de la voluntad vemos destacarse significativamente la individualidad, especialmente entre los hombres, como una enorme diversidad de caracteres individuales, esto es, como una personalidad consumada que viene a expresarse exteriormente a través de los marcados rasgos de la fisonomía individual, que abarca el conjunto de la corporeidad. Ningún animal posee esa individualidad en un grado tan lato²⁹

De ahí en más, las restantes objetivaciones de la voluntad siguen un orden descendente, desde el animal, pasando por el reino vegetal, hasta llegar al nivel inferior de objetivación: lo inorgánico.³⁰

Schopenhauer presenta como lo inorgánico a las fuerzas originarias y universales de la naturaleza, por ejemplo: la gravedad, la impenetrabilidad, el magnetismo, la fluidez, la rigidez, la elasticidad, entre otras.

Las fuerzas originarias de la naturaleza, en tanto objetivación inmediata de la voluntad, permanecen al margen de las formas del principio de razón, motivo por el cual se distinguen de los fenómenos, pues ellas son “las condiciones previas y presupuestas de toda causa y efecto, a través de las cuales se despliega y revela su propia esencia”³¹, la voluntad.

La diferencia entre las fuerzas universales de la naturaleza y el resto de los fenómenos, puede llevarnos a deducir que éstas son, sin más, la voluntad en general; sin embargo, Schopenhauer aclara que las fuerzas de la naturaleza, como objetivación inmediata de la voluntad, sólo son el punto medio entre la voluntad como cosa en sí y sus objetivaciones (los fenómenos):

²⁹ *Ibidem*, p. 297.

³⁰ *Cfr. Ibidem*, p. 298.

³¹ *Ibidem*, p. 296.

lo universal, la esencia común a todos los fenómenos de un tipo determinado, aquello sin cuya presuposición la explicación a partir de causas no tendría sentido ni significado algunos, es la fuerza natural genérica³²

Dada la peculiaridad de las fuerzas de la naturaleza, Schopenhauer recupera del pensamiento platónico el concepto *idea* para referirse a las objetivaciones que son ajenas al principio de razón y que por lo tanto permanecen sin cambio alguno:

yo entiendo por idea cada nivel de objetivación de la voluntad determinado y fijo, en la medida en que es cosa en sí y por ello ajeno a la pluralidad, niveles que pese a todo se mantienen para las cosas individuales como formas eternas o prototipos suyos.³³

Respecto a las ideas, Schopenhauer señala que éstas conciernen tanto a las fuerzas de la naturaleza como a las formas y propiedades originarias de todos los cuerpos naturales, por ejemplo a la idea de hombre, que reúne en ella al conjunto de sus individualidades.³⁴ En el siguiente apartado mostraremos con mayor detalle la función de la idea en el sistema schopenhaueriano y cómo se llega a su conocimiento, por ahora basta con aclarar que la idea difiere gradualmente de todos los fenómenos y de la cosa en sí. De los primeros, al no compartir su forma primera: el principio de razón; y de la segunda porque la manifestación de la idea no alcanza la unidad de la cosa en sí.

Para concluir, el último aspecto que delimita el terreno de la voluntad y de su fenómeno, es la **finalidad**. Según Schopenhauer, los fenómenos manifiestan una tendencia en común, en otras palabras, comprenden una idea que necesariamente los relaciona entre sí, y que en consecuencia, les otorga dependencia, acto que los refiere a la unidad de la voluntad. A la relación

³² *Ibidem*, p. 310.

³³ *Ibidem*, p. 295.

³⁴ *Cfr.*, *Ibidem*, p. 350 - 356.

necesaria entre cada uno de los fenómenos se le conoce como finalidad interna, misma que sólo puede ser pensada según la ley causal, encargada de darle individualidad a cada uno de los fenómenos, por ello la finalidad es un aspecto que concierne al mundo como representación:

tanto la fragmentación de la idea simple en sí en la pluralidad de sus partes y estados, por un lado, como el restablecimiento de su unidad por el necesario vínculo de esas partes y funciones -merced a lo cual son causa y efecto, o sea, medio y fin unas de otras-, por el otro, no son algo peculiarmente consustancial a la voluntad que se manifiesta en cuanto tal, a la cosa en sí, sino sólo a su fenómeno en el espacio, tiempo y causalidad. [...] Pertenecen al mundo como representación, no al mundo como voluntad³⁵

En el mismo sentido, los fenómenos manifiestan otro tipo de finalidad llamada por Schopenhauer finalidad externa, éste aspecto muestra como los fenómenos se adaptan necesariamente a sus circunstancias, “Según esto -nos dice- cada fenómeno habría de amoldarse a los fenómenos en que aconteció y a su vez éstos habrían de amoldarse a él”³⁶. El ajuste del fenómeno a sus circunstancias y de éstas a aquellas, es también una manifestación de la unidad de la voluntad, sin embargo su especificación no deja de corresponder al campo del fenómeno :

Pues en la teleología externa en la naturaleza, al igual que la interna, lo que hemos de pensar como medio y fin sólo es *el fenómeno de la unidad de la voluntad coincidente consigo misma*³⁷.

Con la descripción del último aspecto que permite distinguir el campo de la voluntad del de la representación , damos por terminado el análisis de la segunda perspectiva del mundo, la voluntad. En el primer apartado vimos que el mundo como representación depende del principio de razón suficiente, cuya forma primera es la relación del sujeto con el objeto. Si se prescinde de esa forma, nos

³⁵ *Ibidem*, p. 336.

³⁶ *Ibidem*, p. 339.

³⁷ *Ibidem*, p. 341.

encontramos con el mundo como voluntad, esencia íntima del mundo, y «objeto» de análisis del segundo apartado.

En el siguiente apartado expondremos cómo se lleva a cabo el tránsito del conocimiento de los fenómenos al de las ideas, formas inmediatas de la voluntad.

3. La intuición pura de la voluntad en la obra de arte

En el segundo apartado señalamos que las ideas son objetivaciones de la voluntad enteramente ajenas a los fenómenos y al principio de razón. Esto quiere decir que las ideas “residen totalmente fuera de la esfera de conocimiento del individuo”³⁸. Por ello, si se quiere hacer de las ideas un objeto de conocimiento, será de una forma diferente al de las representaciones, ya que la forma fundamental de todo conocimiento es el principio de razón³⁹.

Así pues, para que el sujeto sea capaz de conocer las ideas, en tanto objetivaciones inmediatas de la voluntad, es necesario que se desprenda de la misma, pues la forma primera de conocimiento (el principio de razón suficiente) es una clara expresión de la voluntad, de ahí que el hombre sea la objetivación de la voluntad en su nivel más alto. En palabras de Schopenhauer:

El tránsito posible [...] pero a considerar sólo como excepción, desde el conocimiento común de las cosas individuales hacia el conocimiento de la idea, ocurre súbitamente, al emanciparse el conocimiento del servicio de la voluntad, justamente porque el sujeto cesa de ser un simple sujeto individual y ahora es un puro sujeto avolitivo del conocimiento, que deja de rastrear las relaciones

³⁸ *Ibidem*, p. 350.

³⁹ La representación del mundo, según la ley causal, únicamente nos muestra las relaciones existentes entre los fenómenos, pero no sus ideas. Razón por la cual, la representación más pura de la voluntad, es decir, el conocimiento de las ideas, comienza con la renuncia del sujeto a la voluntad.

conformes al principio de razón, quedando absorto en la serena contemplación del objeto dado, al margen de su conexión con cualquier otro.⁴⁰

La contemplación figura como la forma de acceso a la voluntad que no renuncia a la relación sujeto - objeto porque necesariamente es un conocimiento de carácter intuitivo, en este sentido, podemos constatar que en la contemplación el sujeto del conocimiento prescinde del principio de razón (tiempo, espacio y causalidad) para reconocerse como el puro sujeto del conocer, mientras que la cosa individual (como objeto del conocimiento) se sustituye por la idea de su especie, para alcanzar la representación de la voluntad en toda su pureza.

Así como las ciencias se encargan de estudiar las relaciones de los fenómenos según la ley causal, el **arte** se encarga de capturar y reproducir las ideas a través de la contemplación. Cualquier hombre es capaz de desprenderse momentáneamente de la voluntad para abstraerse en la contemplación de la idea, sin embargo, al sujeto que con frecuencia se libera del principio de razón para mantenerse en la intuición pura, se le llama genio:

Es como si, para que aparezca el genio en un individuo, hubiera de serle adjudicada a éste una cuota de fuerza cognoscitiva que supera con mucho la requerida para servir a la voluntad individual; este superávit de conocimiento, convertido ahora en sujeto libre de la volición, se vuelve un nítido espejo de la esencia del mundo⁴¹

El genio contempla la voluntad para reproducirla, es decir, conoce las ideas para fijarlas y comunicarlas. A la reproducción de las ideas se le conoce como obra de arte, y en general ésta puede ser plástica, poesía o música.

Antes de continuar con la descripción de los diferentes grados de reproducción de la idea, es preciso aclarar que la contemplación estética, según

⁴⁰ *Ibidem*, p. 362.

⁴¹ *Ibidem*, p. 373.

Schopenhauer, surge de dos sentimientos de intensidad diferente.⁴² El primero se conoce como sentimiento de lo bello y se identifica porque en él la contemplación de la idea sustrae favorablemente al sujeto de su individualidad. Es decir que el sentimiento de lo bello se da por la presencia clara y precisa de la idea en el sujeto.

El segundo sentimiento que comprende la contemplación es el sentimiento de lo sublime, el cual surge porque el objeto de contemplación pura se muestra adverso a la voluntad humana,

pero el espectador no dirige su atención hacia esta relación hostil a su voluntad, sino que, pese a percibirla y reconocerla, se enajena conscientemente de ella, en tanto que se emancipa violentamente de su voluntad y de sus relaciones, se entrega únicamente al conocimiento y contempla esos objetos temibles para la voluntad como un puro sujeto avolitivo del conocer, [...] se halla en un estado de *sublimación* y por eso llama también *sublime* al objeto que ha ocasionado tal estado⁴³.

Una vez que se han expuesto de manera breve los sentimientos que la contemplación comprende, retomaremos el análisis de los diferentes grados de la obra de arte. La obra de arte fue ordenada por Schopenhauer según el grado de objetivación de la voluntad y el nivel de goce que despierta en el sujeto.

De acuerdo con lo anterior, la contemplación de los niveles inferiores de objetivación de la voluntad (lo inorgánico y los vegetales) corresponde a la arquitectura, al arte de la jardinería y a la pintura paisajística. Mientras que la contemplación de los grados superiores de la voluntad (la idea de los animales y el hombre) se presenta en la pintura y escultura de animales y hombres; en la pintura y escultura histórica (reproduce y hace cognoscible la idea de humanidad); en la biografía y autografía (presenta la idea de un individuo); en la poesía (se revela la

⁴² Cfr. *Ibidem*, p. 395 - 411.

⁴³ *Ibidem*, p. 396 - 397.

idea de humanidad y sus particularidades, la idea del carácter individual), de ésta última se presentan diferentes tipos de poesía, por ejemplo: la lírica, la epopeya y el drama, en este último se halla la tragedia, grado más alto de la poesía.

La tragedia es la obra de arte que presenta al sujeto la contradicción de la voluntad consigo misma, contemplación que logra en el sujeto la renuncia al egoísmo (los motivos del individuo pierden fuerza) y a la voluntad de vivir.

el fin de esta suprema obra de arte poética es la presentación del flanco horrible de la vida, de suerte que aquí se nos coloca ante el dolor anónimo, la aflicción de la humanidad, el triunfo de la maldad, el insultante imperio del azar, así como el fracaso del justo y del inocente, pues ahí subyace un significativo aviso sobre la índole del mundo y de la existencia.⁴⁴

Por otro lado, la música es una obra de arte que no encuentra su lugar junto a las demás representaciones, ya que ésta no reproduce idea o fenómeno alguno de la voluntad. Ella es objetivación íntegra de la voluntad. Dicho de otra manera, mientras el resto de las obras de arte se refieren a un modelo de la voluntad (la idea), la música alude directamente a la esencia misma, a la voluntad: “ la música sólo expresa siempre la quintaesencia de la vida y de sus procesos, nunca éstos mismos, cuyas diferencias jamás desembocan en ella”⁴⁵.

Con la breve descripción del papel de la música en la obra de arte, concluimos con la exposición de los diferentes grados de objetivación de la voluntad según la idea del mundo que reproducen.

El análisis de las dos caras del mundo: representación y voluntad, nos demuestra que en la metafísica schopenhaueriana, la voluntad como *cosa en sí* del mundo, es accesible al sujeto cuando éste renuncia a su propia participación

⁴⁴ *Ibidem*, p. 469.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 481.

en la voluntad (se desprende del querer) y se mantiene en la contemplación pura de la voluntad objetivada (la obra de arte),

Ese conocimiento puro, verdadero y profundo de la esencia del mundo se vuelve para el artista un fin en sí; el artista se detiene ahí. Por eso no se convierte para él [...] en un aquietado de la voluntad, no le redime para siempre sino sólo por unos instantes de la vida, no es para él el camino para liberarse de la vida, sino tan sólo un momentáneo consuelo de la vida⁴⁶

Tras ésta afirmación, damos por concluida la exposición de la metafísica voluntarista, aclarando que la descripción realizada en este capítulo, pretende enfatizar los elementos clave en el sistema schopenhaueriano que serán retomados por Rosset para la interpretación de la filosofía de Schopenhauer como la filosofía del absurdo. A su vez, nuestro análisis aspira demostrar al lector de qué manera la ontología de lo real tiene su fundamento en el pensamiento schopenhaueriano. Tema a desarrollar en los siguientes capítulos.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 490.

Capítulo II

Clément Rosset y la ontología de lo real

Al intentar descifrar el camino por el cual Clément Rosset⁴⁷ accedió a la idea directriz de su pensamiento, nos encontramos, de entrada, con una dificultad: Rosset no emplea un método estricto para la fundamentación y estructuración de su pensamiento, tal como lo hacen las exposiciones metafísicas tradicionales, sin embargo, lo que sí podemos encontrar en los textos del filósofo francés, es el análisis de un mismo problema y la defensa de una sola idea; por esta razón, en el presente capítulo, nos limitaremos a organizar, de forma general, el camino empleado por Rosset para la fundamentación de la Filosofía Trágica.

Hay una denuncia que se asoma constantemente en la obra de Rosset, y que bien podría considerarse como uno de los motivos que orilló al filósofo francés

⁴⁷ Filósofo francés que nació en Barneville - Carteret, el 12 de Octubre de 1939. A mediados del siglo XX, Rosset realizó estudios en filosofía en la Escuela Normal Superior de París, dónde su pensamiento se vio influido por algunas ideas de «los maestros de la sospecha», prueba de ello es que durante este periodo, los cursos de profesores como Jacques Lacan y Louis Althusser, destacaron por la enseñanza y desarrollo de ideas ya propuestas por Sigmund Freud y Karl Marx, mientras que algunos estudiantes del mismo periodo (J. Deleuze, M. Foucault, entre otros) se encargaron de recuperar el pensamiento de Friedrich Nietzsche. Con semejante preámbulo, Rosset publicó en el año de 1960, su tesis de grado, *La filosofía trágica*, obra en la que declaró haber fundamentado su proyecto filosófico en ideas ya planteadas por Nietzsche y Schopenhauer. Una vez anunciada la dirección de la empresa rossetiana, el filósofo francés dio a luz a más de una treintena de libros con el propósito de aclarar y fortalecer el planteamiento de su proyecto, entre estos textos, algunos han sido dedicados a los precursores de su pensamiento, por ejemplo, *Schopenhauer: filósofo del absurdo* (1967) *Escritos sobre Schopenhauer* (2001) y *La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Cioran* (1983); otros, exponen «sistemáticamente» las ideas centrales del proyecto denominado filosofía trágica, entre ellos se encuentra: *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica* y *La antinaturalidad. Elementos para una filosofía trágica* (1971); mientras que en las obras más recientes, Rosset ha esbozado las dos formas mediante las cuales el hombre puede relacionarse con lo real: aceptando y afirmando lo real o rechazándolo a través de algún tipo de ilusión, entre estos textos, los más sobresalientes son *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión* (1976); *Lo real. Tratado de la idiotez* (1978) y *El objeto singular* (1979); a estos libros se añaden otros tantos que en su conjunto forman la *Escuela de lo Real*, es decir la exposición completa del camino filosófico de la aceptación de lo real.

a la exposición de su propio pensamiento, pues a través de ella, el autor replantea el propósito fundamental de la tarea filosófica; con ésto no queremos decir que Rosset propuso un nuevo objetivo en el campo filosófico, sino que con el replanteamiento de la tarea filosófica colocó sobre la mesa un problema que la filosofía tradicional ha venido arrastrando desde Parmenides hasta nuestros días, aquel relacionado con la duplicación de lo real.

Para replantear el propósito fundamental de la tarea filosófica, Rosset evidenció el olvido en el que había caído el objetivo fundamental de la filosofía, al fundamentar y justificar lo real en principios de orden trascendente, tal como lo ha hecho la ontología clásica⁴⁸, que para explicar lo real en general, recurre a una duplicación del mismo, oponiendo el hecho de ser al de existir, todo ello con el propósito de fundamentar «sólidamente» su teoría:

“«ser» y «existir» recogen en mi opinión dos nociones estrictamente equivalentes, traduzco y traduciré indistintamente por uno u otro el verbo griego *einai* y sus múltiples derivados. Al ser éste el único verbo que expresa en griego la idea de ser y de existir, no veo en absoluto sobre qué podría uno fundarse para distinguir [...] -como sugieren hacer, por ejemplo, Heidegger y Jean Beaufret- entre ser y existir, entre «el ser» y «el ente»”⁴⁹

Precisamente, con la intención de desaprobar el procedimiento de la ontología tradicional y de cualquier otra expresión filosófica cortada por la misma tijera, Rosset propuso un estudio ontológico alternativo que no se fundamenta en el pensamiento del ser, sino en la consideración de lo real como singular, a este proyecto Rosset lo llamó **ontología de lo real**⁵⁰.

⁴⁸ Rosset considera que la ontología clásica inicia con la lectura tradicional que se le ha dado al poema de Parménides y llega hasta Heidegger.

⁴⁹ Rosset, Clément, *Principios de sabiduría y locura*, España, Marbot Ediciones, 2008, p. 12.

⁵⁰ Cfr. Rosset, Clément, *El objeto singular*, España, Sexto piso, 2007, p. 34.

La ontología de lo real es el testimonio del compromiso de Rosset con la auténtica tarea filosófica, la de dar cuenta de lo real en general (es decir, del conjunto de todos los objetos existentes en todas sus dimensiones espaciales y temporales) sin recurrir a una fundamentación trascendente que duplique lo real. Así pues, tras haber establecido los límites del proyecto rossetiano, el filósofo francés rastreó dos de las principales características de su objeto de estudio para fundamentar dicha ontología, la primera de ellas corresponde al aspecto singular de lo real y la segunda al carácter insignificante del mismo.

En la **singularidad de lo real**, Rosset ve una cualidad que condiciona la imposibilidad de pensar lo real, si lo real es singular es precisamente porque no puede ser otro, si llegase a ser otro tendría que renunciar a su unicidad y entonces ya no sería lo real sino otra cosa; de ahí que lo real se considere como impensable, pues el ejercicio de pensar consiste en re-flexionar, y reflexionar implica doblar lo que se presenta como real, hacer otra imagen de lo real, una imagen que se puede identificar con él pero que a su vez no es él, en pocas palabras, lo real no se puede representar porque es lo que no tiene doble⁵¹. Por otro lado, la **insignificancia de lo real** es para Rosset una propiedad inherente a toda realidad, pues al no trascender su propio tiempo y espacio, lo real se condiciona como aquello que no tiene significancia, en otras palabras, la importancia de lo real no se extiende a otro tiempo y espacio.

A propósito de esta insignificancia, haremos un paréntesis para exponer la argumentación rossetiana del rechazo filosófico a dicha cualidad, pues según Rosset, la filosofía moderna tiene como eje principal la búsqueda de un sentido, en otras palabras, otorgar una «razón de ser» o valor añadido a lo real. Para sustentar ésta afirmación, Rosset manifestó que en la filosofía moderna, la búsqueda del sentido tiene dos formas de expresarse, la primera de estas es llamada por el filósofo francés *ilusionismo filosófico*, ilusionismo porque al igual que en un espectáculo de magia, el pensador anuncia el sentido pero omite

⁵¹ Más adelante nos ocuparemos de aclarar la relación entre lo real y la reflexión.

definirlo. Rosset identificó esta forma con la idea hegeliana de un devenir significativo. Por otro lado, la segunda forma mediante la cual la filosofía expresa una búsqueda del sentido es la del *incurable*, metáfora que se refiere a la forma que da sentido a lo real a través de una «idea reguladora»; para Rosset, el representante por excelencia de dicha forma es el pensamiento del filósofo alemán Immanuel Kant. Con la identificación de éstas formas, Rosset pretende dar elementos para demostrar que la insistencia moderna en la cuestión del sentido, únicamente revela un deseo de nada, pues si lo real es insignificante, la búsqueda de un sentido es una búsqueda sin recompensa, una búsqueda de nada.

Después de este breve paréntesis, continuaremos el orden de nuestro análisis señalando que las dos propiedades que Rosset otorgó a lo real, revelan la *idiotéz* del mismo, idiotéz en un doble sentido: el de carecer de razón – insignificancia de lo real– y el de ser único o particular –singularidad de lo real–, pues,

todas las cosas, todas las personas, son idiotas, ya que no existen más que en sí mismas, es decir, son incapaces de aparecer de otro modo que allí como están y tales como son: incapaces, pues, y en primer lugar, de reflejarse, de aparecer en el doble del espejo. [...] el destino de toda realidad consiste finalmente en no poderse duplicar sin que al instante se convierta en otra cosa⁵².

Tras esta afirmación, se hace evidente que para acceder directamente a lo real, hay de por medio una limitación (la singularidad e insignificancia de lo real), que obliga a re-considerar el doblez (la reflexión) como la única forma de hacer visible lo real, sin embargo, como señalamos anteriormente, el motivo que lleva a Rosset a plantear otra perspectiva filosófica, es la búsqueda de un camino que revele lo real sin recurrir a un doble. Así que con la intención de dar a conocer la propuesta rossetiana, a continuación expondremos las dos posibles formas de acceder a lo real según el filósofo francés.

⁵² Rosset, Clément, *Lo real. Tratado de la idiotéz*, España, Pre-textos, 2004, p. 61.

1. Las posibilidades de contacto con lo real

Rosset plantea que es posible acceder a lo real por dos vías: por contacto liso, relación que evoca el contacto de la mano con un espejo; y por contacto rugoso, contacto similar al de la mano con la piedra. Para ilustrar metafóricamente ésta propuesta, el filósofo francés retomó una anécdota de *Bajo el volcán*, texto de Malcom Lowry. En éste se narra la peculiar situación de un cónsul que mientras se encuentra bebiendo en un salón con sus amigos, de repente y sin explicación alguna, se ve aturcido por la cuestión de su presencia en ese lugar:

«¿Por qué estaba siempre, más o menos, aquí? Le habría gustado tener un espejo, para hacerse ante él esta pregunta. pero no había espejo. Sólo piedra.» Para captarse, para saber quién es y por qué está allí, haría falta un espejo pero el mundo a su alrededor sólo le ofrece la piedra⁵³.

Como podemos ver, Rosset se vale de estas líneas para referirse a las dos posibles relaciones del hombre con el mundo, la primera de ellas es el contacto rugoso, representado en la historia de Lowry por el contacto con la piedra, mientras que el contacto liso se encuentra en la referencia al espejo, aunque en la narración este objeto se encuentre ausente.

Una vez que se han dado a conocer las dos formas de relacionarse con el mundo según Rosset, analizaremos en los siguientes apartados cada una de ellas, con el propósito de mostrar la posibilidad de acceder a lo real sin recurrir a su doblez.

1.1. El contacto liso: dobles de sustitución y de duplicación

El **contacto liso**, representado por la imagen reflejada en el espejo es una metáfora que evoca el proceso de doblar lo que se presenta como real, doblar lo

⁵³ *Ibidem*, p. 62.

real es hacer otra imagen de lo real, una imagen que aparentemente puede dar acceso a su conocimiento. A propósito del doble como recurso para revelar lo real, Rosset destacó algunas funciones de las imágenes proporcionadas por el doble. La primera de ellas es **práctica** y consiste en la inmediata separación de la imagen re-presentada y su modelo (lo real en general): “La imagen sirve aquí para recusar lo real, para alejarlo”⁵⁴. La segunda función del doble es de orden **metafísico** y está relacionada con la duplicación que se hace de lo real para poder interpretarlo: “La realidad es idiota porque es solitaria, única en su especie [...] Por tanto, le bastará con ser dos para dejar de ser idiota, para volverse susceptible de recibir sentido”⁵⁵. Por último, la tercera función del doble es la **fantasmática** y se refiere a la motivación que ejerce el deseo para producir imágenes que den cuenta del objeto ausente, es decir, de lo real en general: la función fantasmática -nos dice Rosset: “alega la existencia/ausencia de algo lejano porque las cosas cercanas, hacia las cuales podría dirigirse, se ven como únicas en su especie, idiotas: sin reflejo que las ilumine y las haga eróticamente significantes”⁵⁶.

Tras definir la triple función del doble como forma de contacto con lo real, el pensador francés presentó las dos formas de duplicar lo real. La primera de estas se plantea como la **duplicación** en sí misma, debido a que expresa el doblez de lo real, sin que ese doble se afirme como lo real en general, “sólo son duplicantes los dobles que remedan los modelos pero sin atentar en absoluto contra la integridad de los originales de los que son copias”⁵⁷ (más adelante volveremos sobre esta forma para explicar los tipos de duplicación de lo real).

La segunda forma de duplicar lo real es la **sustitución**, que a diferencia de la primera, tiene por objeto

⁵⁴ *Ibidem*, p. 65.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 68.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 71.

⁵⁷ Rosset, Clément, *Fantasmagorías. Seguido de lo real, lo imaginario y lo ilusorio*, Madrid, Abada, 2008, p. 76.

eliminar el original haciéndose pasar por él gracias a un efecto de alternativa que afirma su existencia por medio de la supresión de su modelo, como una célula orgánica reproduce una célula fagocitándola⁵⁸.

A propósito de la mencionada forma, Clément Rosset, recurrió una vez más al uso de la metáfora para llamar a la duplicación por sustitución *un doble asesino*, debido a que la sustitución reemplaza lo real por una copia capaz de anularlo. Este doble asesino o forma de sustituir lo real, se manifiesta de dos maneras: la primera de ellas consiste en un **rechazo radical** de lo real, que se presenta en el **suicidio**, entendido como un acto de escape total de lo real; mientras que la segunda manifestación se presenta en la **locura**, que gracias a un hundimiento mental suprime y protege de lo real (Freud denominó represión a este tipo de procedimiento y Lacan lo reconoció como forclusión, sin embargo, ambos representan el alejamiento provisional o total de lo real), y en la **ceguera voluntaria**, que se produce principalmente mediante el consumo de alcohol y drogas, ya que se provoca un estado que reconoce lo real pero al mismo tiempo lo niega (como lo narra la historia de Malcom Lowry recuperada por Rosset).

Hasta aquí se ha expuesto que la duplicación de lo real adopta dos formas: la duplicación en sí misma y la duplicación por sustitución; también se ha señalado que esta última se manifiesta en el rechazo radical de lo real (suicidio) y mediante la supresión de lo real (locura y ceguera voluntaria). Sin embargo, no hemos profundizado su descripción, por lo que a continuación vamos a exponer con mayor detalle las dos formas de duplicación de lo real. En primer lugar analizaremos la duplicación de lo real por sustitución y concluiremos con la duplicación de lo real en sí misma.

⁵⁸ *Ídem*.

1.1.2. La sustitución como rechazo de lo real

La segunda vía empleada para duplicar lo real (la sustitución) es producto de una percepción escindida⁵⁹, percepción que fragmenta lo real en un elemento teórico y otro práctico, el teórico corresponde a lo que se percibe como real y el práctico a lo que se hace con éste mismo real:

Esta otra manera de acabar de una vez con lo real se parece a un razonamiento correcto coronado por una conclusión aberrante: es una percepción acertada que se muestra impotente para articularse con un comportamiento adaptado a la percepción⁶⁰.

Rosset se dio a la tarea de ejemplificar el mecanismo de sustitución de lo real, con una situación de la vida cotidiana: un sujeto conduce un auto, tiene prisa y se encuentra con un semáforo en luz roja. Ante ésta situación el sujeto tiene tres posibilidades:

1) Acepta lo real al esperar que el semáforo cambie de luz roja a luz verde;

2) Ignora la luz roja y se salta el alto, decisión que implica una represión de la imagen del semáforo en luz roja para no inquietarse por el acto cometido;

3) El sujeto percibe la luz roja del semáforo pero considera que saltarse o no el alto es una decisión que depende absolutamente de él y no de la señalización vial, ésta forma de sustituir lo real corresponde a la percepción escindida y se le conoce como **ilusión**.

⁵⁹ Rosset también llamó anti-percepción a la percepción escindida. Se considera anti-percepción a la resistencia que el hombre opone a la información exterior cuando ésta no coincide con lo que esperaba.

⁶⁰ Rosset, Clément, *Lo real y su doble*, España, Tusquets, 1993, p. 11-12.

La ilusión considerada como la forma de sustitución de lo real, se caracteriza por doblarlo según tres aspectos: como acontecimiento, como inmediatez o instantaneidad de lo real, y como unicidad.

Al doblar del acontecimiento se le conoce como **ilusión oracular**. Rosset retomó de la literatura la figura del oráculo para explicar la estructura que dobla el acontecimiento. El oráculo se caracteriza por anunciar con anticipación el acontecimiento, pero también sorprende por el cumplimiento del acontecimiento anunciado. El efecto sorpresa del oráculo se debe a las expectativas que el sujeto tiene sobre el acontecimiento, pues a pesar de que el oráculo le ha anunciado el acontecimiento, éste cree que lo que le ha sido revelado se cumpliría pero de forma diferente. Al respecto, Rosset señala que si fuera posible preguntarle a los personajes literarios que han presenciado el cumplimiento de un oráculo, cómo esperaban que éste aconteciera, ninguno sabría que responder, porque no serían capaces de precisar lo que esperaban que aconteciera confirmando que son las expectativas del personaje y no la ejecución del oráculo las que doblan el acontecimiento. Algunas de las narraciones en las que Rosset encontró la manifestación de ese tipo de ilusión son: la fábula del hijo y el león⁶¹, un cuento árabe que narra la aventura de un visir que intenta escapar de la muerte⁶² y el mito

⁶¹ Esopo cuenta la historia de un hombre que tenía un joven hijo al cual le gustaba cazar. Un día, tras haber soñado que un león daba muerte a su único hijo, el hombre hizo construir una torre con el propósito de resguardar al muchacho, pues temía que éste muriera de la forma prevista. Para distraer al joven, el hombre mandó a pintar los muros de la torre con las imágenes de varios animales, entre ellos, la de un león. En una ocasión, el muchacho, que se encontraba molesto por no poder salir a cazar, golpeó la imagen del león y se enterró una astilla, la cual le provocó un tumor mortal.

⁶² Un día por la mañana, el visir de Bagdad tropezó con una mujer que lo miró sorprendida, inmediatamente el visir se percató de que la mujer era la muerte y que iba por él. En ese momento, el visir asustado creyó que podía huir de la muerte, por lo que se trasladó a Samarcanda, imaginando que ahí la muerte no lo encontraría. Sin embargo, la muerte esperaba encontrarlo esa misma tarde en Samarcanda, por eso, al mirarlo en Bagdad por la mañana, se sorprendió.

de Edipo⁶³; y a través de ellas intentó demostrar que el sentimiento de decepción proviene de la sorpresa producida en el sujeto ante el cumplimiento del acontecimiento, pues tanto en la fábula de Esopo, como en la historia del visir y en el mito de Edipo, los protagonistas de la narración negaron el acontecimiento real al asumir como tal un acontecimiento que ni siquiera podían imaginar. Así pues, la ilusión oracular, fuera del campo de la narración, es un fenómeno cotidiano que consiste en creer que lo real acontecerá según lo esperado y que, en consecuencia, demuestra la incapacidad del hombre para asumir lo real tal como acontece.

Otra forma de sustituir lo real, que bien podría considerarse como la generalización de la ilusión oracular, es la que duplica la inmediatez o instantaneidad de lo real, forma que ha sido empleada principalmente por el gremio filosófico con el objeto de fundamentar sus teorías y de evadir el propósito de la tarea filosófica; a dicha forma se le conoce como **ilusión metafísica**⁶⁴ y le corresponden dos estructuras:

1) La más frecuente entre los pensadores es la **estructura metafísica**,

según esta estructura [...] lo real inmediato solo es admitido y comprendido en la medida en que puede ser considerado como la expresión de un real diferente, el

⁶³ Layo y Yocasta, reyes de Tebas, consultaron el oráculo antes del nacimiento de su hijo Edipo, el oráculo les advirtió sobre los actos que Edipo cometería en su «perjuicio», por lo que decidieron abandonarlo al nacer. Edipo fue encontrado por un pastor que lo entregó a los reyes de Corinto, quienes lo adoptaron. Cuando Edipo creció y se enteró que el oráculo había previsto que él mataría a su padre y desposaría a su madre, decidió huir de Corinto con la intención de evitar el cumplimiento del oráculo. Sin embargo, en el camino Edipo se encontró con un hombre, tuvieron un enfrentamiento y Edipo le dio muerte, el hombre era Layo. Posteriormente, tras haber resuelto el enigma de la Esfinge, Edipo se casó con Yocasta y tuvo cuatro hijos con ella. Edipo cumplió su destino al desconocer que Layo y Yocasta eran sus verdaderos padres.

⁶⁴ Con anterioridad nos hemos referido a la ilusión metafísica como una de las principales funciones de la duplicación de lo real.

único que le confiere su sentido y su realidad. Este mundo que en sí carece de sentido, recibe su significación y su ser de otro mundo que lo dobla⁶⁵.

Platón, Hegel y Lacan, son para Rosset, algunos de los filósofos que desarrollaron su pensamiento bajo ésta estructura. Si bien es cierto que la obra platónica deja ver cierta imposibilidad de duplicar un objeto sensible por otro objeto sensible⁶⁶ (razón por la cual podría argumentarse que la filosofía de Platón es una filosofía singular, es decir una teoría de lo real en general), también es cierto que en ella se establece que lo real no corresponde al objeto sensible sino a un modelo supra-sensible⁶⁷, razón por la cual, la filosofía platónica es considerada por el filósofo francés una filosofía del doble. En cuanto a los planteamientos filosóficos de Hegel y Lacan, la estructura metafísica se muestra en la duplicación del carácter inmediato de lo real, pues ambos pensadores consideraban que una cosa es la manifestación inmediata de lo real y otra lo que ésta manifiesta, en otras palabras, para estos pensadores, el sentido de lo real difiere de lo real como tal, así podemos ver que

Según Hegel, sin lo suprasensible, lo sensible carece de sentido; por consiguiente, lo suprasensible existe, y esto es justamente lo sensible en sí. Según Lacan, sin el falo, el pene no tiene sentido, por lo tanto, el falo existe; ahora bien, el falo no es sino el pene⁶⁸.

Con los ejemplos anteriores se pretende demostrar que la visión de la tradición filosófica dominante, tiende a fundamentar y dar sentido a lo real en la duplicación del mismo, debido a que no encuentran argumentos suficientes en la inmediatez de lo real para dar cuenta de éste.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 31.

⁶⁶ Cfr. Platón, *Crátilo. Diálogos, Obras completas, vol. II*, España, Gredos, 2008, p. 447-450.

⁶⁷ Cfr. Platón, *República. Diálogos, Obras completas, vol. IV, Op. Cit.*, p. 341-343.

⁶⁸ Rosset, Clément, *Lo real y su doble, Op. Cit.*, p. 69.

2) La otra estructura posible en la ilusión metafísica es, paradójicamente, la **estructura no metafísica**; la cual ha sido empleada principalmente por poetas como Gerard de Nerval y por filósofos que han desarrollado la idea del eterno retorno, como los estoicos y Friedrich Nietzsche. Esta estructura se caracteriza por admitir la instantaneidad de lo real mediante una reiteración de su presencia, caso en el que la repetición del presente viene a ser también una forma de duplicar lo real. Según la estructura no metafísica, la aceptación de la presencia de lo real consiste en una reiteración o convergencia de todas las dimensiones temporales en el instante:

El presente es, en cada instante, la adición de todos los presentes; esta expresión de «presente» ha de entenderse aquí en su doble sentido de don del instante (don de este presente) y don de ofrenda absoluta (don de todo «presente», es decir, de toda duración)⁶⁹.

Finalmente, la tercera forma de sustituir lo real se da con el doblez de su unicidad, a esta forma de duplicación Rosset la denomina **ilusión psicológica**. Si bien hemos señalado con anterioridad que la principal característica del conjunto de objetos existentes (en otras palabras, de lo real) es la de ser únicos, este tipo de ilusión dobla un caso particular de dicho conjunto: el sujeto o, lo que es lo mismo, el yo. Aclarado lo anterior señalaremos que la ilusión psicológica es la que da cuenta de la «realidad» del yo a partir de una duplicación del mismo; generalmente a este fenómeno de desdoblamiento se le relaciona con la vuelta al espejo, pues, aunque comúnmente se piensa que el espejo permite captar al yo, éste sólo es capaz de mostrar el reflejo de la superficie del sujeto; por esta razón, Rosset considera que todo hombre que se mira al espejo se asemeja metafóricamente al vampiro, quien no recibe de vuelta ninguna imagen al colocarse frente al espejo, pues, en el caso del hombre, el reflejo en el espejo viene a ser el otro del yo y no el yo en general.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 75.

Para éste tipo de duplicación, el filósofo francés Clément Rosset también retomó algunas expresiones musicales, pictóricas y literarias que manifiestan un desdoblamiento de la personalidad, y que le permiten dar cuenta de la duplicación de la unicidad del sujeto.

En el campo de la **música**, Rosset encontró tres obras musicales que sugieren un desdoblamiento de la personalidad. La primera de ellas es *Petrushka* de Ígor Stravinsky, la cual cuenta la historia de tres marionetas rusas (Petrushka, la bailarina y el moro) que son capaces de sentir. En la historia Petrushka ama a la bailarina y la bailarina ama a el moro, pero un día el moro, invadido por los celos asesina a Petrushka; dado que Petrushka es una marioneta «muerta», el titiritero decide deshacerse de él, sin embargo, al final de la pieza se puede apreciar que el «espíritu» de Petrushka se encuentra en la parte superior del escenario, mirando burlonamente al titiritero.

La segunda historia musicalizada es de Richard Strauss y se titula *La mujer sin sombra*, ésta es la historia de una Emperatriz que no puede tener hijos porque no tiene sombra; sin embargo, su desgracia puede ser redimida con la compra de la sombra de alguna otra mujer. La Emperatriz rechaza ésta posibilidad al considerar que su dicha puede causar la infelicidad de otra mujer, y justamente está noble decisión, hace que se le restituya a la Emperatriz su propia sombra y con ello su fertilidad.

El amor brujo del compositor español Manuel de Falla es la última pieza musical recuperada por Clément Rosset para mostrar la presencia del tema del desdoblamiento de la personalidad en la música. Esta obra cuenta la historia de Candelas y Carmelo, unos jóvenes enamorados que no pueden unirse en amor porque ella es perseguida por el fantasma de un amante ya muerto. La historia cambia cuando Lucia, amiga de Candelas, atrae hacia ella la atención del espectro, para que Carmelo y Candelas puedan escapar.

Como podemos ver, en las tres obras musicales se manifiesta el desdoblamiento de la personalidad mostrando el yo de los personajes principales como un yo fantasma, en otras palabras, como un yo que carece de existencia propia dado que sólo puede ser confirmada por la presencia del otro, en éstos casos, por la presencia de una sombra o un fantasma.

Por otro lado, el desdoblamiento de personalidad o ilusión psicológica se presenta con frecuencia en la **pintura** a través del «autorretrato». Para ilustrar este caso, Rosset recurrió a la conocida pintura *El taller* de J. Vermeer, óleo que *aparentemente* representa al propio pintor en su taller, enfatizo el aparentemente porque dado que Vermeer colocó al pintor del cuadro dando la espalda al espectador, no hay ninguna característica (gesto o artículo) que identifique al hombre de la pintura con el autor del mismo. Quizá con ésta expresión, el pintor manifestó la renuncia al dobléz de su propia imagen: “Renunciar a pintarse de frente equivale a renunciar a verse, es decir, renunciar a la idea de que uno pueda ser percibido en una réplica que permita al sujeto aceptarse a sí mismo”⁷⁰. De ser así, Vermeer se representó (autorretrató) en *El taller* con el propósito de que su yo no fuera confundido con la imagen representada, acentuando la distancia entre el yo real y su copia⁷¹.

Para concluir con el análisis de la ilusión psicológica, Rosset retomó el desdoblamiento de la personalidad en la **literatura**, campo donde quizá se ha plasmado con mayor frecuencia. Al respecto el pensador francés señala que uno de los primeros escritores en abordar el tema fue Plauto en *Los menecinos* y el *Anfitrión*, y que posteriormente podemos encontrar el tema del desdoblamiento de la personalidad en la literatura del siglo XIX, en obras como las de E.T.A.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 102.

⁷¹ La “necesidad” de distinguir entre lo real y su representación, en este caso la pintura, también ha sido plasmada en la portada y contraportada de la edición presentada por Tusquets de *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión*, al retomar como ilustración *La condición humana*, pintura de René Magritte.

Hoffmann o Edgar Allan Poe, por ejemplo, en *La historia del reflejo perdido*⁷² o en *William Wilson*⁷³, relatos que se caracterizan por narrar la historia de un hombre que pierde su reflejo y con ello su identidad. Según estas historias, el único recurso que tienen dichos personajes para dar cuenta de su «existencia» es a través del doble que se encuentra en el espejo; sin embargo Rosset manifiesta que la identidad del sujeto no se encuentra en la superficialidad del reflejo, y que por lo tanto, la única garantía de la realidad del yo está en los documentos legales que reconocen la unicidad del sujeto. Sólo en este sentido, la identidad real del individuo corresponde con su identidad social, de ahí que que la llamada identidad personal se considere como un doblez del individuo, una ilusión. Prueba de ello es la fragilidad de la identidad personal ante la puesta en duda de la identidad social:

Pues la gente se atiene a nuestros hechos y gestos (da igual que éstos hayan sido en realidad trucados y falseados), no a lo que se nos pasa por la cabeza. Y el ámbito de los hechos y los gestos, como el de los papeles y los documentos, ligado a la identidad social, es el único que tiene curso oficial; todo lo demás, todo lo que podamos pensar e imaginar provisionalmente, pertenece al orden inescrutable e incierto de nuestras fantasías y ensoñaciones⁷⁴.

Hasta ahora sólo hemos analizado la primera forma de doblar lo real según el *contacto liso*, esta forma es la sustitución; de ella se han descrito las formas

⁷² Relata la historia del alemán Erasmo Spinkher, un hombre que viajó a Italia sin la compañía de su esposa e hijo. En Italia conoció a Giulietta, una joven de la cual se enamoró y a la que, antes de regresar a casa con su familia, obsequio su reflejo en el espejo como prenda de su amor. Al encontrarse de nuevo con su hijo y esposa, el niño manchó el rostro Spinkher por lo que, con el propósito de mostrarle la mancha, colocó un espejo frente a él, en ese momento, el hijo y la esposa se percataron de que Erasmo ya no tenía reflejo, así que lo tomaron por un impostor, un fantasma.

⁷³ Al comenzar el relato William Wilson era un niño que conoció en la escuela a otro chico idéntico a él; este niño no sólo llevaba su mismo nombre y apellido, también tenía rasgos faciales, complexión corporal y vestimenta muy similares a las de William Wilson. Transcurrieron los años y William no se podía explicar quién era esta persona que aparentemente lo imitaba, hasta que un día, se encontró con su imitador y lo asesinó, pero antes de asesinarlo, su doble le recordó que al matarlo se estaba matando a sí mismo.

⁷⁴ Rosset Clément, *Lejos de mí. Estudio sobre la identidad*, España, Marbot Ediciones, 2007, p. 24.

mediante las cuales expresa el doblez de lo real, la primera de ellas es el rechazo radical de lo real (suicidio, locura y ceguera voluntaria) y la segunda es la ilusión, forma que toma una estructura diferente según el aspecto de lo real a doblar, si dobla al acontecimiento real, la ilusión será oracular; si dobla lo real inmediato, la ilusión es metafísica; y si dobla la unicidad de lo real, la ilusión es psicológica.

Una vez que se ha profundizado en la descripción rossetiana de la primera forma de duplicar lo real, es decir en la descripción de la sustitución; estamos en condiciones de desarrollar el análisis de la segunda forma de doblar lo real, a la que hemos denominado con anterioridad como la duplicación en sí misma⁷⁵.

1.1.3. La duplicación como representación de lo real

La **duplicación**, a diferencia de la sustitución, dobla lo real sin pretensiones de reemplazarlo por su copia. La pieza clave para la formación de dicho doblez es la **palabra**, elemento que permite distinguir dos grados de realidad: la material y la verbal. La primera de ellas se encuentra detrás de las palabras y es revelada por su desproporción con las mismas, es decir, la **realidad material** es la percepción del conjunto de objetos existentes; mientras que la **realidad verbal** se constituye de las palabras que representan la realidad exterior –representaciones de lo real– o también de palabras que suprimen la referencia a la realidad material, mismas que constituyen el lenguaje que como se verá más adelante es grandilocuente por antonomasia.

Según la división establecida, la realidad material es duplicada por la realidad verbal con el propósito de presentar lo real a la conciencia, por ello se dice que

⁷⁵ En las siguientes líneas únicamente emplearemos el término **duplicación** para referirnos a esta clase de doblez, dando por hecho que el lector entenderá que esta forma es la duplicación en sí misma.

traducir y fijar lo real en palabras o imágenes es una forma de volver a presentar lo real, de re-presentar.

En la re-presentación de lo real o en la traducción que la conciencia hace de la realidad material, intervienen dos facultades extra-ordinarias de la percepción⁷⁶, la primera de ellas es la **memoria** o semi-percepción del tiempo, su principal función es la de presentar a la conciencia un acontecimiento que ya ha sucedido, en pocas palabras: recordar. Al llevar a cabo dicho proceso, se aplica el conocimiento de la diferencia, dado que la búsqueda de un recuerdo particular implica descartar otros recuerdos, por esta razón Rosset considera la función de la memoria como una función infalible, pues si al recordad, fallase, no podría ser memoria. “La memoria –nos dice– nunca se confunde, y rechaza sin dudarlo a todos los pretendientes a ser reconocidos como el que ella buscaba, hasta que al fin se presenta (a menos que no se presente nunca) el recuerdo buscado”⁷⁷.

Por otro lado, la segunda facultad extra-ordinaria de la percepción es la **imaginación** o semi-percepción del espacio, la cual da presencia a lo que no es real inmediato (función semejante a la de la memoria), y lo realiza a través de dos formas: por evocación o por sugerencia de lo real⁷⁸. La imaginación como evocación de lo real se limita a reducir la percepción de lo real, es decir, reproduce la percepción pero no tan fielmente como lo hace la memoria, pues la imaginación, en tanto sugerencia o creación de lo real, produce representaciones que no están directamente relacionadas con la percepción pura de la realidad

⁷⁶ Como se podrá constatar, la referencia a las facultades extraordinarias de la percepción, tiene por objeto justificar los límites de la concepción rossetiana de lo **real**, pues al referirse a lo real como al conjunto de todos los objetos existentes en todas sus dimensiones espaciales y temporales, Rosset requiere un argumento que le permita demostrar que la expresión de *lo real en general* no se limita al aquí y al ahora (al presente), éste salida se la dan la memoria y al imaginación.

⁷⁷ Rosset, Clément, *Fantasmagorías...*, *Op. Cit.*, p. 96.

⁷⁸ La función de la imaginación como evocación de la realidad material fue defendida hasta finales del siglo XVIII, época en la que se amplió la concepción de su función o bien se le propuso otra función: la creadora.

material. En este punto Rosset aclara que la función creadora de la imaginación - el imaginario- no se puede asociar a la idea de irrealidad, pues

la percepción de lo real y la representación imaginaria están talladas en la misma materia. Lo imaginario no es distinto de lo real; si bien ligeramente desplazado con relación a su propio espacio y a su propio tiempo⁷⁹.

Ahora bien, a pesar de que la intervención de dichas facultades extra-ordinarias permite la traducción de la realidad material en realidad verbal, es decir, en la representación de lo real, se pueden presentar otros casos en los que las semi-percepciones del espacio y del tiempo no van directamente de la realidad material a la verbal, estos casos especiales se conocen como representación anticipada y representación pánica.

En la **representación anticipada**, la percepción de lo real sucede a su representación, lo cual sólo es posible porque el entorno cultural ofrece al sujeto una imagen previa de lo real a través de los libros y la escuela; para ilustrar este caso, Rosset retomó un pasaje de *El porvenir de una ilusión*, en el que Freud expuso lo asombrado que se encontraba al estar por primera vez en Atenas pues le sorprendió que fuera tal como se la habían dado a conocer en la escuela⁸⁰. Mientras que en la **representación pánica** lo real coincide con su representación, dado que no hay distancia temporal entre lo real y su representación:

es, pues, la representación sin el tiempo, la representación privada del tiempo: falta el desfase que habitualmente permite recuperar lo real por el rodeo de la representación, tardía o anticipada⁸¹.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 112.

⁸⁰ *Cfr.* Rosset, Clément, *Lo real. Tratado de la idiotez, Op. Cit.*, p. 174.

⁸¹ *Ibidem*, p. 177.

A este tipo de representaciones se les conoce comúnmente como catástrofes, sin embargo Rosset las llamó pánicas por el sentimiento que su instantaneidad despierta en el sujeto.

Tras esta exposición de las funciones que cada una de las facultades extraordinarias de la percepción emplea en la formación de la re-presentación y de sus casos especiales, continuaremos con el análisis del acceso a lo real que propone la duplicación elaborada por la conciencia, doblez que también es conocido como re-presentación.

Como hemos apuntado hace algunos párrafos, la principal forma de representar lo real es la palabra⁸², pues a través de ella el sujeto se refiere tanto a la realidad material como a la realidad que carece de fundamento en la realidad exterior. En este punto, Rosset reconoció que a pesar de que la palabra tiene en la realidad material su punto de referencia, ésta no deja de ser un doble de lo real, pues cualquier intento del sujeto por dar a conocer lo real a través de ella, estará condenado a la traducción fallida de lo real, ya sea porque con la palabra el sujeto amplía o reduce el fenómeno representado. De ahí que la principal característica del lenguaje sea la grandilocuencia, pues

a la grandilocuencia, en general y con bastante razón, se la considera una forma de exagerar, un modo de decir más de lo que sería conveniente a la hora de describir una situación, un sentimiento, un objeto cualquiera⁸³.

A propósito de ello, podemos ver que en las dos formas de manifestación de la grandilocuencia (la ampliación de lo real y la reducción), rige el mismo principio: un «aumento» de la realidad material. La primera forma de grandilocuencia la ampliación de lo real, es la más común y se caracteriza por mostrar lo pequeño como grande y por transformar lo insignificante en significativo; Rosset ejemplificó

⁸² *Cfr. Ibídem*, p. 33.

⁸³ *Ibídem*, p. 111.

este caso con lo expresado por Jean Jacques Rousseau en las *Confesiones*⁸⁴ y por Julien Green en *Juventud*⁸⁵, pues en ambos textos los autores dicen cosas enormes sobre sí mismos y no sólo eso, también les conceden demasiada importancia, es decir, las expresan de manera enorme.

Por otro lado, la segunda forma de la grandilocuencia o **reducción de lo real**, se presenta como una contrariedad, dado que se tiene como lenguaje grandilocuente a la representación de la realidad material que rebasa lo percibido, es decir, que mediante las palabras aumenta lo real tanto en su contenido como en su forma, sin embargo, Rosset propuso ésta otra forma de «aumentar» lo real, la cual se caracteriza por decir lo real de forma breve y concisamente, a ésta reducción de lo real Rosset la comparó con el rasgo de lo monumental, pues según el filósofo francés,

la aptitud para limitarse a pocas palabras coincide con la aptitud para grabarse en la piedra de los monumentos (la palabra «lapidario», como se sabe, resume esta doble aptitud), Lo que es breve es monumental, y lo que es monumental es grandilocuente⁸⁶.

El fenómeno de la reducción de lo real, también se manifiesta en la disminución o supresión de lo real; a la **disminución de lo real** se le encuentra en expresiones moderadas y sombrías, por ejemplo en la simplicidad del estilo que caracteriza al lenguaje sobrio, cuya intención consiste en reforzar la importancia de lo dicho:

Se prescinde aquí de la pomposidad expresiva porque se sabe, en el fuero interno, que no es necesaria cuando «los hechos hablan por sí mismos» y lo que se cuenta es suficientemente elocuente como para prescindir del realce de la elocuencia ¿Por qué levantar la voz si lo que se cuenta es interesante por sí mismo?⁸⁷

⁸⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 113.

⁸⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 115.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 120.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 116.

Otros ejemplos de la disminución de lo real se muestran en las tesis políticas y en las fórmulas publicitarias conocidas como slogans; sin embargo, el modelo ejemplar de la disminución de lo real se halla en la lengua latina, porque la carencia de su vocabulario, hace que las palabras y expresiones latinas sean empleadas sin lograr diferenciar claramente la clase de objetos a las que se refieren, es decir, que en esta lengua una palabra puede evocar una variedad de objetos reales o lo que es lo mismo, en una sola palabra se resume una variedad de objetos existentes. La disminución de lo real presente en la lengua latina también se manifiesta en la historia romana, por ejemplo, en la recopilación histórica que Tácito elaboró mediante una selección de hechos que fueron elegidos porque se prestaban a la composición de cuadros (pinturas) y no por su significación histórica de forma condensada en una sucesión de escenas⁸⁸.

Por otra parte, Rosset señala que la **supresión de lo real** en el lenguaje, se muestra como la pérdida de relación entre la palabra y la realidad material a la que ésta debería representar; esto quiere decir que la supresión disminuye lo real hasta un punto en el que el lenguaje se emancipa de la realidad material. La supresión de lo real expresa que

siempre hay una posibilidad para quitar de en medio a lo real en el último momento. Esta posibilidad, [...] radica en las palabras, debido a «ese poder que tienen las palabras para mantener a distancia las verdades más evidentes»⁸⁹.

Algunos de los ejemplos que Rosset sugiere para este caso son: la escritura del Marqués de Sade en sus disertaciones moralizantes, pues en ella se muestra

“una desproporción entre la realidad del texto y la irrealidad de lo que ahí se narra, desproporción que se manifiesta en el hecho de que tal escritura, que repudia por

⁸⁸ Cfr. *Ibidem*, p.127.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 135.

principio cualquier otra realidad que no sea ella misma, se da no obstante [...] «aires» de realidad”⁹⁰.

Otro de los ejemplos rossetianos de la supresión de lo real es el academicismo puro, que en su afán por la escritura sistemática (estricta y rigurosa) se independiza de la referencia a lo real. El ultimo ejemplo citado por Rosset corresponde a algunos comentarios emitidos durante 1958 en la revista *El 14 de julio* a propósito del regreso del general De Gaulle al Elíseo⁹¹, en donde cada una de las afirmaciones recuperadas por Rosset muestra que los emisores referían lo real -el acontecimiento discutido- a ideas que difícilmente podían relacionarse con él, esto debido a que ellos no estaban interesados en comentar lo acontecido sino en hablar de sus propios intereses.

Como se ha demostrado, la palabra es un doblez que presenta lo real a la conciencia, pero, a pesar de que la teoría rossetiana la propone como la principal representación de lo real, no por ello la establece como el único doble capaz de dar acceso al conocimiento de lo real, pues, de esta forma de contacto con lo real, el filósofo francés deriva otros dobles no textuales⁹² capaces de representar lo real; tal es el caso de la fotografía, el cine, la pintura y la música. Sin embargo, en este punto cabe aclarar que para Rosset, la relación de éstas con lo real, va más allá de re-presentación, pues el filósofo apela a las obras de arte como el material que posibilita el contacto rugoso con lo real, es decir que para él, la obra de arte es un puente que lleva de la re-presentación o doblez de lo real, al contacto rugoso con el mismo, el cual se caracteriza por relacionar directamente al sujeto

⁹⁰ *Ibidem*, p. 139.

⁹¹ *Cfr.*, *Ibidem*, p. 131.

⁹² Representaciones que potencialmente se reducen a las palabras, pues según Rosset, cualquier tipo de representación es verbal antes de ser pintada o cantada, es decir, que el fundamento de las producciones de arte como representación de lo real, radica en la conceptualización previa de lo real.

con lo real, a esta forma de contacto Rosset le llama sentimiento de lo real, idea que desarrollaremos a continuación.

1.2. El sentimiento de lo real a través de las producciones de arte

En cuanto a las producciones de arte, Rosset manifiesta que pese a las razones que revelan su fragilidad como re-presentaciones de lo real⁹³, éstas tienen la aventajada cualidad de despertar en el sujeto el **sentimiento de lo real**, el cual básicamente consiste en la percepción de que cierta cosa es real y no una representación.

A propósito del sentimiento de lo real motivado por la obra de arte, Rosset manifiesta que sólo a través de éste, es posible la percepción de la singularidad de lo real; por ello, no da prioridad a la obra de arte como representación ni a la técnica mediante la cual ésta se realiza, pues su objetivo se agota en la demostración del arte como la forma más pura de acceder a lo real.

Así pues, en primer lugar Rosset descubre la singularidad de lo real en el **objeto terrorífico**, cuya presencia provoca el sentimiento del miedo de dos formas, como *sentimiento de angustia* ocasionado por la imagen terrorífica, la cual bien podría ser efecto de un doble, por ejemplo, la imagen conocida como fantasma; o como *sentimiento de pánico* ante lo real. Aunque uno de estos sentimientos tienen como referente un objeto irreal, en ambos casos se manifiesta la experiencia terrorífica, tras la emergencia de la imagen que contribuye a poner en duda la identidad de lo real. En resumen, el sentimiento del miedo producido por la experiencia del objeto terrorífico

⁹³ Por ejemplo, el caso de la fotografía, respecto al cual Rosset apunta una razón por la cual se ha considerado que dicha producción no puede ser válida como re-presentación de lo real, ésta consiste en la facilidad de falsificación de la misma a través de su trucaje y manipulación, o lo que es lo mismo, la fotografía es capaz de proponer como real un objeto inmaterial.

es ocasionado por un sentimiento de incertidumbre intelectual en cuanto a la cosa [...] que surge desde el momento en que ya no se sabe, no si ella es real o irreal, sino si es ella misma, como lo sugiere su representación, o más bien otra⁹⁴.

El segundo objeto que ofrece la experiencia de lo real en su carácter singular, es el **objeto del deseo**. Sin duda la descripción que Rosset hace de él, se fundamenta en las teorías antiguas del deseo y en las propuestas modernas de la teoría psicoanalítica; el filósofo francés retoma como ejemplo de la primera, el ingenioso diálogo platónico titulado *El Banquete*, del cual extrae la narración del mito del andrógino⁹⁵, esto con el propósito de evidenciar la experiencia de la ausencia del objeto del deseo. A través de esta teoría, nuestro autor revela una pobreza ontológica del sujeto porque éste únicamente se afirma tras la ausencia de un otro. Posteriormente, para complementar la descripción sobre la experiencia del deseo, el pensador francés, repara en la exposición psicoanalítica de la falta inherente al objeto del deseo, sentimiento que se revela cuando el sujeto percibe al objeto del deseo como un otro que necesariamente debe permanecer ausente, dado que su principal característica consiste en desear sin tener claro un objeto del deseo. El breve análisis de las teorías del deseo nos acerca al descubrimiento de la experiencia del objeto del deseo, sin embargo, para complementar la descripción Rosset destaca al **sentimiento de fascinación** como el efecto principal de esta experiencia, pues la fascinación consiste en colocar la mirada en otro objeto que no sea un objeto digno de atención. Así pues, concluiremos la descripción del objeto del deseo, aludiendo a sus dos posibles experiencias: la primera de ellas recibe el nombre de apetito, porque su propósito principal consiste en apoderarse de algo que existe como tal; mientras que la segunda experiencia se caracteriza por desear algo que, necesariamente, no puede afirmar

⁹⁴ Rosset, Clément, *El objeto singular*, *Op. Cit.*, p. 49-50.

⁹⁵ *Cfr.* Platón, *Banquete*. *Obras Completas*, Vol. III, *Op. Cit.* , p. 221-231.

su presencia porque siempre se encontrará en otro lugar, a este aspecto del objeto del deseo se le conoce como spleen.

Continuaremos con el tercer objeto que despierta el sentimiento de lo real: el objeto cinematográfico, mismo que ha sido desvalorizado, en primer lugar, por la fragilidad de su potencia expresiva, sin embargo, cabe señalar que ésta característica es la misma que posibilita la estrecha relación entre lo real y las producciones cinematográficas, pues dicha fragilidad condiciona el desarrollo de un lenguaje propio para este tipo de arte; por otro lado, el objeto cinematográfico también se ha visto perjudicado por la inevitable demanda del mercado cinematográfico y todo lo que ella implica, pues por lo general, la producción cinematográfica se somete a los temas menos reales sólo porque son los más rentables, al respecto, Rosset señala que el cine es capaz de ofrecer al espectador dos tipos de imágenes: imágenes justas o imágenes en cuanto tales, las primeras son producto de la ya referida demanda del mercado y las segundas sólo se limitan a ser imágenes, es decir que únicamente a ellas corresponde la representación del carácter real del objeto cinematográfico.

Una vez expuestos los argumentos que se han empleado para desvalorizar el sentimiento de lo real producido por la experiencia del cine, así como los tipos de imágenes que éste nos puede ofrecer, Clément Rosset plantea y opone dos vías cinematográficas que evocan la experiencia de la singularidad de lo real: la primera vía se revela en lo fantástico del cine, pero no como una propuesta sobrenatural (ya sea divina o extra-terrestre), sino como representación visible de lo real en tanto que otro. En este sentido, Rosset confirma que “lo fantástico no es lo otro de lo mismo, sino su alteración: no la contradicción de lo real, sino su subversión”⁹⁶; lo fantástico es subversivo porque se propone generar en el espectador un **sentimiento de angustia** a través de la puesta en cuestión de lo real. La segunda vía cinematográfica que posibilita la experiencia de lo real como objeto singular es la del realismo integral (diferente al conocido cine realista o

⁹⁶ Rosset, Clément, *El objeto singular, Op. Cit.*, p. 65.

neorealista), esta vía resalta algunas particularidades de lo real sin recurrir a elementos ajenos a él para demostrar el carácter fantástico de lo real. Así pues, Rosset demuestra que el objeto cinematográfico ofrece al espectador la experiencia de la singularidad de lo real mediante representaciones que no se proponen replicar lo real en general, ya que sólo pretende demostrar algunas de sus particularidades.

Con la intención de concluir el inventario de los objetos que facilitan la percepción de la singularidad de lo Real, daremos paso a la descripción del último de ellos: **el objeto musical**. La dificultad que presenta la exposición de este objeto se relaciona directamente con su naturaleza paradójica, pues al igual que en la teoría schopenhaueriana, la música es el único objeto capaz de remitirnos a la experiencia de lo real sin tener que elaborar previamente algún tipo de representación, o como dice Rosset:

la música es [...], creación de lo real en estado salvaje, sin comentario ni réplica; y único objeto de arte que presenta lo real como tal. Ello por una razón muy simple: la música no imita, agota su realidad en una sola producción⁹⁷;

De tal modo que la creación musical es capaz de provocar en el sujeto una mezcla de sentimientos, por un lado despierta el **sentimiento de sorpresa**, pero por otro, también es capaz de hacer que el sujeto experimente el **sentimiento de júbilo**.

Así pues, al concluir el análisis del contacto rugoso del sujeto con lo real, queda claro que para la teoría rossetiana, la única forma de relacionarse directamente con real (sin el recurso a la duplicación) se da por medio de un objeto que logra despertar en el sujeto el sentimiento de lo real, sentimiento que da cuenta del carácter singular de lo real.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 76.

Con este análisis concluiremos, por ahora, nuestra esquematización de la ontología de lo real, no sin antes aclarar que la descripción realizada en este capítulo pretende dar al lector los elementos necesarios para validar filosóficamente el pensamiento trágico de Rosset; así como presentar la visión general de una teoría que pretendemos confrontar con la expuesta en el primer capítulo, para evidenciar los aspectos que distinguen a la filosofía del absurdo de la filosofía trágica, tema que desarrollaremos en el siguiente capítulo.

Capítulo III

De la filosofía del absurdo a la filosofía trágica

1. Schopenhauer y la voluntad en su absurdo fundamental

Como hemos adelantado en el primer capítulo, el filósofo francés Clément Rosset planteó a mediados del siglo XX una interpretación del pensamiento schopenhaueriano que le permitió resaltar aspectos hasta entonces ignorados por los interpretes de la metafísica voluntarista, quienes por más de un siglo, se habían limitado a desarrollar otros temas de la obra schopenhaueriana, como el pesimismo, el idealismo estético y la moral de piedad; temas que a pesar de ser favorecidos por el propio Schopenhauer, contribuyeron en cierta medida, al descrédito filosófico de su pensamiento.

Precisamente, con la intención de reivindicar la importancia del pensamiento schopenhaueriano en la historia de la filosofía, surgió el re-planteamiento rossetiano de la teoría de la voluntad, pero, antes de dar a conocer esta perspectiva, analizaremos tres aspectos que han desencadenado confusiones entre los lectores del sistema schopenhaueriano, y que fueron recuperados por el filósofo francés para justificar la presencia de la idea del absurdo en el pensamiento de Schopenhauer, tema central de este apartado.

Dicho lo anterior, comenzaremos el análisis de estos aspectos con el primero de ellos: la relación del pensamiento schopenhaueriano con el kantiano, vínculo que ya había sido confirmado por el propio Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*⁹⁸, al declarar que su sistema retomaba la distinción kantiana de *fenómeno* y *cosa en sí* en las ideas de *representación* y *voluntad*, es decir, que había recuperado del pensamiento kantiano la idea del mundo de los

⁹⁸ Cfr. Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación. Tomo I, Op. Cit.*, p. 102.

fenómenos para referirse a la idea del mundo de las representaciones intelectuales; y la idea kantiana del mundo de las cosas en sí para hablar del mundo de las manifestaciones de la voluntad⁹⁹.

Ahora bien, justamente la identificación de los conceptos fenómeno = representación y cosa en sí = Voluntad, es para Rosset, un tema que ha generado interpretaciones confusas del pensamiento schopenhaueriano, debido a la poca importancia que se le ha concedido a los aspectos singulares que determinan la aplicación de cada idea, sin embargo, para aclarar los límites que esta identificación representa, el filósofo francés recuerda al lector que en *El mundo como voluntad y representación* se han expuesto las cualidades que identifican y distinguen el término Voluntad de la cosa en sí kantiana, entre ellos: el aspecto indescriptible de la cosa en sí, la posibilidad de conocimiento psicológico y la posibilidad de experiencia de la voluntad¹⁰⁰. Para Rosset, lo que marca la diferencia entre ambos conceptos se aclara al reconocer que la Voluntad, en tanto esencia del mundo, está presente en todo acontecimiento fenoménico, incluido el sujeto, quien a través de su cuerpo es capaz de experimentar y conocer una parte de esa voluntad general¹⁰¹, sólo en este sentido se reconoce que “por el rodeo de la experiencia interna de la voluntad, Schopenhauer lleva lo desconocido de la «cosa en sí» a la intuición de una voluntad universal que gobierna el mundo”¹⁰². Argumento que Rosset emplea para confirmar la diferencia fundamental entre la *cosa en sí* y la *voluntad*, la cual manifiesta que la *cosa en sí* no es aprensible por medio de la experiencia, pero la *voluntad* schopenhaueriana sí lo es.¹⁰³

⁹⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 14.

¹⁰⁰ Cfr. Schopenhauer, Arthur, *Op. Cit.*, p. 519.

¹⁰¹ Rosset señala que la imposibilidad de asimilar la experiencia de la voluntad como un conocimiento abstracto no la hace incognoscible sino inconsciente.

¹⁰² Rosset, Clément, *Escritos sobre Schopenhauer*, España, Pre-Textos, 2005, p. 31.

¹⁰³ Cfr. Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, *Op. Cit.*, p. 730-735.

De lo anterior, el filósofo francés considera que al no contemplar la significativa transformación del concepto de *cosa en sí* en *voluntad*, el lector de Schopenhauer omite el auténtico aporte producido por esta relación, supresión motivada en gran parte, por las intenciones pos-kantianas del filósofo de Danzig, al intentar hacer de su sistema una continuación del pensamiento de Kant; sin embargo, como se ha señalado líneas arriba, los conceptos que Schopenhauer retomó de la estética trascendental kantiana, no coinciden totalmente con el sentido de los términos expuestos en la teoría de la voluntad:

Schopenhauer no es el heredero de Kant: si se quiere ver en su filosofía, como el mismo lo deseaba, un perfeccionamiento del pensamiento kantiano, se está condenado a leer en ella sólo una paráfrasis poco comprensiva e incoherente de la filosofía de Kant¹⁰⁴.

Tras la aclaración de la primera confusión, Rosset expuso una interpretación que le sirvió para colocar sobre la mesa un aspecto más favorable de la relación del pensamiento schopenhaueriano con el kantiano, aunque curiosamente, esta propuesta sugiere una ruptura entre ambos pensamientos, pues declara que la idea de voluntad supone un predominio de las funciones intuitivas sobre las racionales y no a la inversa, como lo propone la teoría kantiana. Justamente este planteamiento es recuperado por Rosset para demostrar que Schopenhauer revolucionó el pensamiento filosófico al invertir y evidenciar la prevalencia de las funciones intuitivas sobre las racionales:

“El rasgo fundamental de mi doctrina -dice Schopenhauer-, lo que la coloca en contraposición con todas las que han existido, es la total separación que establece entre la voluntad y la inteligencia, entidades que han considerado los filósofos, todos mis predecesores, como inseparables y hasta como condicionada la voluntad por el conocimiento, que es para ellos el fondo de nuestro ser espiritual [...]. En mi doctrina, lo eterno e indestructible en el hombre, lo que forma en él el principio de vida, no es el alma, sino que es, sirviéndonos de una expresión química, el radical del alma, la *voluntad*. La llamada alma, es ya compuesta; es la combinación de la

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 32.

voluntad con el nous, el intelecto. Este intelecto es lo secundario, el *posterius* del organismo, por éste condicionado, como función que es del cerebro. La voluntad, por el contrario, es lo primario, el *prius* del organismo, aquello por lo que éste se condiciona.”¹⁰⁵

Más adelante, veremos como la afirmación de Schopenhauer hace eco en los argumentos que fundamentan la filosofía del absurdo. Mientras tanto continuaremos con la exposición de las confusiones más comunes en los lectores de la obra de Schopenhauer, para ello analizaremos el problema del pesimismo, rasgo que Rosset destacó como el que mayor descrédito le ha costado a la filosofía schopenhaueriana. Según el filósofo francés, el pesimismo se presenta como un problema al confundir dos niveles distintos del pensamiento schopenhaueriano: el irracionalismo con el pesimismo, confusión que surge cuando se hace del primero la consecuencia legítima del segundo. Ante este problema, Rosset sugiere disociar en la teoría de la voluntad, la reprobación de la existencia (el pensamiento pesimista), de la crítica a las interpretaciones racionalistas del mundo (el pensamiento irracionalista); pues la destrucción del orden lógico del mundo, o lo que es lo mismo, el irracionalismo, no se relaciona directamente con el rechazo de la existencia, el pesimismo; es decir que el irracionalismo no justifica al pesimismo. Al respecto, el pensador francés señala que “la descripción del absurdo del mundo corre el riesgo de aparecer como la consecuencia de un sentimiento pesimista, cuando en rigor sólo es su causa, en cualquier caso, debe distinguirse de él”¹⁰⁶.

Finalmente, concluiremos el breve análisis de las tres principales confusiones de los lectores de Schopenhauer según Rosset, con el problema del estilo literario, mismo que se manifiesta al considerar la obra schopenhaueriana únicamente como literatura romántica y no como filosofía; al respecto, Rosset considera que la base de semejante interpretación, se encuentra en una lectura desconfiada de la

¹⁰⁵ Schopenhauer, Arthur, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, España, Alianza Editorial, 2009, p. 62-63.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 33.

obra del filósofo alemán, la cual parte de un prejuicio: en una escritura clara no se puede encontrar un pensamiento profundo, o bien, una escritura aparentemente obscura no es necesariamente índice de una falta de profundidad; en defensa de la obra de Schopenhauer, Rosset argumenta que “la «elegancia» anticuada de la escritura schopenhaueriana no eclipsa las aptitudes de penetración y de rigor”¹⁰⁷.

Una vez que se han expuesto las confusiones que Rosset rastreó en la lectura tradicional de la filosofía schopenhaueriana, continuaremos con el planteamiento que justifica un pensamiento del absurdo en la teoría de la voluntad, no sin antes señalar que las propuestas interpretativas que el filósofo francés contrapuso a los problemas anteriormente revisados, serán desarrolladas y justificadas en la exposición de la filosofía del absurdo, misma que iniciaremos desarrollando, una expresión que según Rosset es fundamental para entender el pensamiento schopenhaueriano: el asombro.

1.1. El asombro ante la idea de causalidad

Con la intención de mostrar claramente qué es lo que hace de la teoría de la voluntad una filosofía del absurdo, comenzaremos nuestra exposición con el punto de partida de la filosofía schopenhaueriana, que como Rosset manifestó en *Escritos sobre Schopenhauer*, no es otro que el asombro producido ante la aplicación y extensión de la idea de causalidad¹⁰⁸.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 35.

¹⁰⁸ Asombro que no es comparable al asombro científico, pues mientras éste es ocasionado por los fenómenos de la naturaleza que se presentan como excepción a sus propias leyes, el asombro schopenhaueriano (y filosófico) manifiesta un dominio más completo, ya que surge ante la ausencia de causalidad en cualquier manifestación del curso natural de las cosas; es decir, que el asombro científico se limita a la falta de causalidad en uno de los fenómenos o representaciones, y el asombro schopenhaueriano se da ante la ausencia de ley causal en todas las manifestaciones de la voluntad.

Como vimos en el primer capítulo, para el pensamiento schopenhaueriano la ley causal es la estructura básica de la representación, a través de ella el sujeto pone en marcha las formas *a priori* de la intuición (espacio y tiempo) mismas que le permiten asociar los cambios de la materia (causa - efecto) y relacionar los conceptos (elaborar juicios). Sin embargo, también señalamos que el hombre no sólo es capaz de relacionarse con el mundo vía la representación, existe otro territorio en donde el principio causal ya no es aplicable y que Schopenhauer denominó "Mundo como Voluntad". El mundo como Voluntad es la base de la vida, unidad de la naturaleza tanto en sus manifestaciones orgánicas (seres vivos) como inorgánicas (leyes universales), por lo cual puede considerarse como fuerza -ciega- de la naturaleza. La Voluntad en tanto fuerza de la naturaleza e independiente de las formas del principio de razón, es incognoscible e incomprensible para el hombre.

Ante la evidencia de los límites de la ley causal que determinan la diferencia entre el mundo como representación y el mundo como voluntad, el asombro schopenhaueriano es doble porque surge, en primer lugar, como asombro frente a la percepción del reinado de la relación causal de todos los fenómenos, en otras palabras, ante la omnipresencia de la causalidad¹⁰⁹ (en la representación del mundo) y por otro lado, el asombro deviene tras el descubrimiento de la ausencia de explicación para ese mismo principio causal, es decir, de la revelación de la voluntad como ausencia de causalidad en la ley causal. De este doble asombro originado por el principio causal, parte la empresa desmitificadora de Schopenhauer, que consiste en denunciar una confusión bastante común en las teorías filosóficas: la extensión de la ley causal al campo de la motivación (de la Voluntad), confusión que fue combatida por el filósofo alemán en *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, tesis doctoral en la que demostró que la voluntad

¹⁰⁹ Ya en el primer capítulo mostramos que Schopenhauer se refiere al principio de razón suficiente como la forma general a través de la cual el sujeto percibe las relaciones de sus representaciones, esta forma es la de la causa - efecto y se expresa de cuatro formas diferentes.

en la motivación no podría ser vista como principio causal, en otras palabras, que la ley causal no podía ser aplicada ni confundida con la Voluntad.¹¹⁰.

A propósito de la denuncia schopenhaueriana sobre el empleo confuso de la ley causal, en especial del indebido uso que se le ha dado al presentarla como la necesaria ordenación del mundo, Rosset extrajo tres cualidades de la teoría de la voluntad que permiten distinguir la aplicación de la ley causal de las manifestaciones de la Voluntad. La primera de éstas, reconoce los límites de la ley causal y de la voluntad en el dominio cognoscitivo de lo real¹¹¹, mientras la causalidad sólo se presenta en las relaciones de conocimiento del sujeto con el objeto, es decir, “sólo concierne a una determinada clase de representaciones”¹¹² (las representaciones exteriores); la voluntad se manifiesta tanto en las representaciones como en propio sujeto volente, “engloba el conjunto de todas las fuerzas, tanto exteriores como interiores”¹¹³. Por otro lado, la segunda cualidad rescatada por Rosset, señala el alcance de la causalidad y de la voluntad en el nivel de la experiencia, así, mientras la causalidad únicamente puede ser objeto de la experiencia fenoménica; la voluntad ,a través de la experiencia, es objeto de conocimiento intuitivo, “la experiencia de nuestra propia voluntad es el único dominio en el que la intuición de la fuerza natural es accesible a nuestro espíritu y se convierte en objeto de experiencia”¹¹⁴. Finalmente, la tercera cualidad que enseña la diferencia entre la causalidad y la voluntad descubre que la causalidad ha sido considerada por la tradición filosófica como un principio que fundamenta el

¹¹⁰ Esta denuncia schopenhaueriana también ataca a los filósofos que tras esa confusión ocultan la intención de justificar un orden en el mundo.

¹¹¹ Aquí se hace uso del termino *real* en el sentido rossetiano, es decir, se considera real al conjunto de todos los objetos existentes en todas sus dimensiones, tanto materiales como en sus marcos espacio-temporales (es decir, en el campo de la representación intelectual).

¹¹² Rosset, Clément, *Escritos sobre Schopenhauer, Op. Cit.*, p. 39.

¹¹³ *Ibidem*, p 39.

¹¹⁴ *Ibidem*, p.72.

mundo, mientras que la voluntad revela la ausencia de fundamento en esa misma ley causal y en consecuencia, en el mundo.

Con arreglo a la distinción de las cualidades de la causalidad y de la Voluntad llevada a cabo por Rosset, y a lo descrito en el segundo apartado del primer capítulo, se demuestra que la ley causal no puede ser aplicada a la Voluntad, debido a que ésta únicamente es capaz de mostrar el cambio de los estados de los fenómenos (la representación), pero no la esencia que hace posibles los cambios de dichos fenómenos (la Voluntad). De ahí que nuestro autor considere que:

La idea de causalidad, extendida indebidamente fuera de la única esfera en la que es válida ha matado, por tanto, el asombro -un asombro que renace intacto tan pronto como la causalidad vuelve a sus dominios, abandonando todos los que erróneamente había dado a conocer-. Todos los seres se muestran entonces bajo los auspicios de lo «incausado», de la «sinrazón», de lo totalmente «inexplicable» y, en fin, sobre todo de lo *no necesario*¹¹⁵.

Con esta última aclaración, Rosset afirma que la auténtica desmitificación schopenhaueriana demuestra, a través del doble asombro producido por la idea de causalidad, que la necesidad, a pesar de presentarse como condicionante del mundo, no lo es, y que el pensamiento de la ausencia de necesidad, angustia al hombre porque lo deja sin argumentos que justifiquen el mundo y su existencia;

Después de todo, -añade el filósofo francés- es justo precisar que en Schopenhauer el asombro filosófico no es sólo una inquietud ante la contingencia. También nace de una meditación sobre el sufrimiento y su inutilidad [...]. Que el ser exista sin necesidad ya era un problema angustioso; que, por añadidura, sea doloroso y miserable, acentúa la ausencia de razón de ser¹¹⁶.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 65.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 67.

Justamente con esta premisa se confirma que el pensamiento que denuncia la ausencia de necesidad en el mundo, no deviene de la visión del espectáculo de dolor y sufrimiento en el mundo (pesimismo), sino que, como mencionamos líneas más arriba, para ser más específicos, en la exposición de la segunda confusión interpretativa del pensamiento schopenhaueriano (el problema del pesimismo), es la idea pesimista del mundo la que surge de la visión desmitificadora de la idea causal y de la necesidad racionalista del mundo.

Como hemos señalado, la empresa desmitificadora o des-ilusionista llevada a cabo por Schopenhauer, tiene como propósito denunciar cierta confusión en la aplicación de la ley causal por parte de algunas teorías filosóficas¹¹⁷, así como hacer una crítica a las principales ilusiones racionalistas derivadas de esta confusión, en otras palabras, la desmitificación schopenhaueriana es un ataque a las ideas fundamentales de los sistemas que dan mayor importancia al uso de la razón, o a los sistemas que emplean la ley causal para ordenar y justificar tanto el mundo como sus relaciones con él. Por esta razón, a continuación examinaremos la crítica schopenhaueriana a las principales ilusiones de las teorías racionalistas, con el propósito de mostrar a través de ella, las características que Rosset recuperó de la teoría schopenhaueriana de la voluntad para hacer de la misma una filosofía del absurdo.

1.2. Crítica a las ilusiones fundamentales del racionalismo: Filosofía del absurdo.

Comenzaremos este análisis con la **crítica a la ilusión de necesidad**, la cual, como ya se ha señalado, está directamente relacionada con el asombro que despierta la ausencia de causalidad en la misma, ausencia que Schopenhauer rastreo al examinar un problema frecuente en la historia del pensamiento: la

¹¹⁷ Rosset indica que la denuncia hecha por Schopenhauer está dirigida a los poskantianos, especialmente a Hegel.

confusión de la razón suficiente del mundo (la ley causal) con la justificación de su ser, razón por la cual en *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* se encarga de mostrar que:

el principio de razón tiene, en todas sus formas, su raíz en nuestro intelecto, es *a priori*, de ahí que no se pueda aplicar a todas las cosas existentes, esto es, al mundo, con inclusión de este intelecto en el cual reside éste mundo, pues dicho mundo, que sólo se puede representar mediante tales apriorísticas formas, es, por esto mismo, una mera apariencia. Por consiguiente, lo que no es aplicable sino en virtud de estas formas, no se puede aplicar al mundo, es decir, a las cosas en sí que en él se representan¹¹⁸.

De acuerdo con lo anterior, Rosset expresa que la crítica schopenhaueriana a la ilusión de necesidad se manifiesta al demostrar que la causalidad ordena el mundo pero no lo justifica, pues el principio aparece al sujeto como necesario en tanto que fundamenta el conocimiento, pero carente de necesidad debido a que no tiene una causa que lo explique, “Así, pues, la necesidad nunca es verdaderamente necesaria -o mejor aún, sólo es un azar incomprensible que, sin embargo, nunca dejará de ser necesario-.”¹¹⁹ En este sentido, Rosset apunta que la crítica a la idea de la necesidad, pone en evidencia el absurdo schopenhaueriano del mundo, el cual, no se revela únicamente en la contradicción inherente a la ley causal (que a pesar de ser necesaria para el conocimiento del mundo, ella misma se encuentra carente de motivos que la justifiquen), sino también en la evidencia de que el mundo existe sin motivo alguno,

El mundo y la existencia son Grundlos, es decir, carecen de fundamento porque son el Todo y porque, en consecuencia, no puede haber un punto situado fuera del Todo en el que éste pueda apoyarse. No hay nada que motive, que funde, que solicite, que cause, que desee o que odie la existencia y la Voluntad que la habitan, porque no hay nada que no esté ya en la existencia.¹²⁰

¹¹⁸ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, *Op. Cit.*, p. 236.

¹¹⁹ Rosset, Clément, *El mundo y sus remedios*, *Op. Cit.*, p. 100.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 101.

Del hecho de que el mundo exista sin motivos, el sujeto se plantea una reacción de carácter afectivo: la angustia, que emerge no sólo ante la ausencia de una justificación lógica y moral del mundo, sino también frente a la ausencia de argumentos que justifiquen su propia existencia; pues con la revelación de la falta de motivos en el primero, esto es, en el mundo, se demuestra que en los deseos del propio sujeto tampoco hay motivos que fundamenten un carácter necesario de los mismos¹²¹. Una ilustración clara del sentimiento del absurdo experimentado por el sujeto ante su propia ausencia de sentido causal, es el deseo sexual, que según Schopenhauer, no consiste en una afirmación de los deseos individuales sino en los de la especie, es decir, en la perpetuación de la misma, fuera de ello no hay otra causa que justifique semejante deseo, sin embargo, cabe aclarar que dicha evidencia no fundamenta la existencia del individuo ni de la especie; y que por ello, ante el silencio de la voluntad, el sujeto descubre no el absurdo de satisfacer su deseo, sino el absurdo del simple hecho de querer:

Nada da cuenta de la famosa necesidad de reproducirse que habría de tener la especie: de lo contrario- si se encontrase un argumento razonable a favor de la perpetuación de la especie, si fuese necesario que la especie viviese- la experiencia sexual sería una experiencia de la necesidad, cuando en realidad sólo es una experiencia del azar.¹²²

La demostración de la ausencia de necesidad se enlaza con la **crítica a la ilusión de la finalidad**, ya que ambas críticas enseñan que el mundo y sus fenómenos aparentan estar organizados conforme a un fin (que como ya vimos, corresponde al orden dado por la ley causal, en otras palabras, a la representación), pero que a pesar de ello, todo en el mundo es azar (voluntad), es decir, que hay ausencia de finalidad (propósito u objetivo) en los mismos fenómenos, esto se debe a que

¹²¹ Aquí la palabra *motivos* se usa en el sentido causal del término, es decir, como una relación lógica que sirve de fundamento.

¹²² *Ibidem*, p. 45.

La manifestación de las finalidades en la naturaleza concierne a la representación, y al punto de vista individual, mientras que la intuición de la ausencia de finalidad sólo se comprende en el mundo indiferenciado de la Voluntad. Asimismo las finalidades siempre se muestran en el plano particular, volviéndose ciegas tan pronto como se coloca uno en un plano general.¹²³

El absurdo de la *finalidad sin fin*, como Rosset llama a esta desilusión schopenhaueriana, no se presenta en la ausencia de finalidad de los fenómenos, sino en un mundo en el que pueden coexistir dos aspectos contradictorios: el de la organización del mundo con vistas a un fin y, a su vez, la carencia de motivación en esa misma finalidad.

A las críticas anteriores se suma la **crítica a la ilusión del devenir** o a la ilusión de la modificación; la cual es para Schopenhauer el fundamento de todo actuar humano, pues sólo a través de la puesta en escena de la idea de cambio se hace soportable el carácter repetitivo del tiempo, a propósito de ello Rosset señala en *Escritos sobre Schopenhauer* que “Schopenhauer está obsesionado por la repetición, por la intuición de que todo lo que se produce siempre es, al mismo tiempo, lo que se repite [...]. La voluntad no hace más que repetir indefinidamente su propio designio.”¹²⁴.

Es mediante la idea de repetición, como el filósofo alemán pone en jaque a la ilusión del devenir, al demostrar que si bien al sujeto cognoscente se le presenta el tiempo como un continuo por-venir, al sujeto volente, el tiempo se le manifiesta como una eterna repetición, es decir, como una incapacidad de modificar algo, incluida la vida, que, en tanto repetición, no se modifica con la llegada de la muerte, “A la muerte se le reprocha que no logre matar, que no introduzca ninguna verdadera modificación en el curso de la vida (en el ejercicio de la voluntad).”¹²⁵, la

¹²³ *Ibidem*, p. 99.

¹²⁴ *Ibidem*, p.112.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 47.

muerte no modifica la vida, porque ésta ya está muerta desde su origen (pues se repite indefinidamente); de ahí el carácter trágico y cómico de la vida en la filosofía de la voluntad¹²⁶, trágico porque al sujeto se le presenta un mundo y una existencia carentes de fundamento y de finalidad, es decir, de progreso; y cómico porque aún consciente de sus limitaciones, el sujeto actúa *como sí* el cambio fuera posible.

Finalmente, hemos llegado al análisis de la **crítica a la ilusión de la libertad**, ilusión que Schopenhauer refutó al recordar que la Voluntad se manifiesta de diferentes formas en los seres vivos, y que lo único que distingue al hombre de la vida vegetal y animal, es que él puede adquirir conciencia de las tendencias de la voluntad a través de su cuerpo, pero no por ello, deja de estar determinado por los designios de esa voluntad. En este sentido, podemos ver que la ilusión de la libertad considera que el sujeto es libre porque puede elegir entre llevar a cabo un acto o no, pero la respuesta schopenhaueriana es tajante en ello, el absurdo de la idea de la libertad radica en que la elección del individuo no puede ser diferente a lo que la Voluntad le permite, pues todas sus decisiones entran en el dominio de la misma:

La sinrazón de la voluntad se ha reconocido también realmente allí donde se manifiesta más nítidamente como voluntad del hombre y se la califica de libre e independiente. Sobre la sinrazón de la voluntad misma también se ha pasado por alto la necesidad a que se halla sometido su fenómeno por doquier y se han dado por libres los hechos que no lo son¹²⁷.

A propósito de la revelación que trae consigo la crítica a la ilusión de la libertad, el filósofo de Danzig expuso en su teoría, tres vías mediante las cuales es posible

¹²⁶ Cfr. Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Op. Cit., p. 469-472.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 271.

escapar (parcial o totalmente) de los designios de la Voluntad¹²⁸, caminos que bien podrían ser cuestionados al recordar que la Voluntad tiene un dominio absoluto sobre cualquier acto que pudiese realizar el hombre (y en general, cualquier ente de la naturaleza), sin embargo, a pesar del carácter dudoso de la propuesta schopenhaueriana, la idea de la **negación de la voluntad**¹²⁹ ha sido uno de los temas más atractivos de la metafísica voluntarista al sustentar el desarrollo del pensamiento pesimista.

Hasta aquí hemos esbozado los cuatro argumentos que Schopenhauer¹³⁰ utilizó para refutar las principales ideas racionalistas que fundamentan el mundo, o en otras palabras, las críticas a las ilusiones racionalistas; de las cuales podemos

¹²⁸ Según la filosofía schopenhaueriana, el individuo se puede liberar de la Voluntad por la **vía estética** (tema desarrollado en el primer capítulo bajo el título: *La intuición pura de la voluntad en la obra de arte*); **por la vía ética** -mejor conocida como moral de piedad,- a través de la cual el hombre desarrolla cierta empatía por sus congéneres tras la toma conciencia de la identidad esencial de las voluntades individuales, pues se percata de que los sufrimientos de cada uno son producto de una ilusión; finalmente, la tercer vía de escape de la voluntad es la **negación radical de la Voluntad**, reconocida como una etapa en la que el individuo renuncia totalmente al interés vital, esta vía es identificada con el *Nirvana* de los hindúes. Mediante estas tres formas, el individuo pretende poner fin al querer y anular la voluntad.

¹²⁹ En el cuarto libro de *El mundo como voluntad y representación* (considerado por Schopenhauer como el más importante de su estudio porque aborda el tema de las acciones de los hombres) el autor señala que el conocimiento que nos ha proporcionado en los tres libros anteriores, nos revela dos posibles formas de asumir la relación del hombre con el mundo, la primera de ellas es la **afirmación de la voluntad de vivir** y se manifiesta como la actitud que a pesar de conocer el absurdo fundamental del mundo lo acepta y afirma como tal: “«La voluntad se afirma a sí misma» significa que, aun cuando a su objetivación [...] le sea dada clara y caballete su propia esencia como representación, este conocimiento no estorba en modo alguno su querer; sino que esta vida así conocida también es querida como tal pro la voluntad”. [Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Op. Cit., p. 513]

La segunda forma de relacionarse con el mundo es la antítesis de la primera y se conoce como **negación de la voluntad**. A pesar de que fue desarrollada en la nota anterior, señalaremos que es la única forma aceptada y defendida por Schopenhauer porque “la negación de la voluntad de vivir, se muestra cuando aquel conocimiento pone término al querer” [*Ibidem*, p. 514]

¹³⁰ Argumentos recuperados por Rosset para plantear la filosofía del absurdo desde la crítica al racionalismo y no mediante la postura pesimista del autor.

concluir que Schopenhauer le presenta a su lector un mundo y una existencia originariamente contradictorios, es decir, absurdos. Absurdos porque se muestran *como si* fueran necesarios, *como si* tuvieran una finalidad, *como si* cambiaran, *como si* fuesen libres; pero también, como azarosos, inmodificables y determinados; en esta verdad yace la propuesta rossetiana, la que hace de la teoría de la voluntad una filosofía del absurdo.

Una vez que hemos recorrido el camino schopenhaueriano de la filosofía del absurdo, retomaremos el sendero pausado en el segundo capítulo, para dar a conocer la filosofía trágica a partir de las ideas bosquejadas en la ontología de lo real, teoría propuesta por Rosset, que como veremos más adelante, se presenta como la antítesis del pensamiento absurdo.

2. Rosset y lo trágico de lo real

Líneas más arriba se ha demostrado que el punto de partida en la teoría de la voluntad o de la filosofía del absurdo es el asombro producido por la comprensión de una doble relación del sujeto con el mundo¹³¹ (en otras palabras, por la confrontación del conocimiento causal con sus propios límites); del mismo modo, en la filosofía trágica encontramos un principio análogo a esta relación, mismo que se define como lo sorprendente por naturaleza.

Al igual que en la filosofía schopenhaueriana, lo sorprendente surge en Rosset tras la confrontación de una doble relación del hombre con el mundo, relación que en el segundo capítulo dimos a conocer mediante una metáfora, según la cual, el sujeto tiene dos formas de abordar lo real: por contacto liso y por

¹³¹ La primera relación es aquella en la que el sujeto ordena al mundo conforme al principio de causalidad (la del mundo como representación), mientras que la segunda consiste en una percepción de la no necesidad de esta organización, es decir, en la revelación de que no hay razón alguna que justifique un orden causal en el mundo (el mundo como voluntad).

contacto rugoso, es decir, a través de un dobléz o directamente. El contacto liso es el camino del dobléz, de la re-flexión, como ilusión y como re-presentación (en el sentido schopenhaueriano del término); mientras que el contacto rugoso es el vía directa a la percepción de la singularidad de lo real.

Para aclarar el encuentro de ambas formas de contacto y para entrar de lleno al análisis de la filosofía trágica, arrojaremos luz sobre uno de los conceptos fundamentales del pensamiento rossetiano: lo trágico, término tan cuestionado en el campo filosófico y que a continuación analizaremos.

2.1. Lo trágico es lo sorprendente por naturaleza.

Comenzaremos el desarrollo del análisis señalando que lo trágico no puede ser considerado como un término que cualifique o caracterice un acontecimiento desafortunado¹³² (como lo plantea la visión paranoica del mundo, descrita en el capítulo dedicado a la ontología de lo real), porque lo trágico es aquello que emerge cuando se encuentran dos apreciaciones diferentes sobre un mismo acontecimiento (el contacto liso de lo real¹³³ se confronta al contacto rugoso del mismo), es decir que, por un lado, la percepción del acontecimiento se da como una continua sucesión de los instantes (como contacto rugoso), y por otro, se expresa como la esquematización intelectual del mismo, que, a diferencia del

¹³² Rosset señala en *La filosofía trágica* que no se puede hablar de situaciones trágicas porque lo trágico no se limita a la presencia de fenómenos desafortunados, sin embargo, también aclara que sólo a través de estos se revela con mayor facilidad el carácter trágico de lo real.

¹³³ Como hemos manifestado en el segundo capítulo, la pieza clave del pensamiento de Rosset es la idea de **lo real**, sin embargo, es preciso aclarar que en la teoría rossetiana esta idea se va prefigurando a lo largo de la obra bajo diferentes conceptos. En las obras tempranas, Rosset se refirió a lo real como **lo dado**, posteriormente sustituyó este concepto por uno más específico: **ser-acontecimiento** (acontecimiento dado). Finalmente en la *Lógica de lo peor* y la *Ontología de lo Real*, el filósofo francés identificó lo real con **lo que existe** y la idea de **azar**. Nuestra investigación ha retomado todas las variantes de la idea de lo real.

primero, se caracteriza por representar en sentido inverso el orden temporal del acontecimiento (como contacto liso). En otras palabras, la esquematización del acontecimiento comienza cuando éste ya ha terminado. Al choque entre la percepción y la representación de un mismo acontecimiento Rosset le llama **mecanismo trágico**

La primera verdad que nos enseña el análisis psicológico es que no hay situaciones trágicas, que la idea de lo trágico reposa íntegramente en una relación entre dos situaciones, que ella es la representación ulterior del pasaje de un estado a otro, y que, en consecuencia, se puede hablar de mecanismo trágico, no de situación trágica¹³⁴

Como podemos ver, el mecanismo trágico confronta dos ideas antitéticas del tiempo: la idea de un tiempo ordinario (tiempo móvil), que corresponde a la percepción del acontecimiento como una continua sucesión de instantes, es decir al contacto rugoso del mundo; y la de un tiempo fijo (tiempo que inmoviliza), que concierne a la representación del acontecimiento, al contacto liso. A esta idea de un tiempo inmóvil Rosset la denominó tiempo trágico¹³⁵ porque fija el acontecimiento:

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 del tiempo necesarios para su propio despliegue¹³⁶.

¹³⁴ Rosset, Clément, *La filosofía trágica, Op. Cit.*, p. 17.

¹³⁵ Esta idea del tiempo es, esencialmente, la forma más clara y simple de referirse a la representación de lo real, tema desarrollado en el segundo capítulo. Sin embargo, en este capítulo la idea puede parecer confusa, por ello, intentaremos complementarla: el tiempo trágico es el tiempo de la esquematización intelectual del acontecimiento (el tiempo de la representación). El tiempo trágico es inmóvil porque la representación del acontecimiento elaborada por el sujeto fija al acontecimiento dado, razón por la cual, en el tiempo trágico, el acontecimiento únicamente puede desplegarse en sentido inverso: incapaz de modificar el acontecimiento dado, el tiempo trágico nos sumerge en el acontecimiento cuando éste ya ha pasado.

¹³⁶ Rosset, Clément, *La filosofía trágica, Op. Cit.*, p.23.

De la tensión producida por el encuentro de estos dos tiempos, se le presenta al sujeto una intuición extra-ordinaria del mundo, a la que Rosset definió como lo sorprendente por naturaleza¹³⁷. Sorprendente porque surge cuando el sujeto se percata de su incapacidad para integrar el acontecimiento a cualquier orden representativo, pues “El acontecimiento irrumpe, por definición está siempre *ya-ahí* y será de aquí en más rebelde a todo intento de interpretación, que siempre llega demasiado tarde”¹³⁸; por este motivo (y no por la presencia de un contenido dramático) cualquier acontecimiento es considerado como trágico.

Con el propósito de profundizar en el planteamiento rossetiano que afirma la incapacidad del sujeto para llevar el acontecimiento dado al campo de la razón, o en otras palabras, para evidenciar el carácter trágico de cualquier acontecimiento, arribaremos al núcleo de la filosofía trágica con la exposición de las cuatro cualidades que caracterizan al acontecimiento dado según Clément Rosset.

2.2 El carácter irracional de lo dado: la filosofía trágica

La primera característica de lo dado señalada por Rosset, revela los límites del principio causal al demostrar que el acontecimiento -dado- no proviene de causa alguna, pues, como ya lo hemos descrito en el apartado de la filosofía del absurdo, la representación del acontecimiento (o de lo dado)¹³⁹ se ordena según la ley

¹³⁷ Lo sorprendente por naturaleza es, para Rosset, la expresión que mejor define el encuentro del hombre con el mecanismo trágico, a propósito de ello, en *La filosofía trágica* se exponen tres nociones que sintetizan el descubrimiento de lo sorprendente por definición: lo irreconciliable (el hombre frente al fenómeno trágico descubre que lo real es definitivo y determinante), lo irresponsable (el hombre frente al fenómeno trágico descubre que lo real es injustificado e inmerecido) y lo indispensable (el hombre frente a lo trágico descubre que lo real es «necesario»).

¹³⁸ Rosset, Clément, *La filosofía trágica, Op. Cit.*, p.13.

¹³⁹ Recordamos al lector que en la teoría rossetiana hay un identidad entre ser y existir, realidad y acontecer.

causal, pero la aplicación del mismo principio es inútil para rastrear las primeras causas del acontecimiento, en este sentido, la primera característica de lo dado, el **ser sin razón**, demuestra que el sujeto jamás podrá alcanzar por medio de la ley causal el por qué fundamental de dicho acontecimiento:

Por más lejos que remontemos la serie de causas tanto en el campo físico como en el psíquico, siempre llegamos a un término en el que tropezamos con un irreductible, una existencia ya-ahí y ya presente, anterior a toda especulación un dato primero que por cierto no contradice a la razón, pero que le resulta inconmensurablemente ajena.¹⁴⁰

Este punto nos remonta a la exposición de la ontología de lo real, en donde analizamos algunas de las características de lo real, entre las que destacamos la condición singular del mismo, cualidad definida por Rosset como la ausencia de referente alguno en lo real, es decir, como la incapacidad para fundamentar el acontecimiento dado, pues el acontecimiento no se da en función de un principio que lo determine y condicione:

No porque la razón humana no tenga algo que decir en el inmenso campo de los encadenamientos de hechos y acontecimientos; pero se queda muda cuando se topa con la idea pura de lo dado, con aquello que sólo depende del azar fundamental en la medida en que no hay nada sobre lo cual eso dado pueda fundarse, explicarse, legitimarse.¹⁴¹

De la primera característica de lo dado, el ser sin razón, se extrae la segunda cualidad, el **ser sin finalidad**; a propósito de ella, Rosset señala que es inevitable relacionar directamente la ley causal con la idea de finalidad, pues, cuando se retoma dicho principio, se da por hecho que el acontecimiento dado ha sido determinado por un acontecimiento que le precede (producto del encadenamiento causa-efecto), sin embargo, el acontecimiento dado se caracteriza por no formar parte de alguna estructura teleológica, porque, como lo hemos demostrado en la

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 14.

¹⁴¹ *Ídem*.

primera característica, el acontecimiento no se fundamenta en la ley causal. En este sentido:

Se puede caracterizar a lo dado como una infracción absoluta a las ideas de causalidad y de determinismo, porque lo que está dado es por definición indeterminado, un surgimiento completamente gratuito en relación con cualquier consideración causal.¹⁴²

A las dos primeras características de lo dado se suma una tercera: el **ser necesariamente**, para dar a conocer el sentido que Rosset propone de la noción de necesidad, es preciso aclarar que esta idea tampoco se puede confundir con la idea de determinación, pues según Rosset, el carácter necesario del acontecimiento no representa una relación causal que encadena dos o más fenómenos obligadamente,

la necesidad trágica no significa un desarrollo ineluctable de un proceso a partir de cierta solución dada, sino que designa eso mismo que está dado a partir de lo cual un desarrollo es posible a la vez que necesario¹⁴³.

En otras palabras, sólo se puede considerar que el acontecimiento está determinado porque al estar dado no puede presentarse de otra forma, el acontecimiento es necesario porque una vez dado es inmodificable.

Con la declaración del carácter necesario de lo dado, inevitablemente queda refutada la **idea de libertad**, pues al demostrar que el acontecimiento no se encuentra determinado por algún encadenamiento causal, también se confirma la incapacidad del sujeto para definir el acontecimiento según sus preferencias. Con esto no insinuamos que Rosset le niega al hombre cierta posibilidad de

¹⁴² Rosset, Clément, *El mundo y sus remedios*, Op. Cit. p. 15.

¹⁴³ Rosset, Clément, *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*, Op. Cit., p. 80.

elección¹⁴⁴, sólo confirmamos que el autor limita la libertad a un plano no fundamental, pues este tipo de elección, no determina ni modifica el acontecimiento dado,

hay una cierta libertad del hombre en el plano de la acción - un hombre sin ataduras es más «libre» que un hombre aprisionado- y también en cierto plano intelectual y moral: los *pequeños* afectos, los *pequeños* problemas, la libertad es capaz de dirigirlos; pero ella no podría intervenir desde el momento en que entramos en un dominio más esencial al hombre. Sólo existe en un plano no esencial, en lo que hay de menos humano en el hombre.¹⁴⁵

Finalmente, la última característica que Rosset asigna a lo dado es la de **ser Irracional**¹⁴⁶, cualidad que bien se pudo deducir en la descripción de la primera característica, al considerar a la razón como la facultad de ordenar el mundo mediante relaciones causales, sin embargo, Rosset aclara que la característica irracional de lo dado no sólo afirma la ausencia de relación causal, sino que a su vez, determina los límites de la razón al revelar la esencia incomprensible de lo dado:

¹⁴⁴ La crítica rossetiana a la idea de libertad parte de una doble concepción de la misma, por un lado la libertad de acción y por otro, la libertad metafísica, la primera de ellas es cuestionada pero no negada, Rosset señala que la libertad de acción está condicionada por el otro (llámese sociedad, institución, leyes, etc.), es decir, que las elecciones del sujeto únicamente responden a los obstáculos que vienen del otro, en este sentido, la libertad de acción es posible pero no depende directamente del sujeto, en otras palabras, el hombre no es «dueño» de sus propias decisiones. Por otro lado, la segunda idea de libertad es refutada por Rosset al evidenciar que la conciencia (rasgo que distingue al hombre del resto de los seres existentes) no determina el actuar humano, el filósofo francés señala que la filosofía moderna se equivoca al afirmar que por la conciencia el hombre escapa al determinismo de «las cosas naturales», pues la idea de libertad no se puede derivar ni fundamentar en la conciencia, la realidad humana (el «privilegio» de la conciencia) no establece ninguna diferencia en el carácter dado de lo real.

¹⁴⁵ Rosset, Clément, *La filosofía trágica*, Op. Cit., p. 47.

¹⁴⁶ En *El mundo y sus remedios*, Rosset emplea el término *alogon* para referirse al carácter irracional de lo dado o de la existencia, según el filósofo francés, es preciso aclarar que la *a* que antecede al *logos* (a-logon, a-logos) no significa *en contradicción con el logos*, sino **privado de logos**, en otras palabras, para Rosset lo dado es aquello que escapa al discurso porque es ajeno a la razón.

Decir que es «incomprensible» no significa para nada que en su presencia la razón se vea sumergida en tinieblas y en contradicciones; por el contrario, la razón descubre que no tiene nada en común con el ser, ningún resquicio a través del cual podría introducirse por la fuerza y sufrir entonces los peores maltratos. Pero el peligro se aparta de entrada, porque la razón descubre que la existencia no le concierne¹⁴⁷.

No es que el acontecimiento dado se oponga a lo racional, sino que lo dado, al escapar a toda posibilidad de orden, es ajeno a la razón. En resumen, Rosset analiza las cualidades inherentes al acontecimiento dado para demostrar que no sólo en los acontecimientos desdichados está presente el carácter trágico de lo real, pues para el filósofo francés, cualquier acontecimiento por el simple hecho de estar dado, manifiesta lo trágico, es decir, revela que la «sin razón» es el «fundamento» del mundo.

De acuerdo con lo anterior, la filosofía trágica propuesta por el filósofo francés Clément Rosset es la teoría que pretende evidenciar el carácter trágico de lo real, su objetivo no es llevar a la conciencia del sujeto este conocimiento, porque Rosset considera que dicha verdad se encuentra presente en la mayoría de los hombres, sin embargo no todos la reconocen, por ello, el propósito de la filosofía trágica consiste en lograr que el conocimiento trágico (la evidencia de que lo real está dado) pase del silencio a la palabra, ¿qué se pretende al llevar lo trágico a la palabra?, “volver expresable un conocimiento que ya se posee”¹⁴⁸ para que el individuo sea capaz de servirse de lo que ya sabe, de aceptar el encuentro rugoso con lo real. A la experiencia de la aceptación de la «suficiencia» de lo real, el filósofo francés le llama *alegría*¹⁴⁹, en contraposición a la resolución propuesta por Schopenhauer en el cuarto libro de *El mundo como voluntad y representación*: la negación de la voluntad.

¹⁴⁷ Rosset, Clément, *El mundo y sus remedios*, Op. Cit., p. 29.

¹⁴⁸ Rosset, Clément, *Lógica de lo peor. Elemento para una filosofía trágica*, Op. Cit., p.35.

¹⁴⁹ Cfr. Rosset, Clément, *El objeto singular*, Op. Cit., p. 109-132.

3. Consideraciones entorno a la filosofía del absurdo y la filosofía trágica

Una vez que hemos analizado los argumentos que conforman la filosofía del absurdo y la filosofía trágica, estamos en condiciones de extraer las ideas que muestran cierta influencia del sistema filosófico de Schopenhauer en la teoría rossetiana de lo real, a su vez, podremos revelar el punto en el que ambas teorías toman caminos opuestos.

En primer lugar, podemos constatar que el pensamiento de Schopenhauer influye en el propósito fundamental de la teoría rossetiana, pues según lo descrito líneas arriba, las dos teorías plantean una delimitación de la aplicación del principio causal¹⁵⁰. Para lograr dicha empresa, ambos pensamientos plantean dos posibles formas de acceso al mundo o realidad. En el caso del sistema schopenhaueriano, el mundo se presenta al sujeto como representación y como voluntad. Mientras que en la teoría rossetiana, el hombre es capaz de relacionarse con el mundo por vía directa (rugosa) o por medio de un dobléz (por contacto liso). Tanto en la primera como en la segunda teoría, las dos posibilidades de acceso a lo real o al mundo, quedan diferenciadas por la ley causal, pues para el sujeto, el mundo como representación o como dobléz de lo real, es en términos generales, un mundo construido por el principio causal; no así el mundo como voluntad o como contacto rugoso con lo real, que corresponde únicamente a la percepción de lo real.

El segundo aspecto que vincula ambas teorías se refiere al privilegio concedido a las fuerzas «inconscientes» en detrimento de la representación consciente¹⁵¹. Al respecto, señalamos que en la filosofía del absurdo, la voluntad

¹⁵⁰ En ambos casos, el mundo se presenta *como sí* estuviese regido por el principio causal, por la necesidad, por la finalidad y por la libertad; sin embargo, Schopenhauer y Rosset demuestran que aquellas consideraciones pierden su sentido cuando el sujeto se confronta con la esencia del mundo, lo real o la voluntad.

¹⁵¹ Cfr. Rosset, Clément, *Escritos sobre Schopenhauer, Op. Cit.*, p. 32-43.
Rosset, Clément, *El mundo y sus remedios, Op. Cit.*, p. 21.

(como fuerza ciega -inconsciente- de la naturaleza) tiene primacía absoluta sobre la representación¹⁵²; y que, en la filosofía trágica, la singularidad de lo real es una cualidad que condiciona la imposibilidad de pensar *lo que existe*, motivo por el cual sólo el sentimiento de lo real (como percepción inconsciente del acontecimiento dado) es capaz de dar cuenta directa de lo real. En este sentido, damos cuenta de que el mundo como voluntad o lo real es, inevitablemente, el fundamento de la re-presentación. Cabe aclarar que con esta inversión, los autores no querían reducir la importancia de la razón, sino re-plantear la forma de hacer filosofía.

Un tercer aspecto que revela cierta herencia de las ideas schopenhauerianas en las rossetianas, es el planteamiento de la obra de arte como recurso directo para la experiencia del sentimiento de lo real, tema que al parecer ha sido retomado por el filósofo francés directamente de la estética schopenhaueriana, específicamente de la exposición del sentimiento de lo sublime, en donde el filósofo alemán presenta la obra de arte como una forma de acceso -momentáneo- a la voluntad.

Dicho lo anterior podemos constatar que la influencia del pensamiento de Schopenhauer en el de Rosset, se condensa en estas tres consideraciones, sin embargo, aún queda por exponer el argumento que opone ambos pensamientos.

Como vimos en el segundo capítulo del presente trabajo, la ontología rossetiana es una teoría que intenta construirse sin recurrir a un fundamento que justifique lo real, porque apoyar lo dado en un elemento externo a él mismo, implicaría realizar un doblez de lo real que fundamente el mundo, generando con ello una perspectiva ilusoria del mismo. Concepción opuesta a la que desarrollamos en el primer capítulo, donde señalamos que para Schopenhauer, las representaciones que el sujeto hace del mundo tienen como referente

¹⁵² Cfr. Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación. Tomo II, Op. Cit.*, p.385-401.

inmediato a la Voluntad, cualidad que caracteriza al sistema schopenhaueriano como pensamiento metafísico, es decir, como una filosofía de los dobles. Aunada a esta consideración metodológica, también se presenta una divergencia correspondiente al actuar humano, pues tras el análisis que ambos autores hacen de las relaciones del hombre con el mundo, Schopenhauer y Rosset defienden posturas contrarias, para el primero, el conocimiento absurdo del mundo desemboca en una negación -parcial o total- de la voluntad de vivir, mientras que para el segundo, la toma de conciencia del carácter trágico de lo real tiene como disposición inmediata la afirmación de la vida.

Aclarados los puntos de encuentro y desencuentro entre ambas teorías, cabe advertir que a lo largo de la historia de la filosofía, algunos pensadores se han rehusado a admitir el carácter filosófico del pensamiento trágico porque advierten un fundamento de orden emotivo, como lo es el estado de angustia generado por el fenómeno de la muerte y la soledad¹⁵³; al respecto Rosset manifiesta que la filosofía trágica no se limita a revelar *el sentimiento trágico de la vida* y que hasta cierto punto, en este aspecto difiere de la visión pesimista y de los planteamientos de algunas disposiciones psicológicas.

Al respecto, el filósofo francés señaló, en primer lugar, que la filosofía trágica se distingue de la visión pesimista del mundo por su contenido, pues mientras la última plantea un mundo constituido contradictoriamente o absurdamente¹⁵⁴, (una visión del mundo en la que coexisten dos aspectos contradictorios: por un lado, el orden lógico del mundo y por otro, la insuficiencia del fundamento de dicho orden); la primera revela en cambio un mundo no constituido; en otras palabras, para

¹⁵³ Cfr. *Ibidem*, p.20.

Rosset, Clément, *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*, *Op. Cit.* , p.14.

¹⁵⁴ Anteriormente se ha señalado que con frecuencia a la filosofía de la voluntad se le reconoce como un pensamiento pesimista y que esa identificación ha contribuido al descrédito del carácter irracional de la filosofía del absurdo, sin embargo, pese a ello, Rosset propuso a Schopenhauer como el mayor exponente de la filosofía del absurdo o de la visión pesimista del mundo.

Rosset la filosofía trágica, al ser incapaz de reconocer sentido alguno en cualquier acontecimiento, muestra una visión insignificante del mundo¹⁵⁵.

A propósito del pensamiento pesimista, el filósofo francés señala que para entender el auténtico sentido que hace del pensamiento de Schopenhauer una filosofía del absurdo

Es muy importante desprenderse de los análisis modernos del absurdo, para recuperar toda la rareza de este pensamiento que pudiera parecer haberse convertido hoy en un lugar común. Pensamiento decepcionante, que sugiere que, antes de ser consciente de la contingencia, todo aparecería bajo el signo de una necesidad, ciertamente confusa, pero cuya misma vaguedad la protegía de una investigación crítica¹⁵⁶

Por otro lado, el pensador francés señaló que la filosofía trágica difiere del planteamiento de algunas disposiciones psicológicas por sus intenciones, pues éstas últimas pretenden fundamentar la existencia en una visión desdichada de la misma; en este punto es preciso aclarar que el desacuerdo de la filosofía trágica con esta visión, no radica en la concepción de un sufrimiento inherente a cualquier acontecimiento, sino en el hecho de que lo real es apoyado en dicha consideración:

El beneficio de la afirmación de desdicha -ya sea para gozarla (masoquismo), para infringirla a los demás (sadismo), o para quejarse de ella (paranoia)- no está en la representación de una desdicha accidental o evitable, sino en la asignación de un punto de existencia sobre el cual el pensamiento podrá descansar para constituir sus representaciones¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Para clarificar este punto, remitimos al lector a la exposición de la *ontología de lo real* desarrollada en nuestro segundo capítulo, en donde podrá encontrar el planteamiento de la insignificancia de lo real.

¹⁵⁶ Rosset, Clément, *Escritos sobre Schopenhauer, Op. Cit.*, p. 65.

¹⁵⁷ Rosset, Clément, *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica, Op. Cit.* p. 26.

Al confrontarse con estos argumentos, Rosset reconoció que su pensamiento se encontraba limitado por una falta de sistematización y por el rechazo a cualquier tipo de fundamentación.

A lo largo de la obra rossetiana, especialmente en los libros dedicados a proporcionar elementos para la filosofía trágica (*Lógica de lo peor* y *La anti naturaleza*) podemos ver que el autor se rehusa a fundamentar su pensamiento a pesar de que frecuentemente tropieza con la necesidad de hacerlo. Este aspecto es quizá, el que afirma la distinción radical entre la filosofía del absurdo y la filosofía trágica, pues mientras Schopenhauer elaboró un sistema en torno a su único pensamiento y colocó a la voluntad como el fundamento del mundo; el filósofo francés se rehusó a hacerlo, argumentando que la necesidad de un fundamento del mundo es un recurso para inferir del orden dado a lo real¹⁵⁸ un orden a la existencia, que de alguna manera, proporciona mayor «seguridad» al individuo (aunque ésta suponga una afirmación de lo peor)

lo peor pesimista designa una lógica del mundo, lo peor trágico una lógica del pensamiento (que se descubre incapaz de pensar el mundo). [...] No es el humor, sino el objeto del cuestionamiento, lo que separa a pensadores trágicos y pesimistas. El pesimismo es la gran filosofía de lo dado. Más precisamente: la filosofía de lo dado como ya ordenado -es decir, la filosofía del absurdo. Esa es la filosofía de Schopenhauer¹⁵⁹.

¹⁵⁸ “una cosa es el sinsentido (el absurdo), otra la insignificancia a la que apunta la perspectiva trágica. el primero parte de un sentido dado del que explora la insuficiencia (el sentido, en cuanto existe, no basta [...]). Lo que muestra es que el orden reinante es insensato. Pero el orden reinante *reina*, aún si se trata de un desorden [...]. La insignificancia trágica impugna la existencia de tal reinado: ningún sentido es dado para ella, ni siquiera el más absurdo. Así, entre todas las ideas, la de «sin sentido» es precisamente la más desprovista de sentido en una perspectiva trágica: pues allá será definido como *lo contrario de nada*.” [*Ibidem*, p, 23]

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 20.

Conclusión

Una de las inquietudes anunciadas al inicio de este trabajo de investigación fue la relación que el hombre sostiene con el mundo y/o lo real según la filosofía schopenhaueriana y el pensamiento rossetiano, así como las ideas que vinculaban a la metafísica voluntarista con la ontología de lo real y que hacen de ellas una filosofía del absurdo, en el caso del sistema schopenhaueriano, y una filosofía trágica en el caso de la teoría de Rosset. Por lo que con el objeto de dar respuesta a esas preguntas, desplegamos la investigación en tres capítulos.

El primero de ellos lo dedicamos a la descripción de la metafísica voluntarista de Arthur Schopenhauer, pensamiento que, en general, nos reveló una doble perspectiva del mundo: como representación y como voluntad.

En el primer apartado de este capítulo, nos dimos a la tarea de analizar la idea del mundo como representación, planteamiento que como descubrimos, se afirma en una relación indisoluble entre sujeto-objeto, misma que se fundamenta en las formas *a priori* del conocimiento, las cuales son: espacio, tiempo y causalidad, formas que dan lugar al principio de razón, mismo que tiene cuatro formas de manifestarse: como principio de razón del devenir (ley de causalidad), como principio de razón del conocer (ley para establecer juicios), como principio de razón del ser (formas de la intuición *a priori*) y como principio de razón del obrar (ley de la motivación).

Por otro lado, en el segundo apartado analizamos al mundo como Voluntad. Vimos que la Voluntad es unidad de la naturaleza, tanto en su representación orgánica como inorgánica, y que su expresión se puede considerar como fuerza de la naturaleza o ley universal. A su vez reconocimos a la Voluntad como la base de la vida, aunque para el hombre sea incognoscible e incomprensible porque no es abordable a través del principio de razón. De ahí que Schopenhauer colocará al

cuerpo humano como la posibilidad de acceder a ella, por ser la objetivación inmediata de la Voluntad.

En el tercer apartado describimos la relación del hombre con la Voluntad vía la obra de arte. Al respecto, mostramos que para Schopenhauer la obra de arte tiene su referente en las ideas, objetivaciones inmediatas de la Voluntad enteramente ajenas a los fenómenos y al principio de razón. Según el filósofo alemán, las ideas posibilitan -parcialmente- la intuición pura de la Voluntad. Mostramos que en el sistema schopenhaueriano la clasificación de las obras de arte depende del nivel de objetivación de la Voluntad que las ideas representen. En este sentido señalamos que Schopenhauer presenta a la arquitectura en el nivel más bajo de la objetivación de la voluntad porque hace referencia a las objetivaciones inferiores de la voluntad (plantas y minerales) y a la música como la obra de arte que más se asemeja a la voluntad.

Posteriormente, en el segundo capítulo intentamos esquematizar y analizar la ontología de lo real propuesta por Clément Rosset, teoría que considera lo real como singular e insignificante, características que limitan las posibilidades de abordarlo. De acuerdo con esta consideración, el filósofo francés nos propuso dos posibles formas de aproximarse a lo real: por contacto liso, en donde el autor hace referencia a la figura del hombre frente al espejo y, la segunda, por contacto rugoso, en donde retomó la imagen del hombre que tras descubrir la ausencia de un espejo, se confronta con la piedra irreflejante.

En el primer apartado de este segundo capítulo analizamos ambas formas, considerando que la primera de ellas, el contacto por reflejo, se manifiesta de dos maneras distintas, como sustitución y como duplicación. La primera de éstas se expuso en la teoría rossetiana como ilusión, forma de evadir lo real a través de un desdoblamiento del acontecimiento, del mundo o de la personalidad. La segunda forma de reflejo, el contacto por duplicación, hace referencia a la posibilidad de conocimiento de lo real, en otras palabras, a la representación, propuesta por

Rosset como el doble legítimo de lo que existe, legítimo porque sólo a través de la representación, el sujeto es capaz de hacer comunicable lo real. En este apartado nos interesamos por mantener una exposición fiel al planteamiento rossetiano, por ello, retomamos párrafos de algunas narraciones literarias que el propio Rosset cita a lo largo de su obra, para ejemplificar y clarificar su teoría sin recurrir a la aplicación de conceptos que le obligarían a presentar un pensamiento sistematizado.

Por otro lado, en este capítulo también se analizó la segunda forma de contacto con lo real y única posibilidad de acceso directo según Rosset: el contacto rugoso con lo real. Dicho contacto se caracteriza por despertar en el sujeto el sentimiento de lo real, que consiste en la percepción de lo real como tal, y no como un doblez, es decir, una re-presentación. El contacto rugoso está relacionado principalmente con la obra de arte, representación que independientemente de su propósito imitativo (de doblez) y de sus técnicas de realización, hace posible la percepción de la singularidad de lo real.

Finalmente en el tercer capítulo de nuestra investigación retomamos los argumentos fundamentales de ambas teorías para justificar por qué el pensamiento de Schopenhauer puede ser considerado una filosofía del absurdo y el de Rosset una filosofía trágica. A su vez, señalamos cuáles son las ideas que acercan y oponen los planteamientos de ambas teorías:

En las dos primeras partes del tercer capítulo mostramos que para Rosset, ambos pensamientos se construyen como una crítica al principio general de la filosofía tradicional, el principio causal, que es desplegado por Schopenhauer en cuatro posibles formas: causalidad, finalidad, necesidad y libertad (motivos del actuar del individuo). A partir de esta consideración, confirmamos el primer vínculo de la filosofía del absurdo con la filosofía trágica, el cual corresponde a la demostración de los límites de aplicación del principio causal. Sin embargo, este punto en común también marca la diferencia entre uno y otro, al considerar que,

para la filosofía del absurdo, la limitación del principio causal revela un *sinsentido* inherente al mundo (la Voluntad), sinsentido que lo fundamenta y que, a su vez, permite a Schopenhauer elaborar una filosofía de corte metafísico. Mientras que para la filosofía trágica, el límite del principio causal da cuenta de la insignificancia de lo real, y con ello, de la imposibilidad de pensar el mundo, en el estricto sentido de la palabra, es decir, según un orden lógico. De ahí el rechazo del filósofo francés a cualquier clase de fundamentos que pretendan estructurar lógicamente su teoría de lo real.

Por otra parte, del planteamiento anterior extrajimos el aspecto que Rosset retomó de la filosofía de Schopenhauer como idea directriz de su teoría de lo real: la subordinación de la facultad racional a la experiencia intuitiva. Ambos autores manifiestan que las limitaciones del principio causal (de la razón) reducen los alcances de las relaciones del hombre con el mundo; por lo que la experiencia intuitiva se propone como la posibilidad «directa» de acceso al mundo.

Tras señalar los puntos clave entre una filosofía y otra, concluimos nuestra investigación comprobando en primer lugar, la influencia e importancia del pensamiento schopenhaueriano en la propuesta filosófica de Clément Rosset; y en segundo, confirmamos que ambas teorías coinciden más de lo que difieren, pues la distinción entre la filosofía del absurdo y la filosofía trágica, en el plano del conocimiento, sólo es gradual y no esencial.

Bibliografía

Obra directa

- Rosset, Clement, *El demonio de la tautología, seguido de cinco breves piezas morales*, España, Arena libros, 2011.
- _____, *El mundo y sus remedios*, Argentina, El cuenco de plata, 2012.
- _____, *El objeto singular*, España, Sexto Piso, 2007.
- _____, *El principio de crueldad*, España, Pre-textos, 2008.
- _____, *Escritos de México*, México, Ediciones de Medianoche, 2010.
- _____, *Escritos sobre Schopenhauer*, España, Pre-textos, 2005.
- _____, *Fantasmagorías: seguido de lo real, lo imaginario y lo ilusorio*, España, Abada Editores, 2008.
- _____, *La anti naturaleza. Elementos para una filosofía trágica*, España, Taurus, 1974.
- _____, *La filosofía trágica*, Argentina, El cuenco de plata, 2010.
- _____, *La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Cioran*, España, Acuarela Editorial, 2000.
- _____, *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*, Argentina, El cuenco de plata, 2013.
- _____, *Lejos de mí. Estudio sobre la identidad*, España, Marbot Ediciones, 2007
- _____, *Lo invisible*, Argentina, El cuenco de plata, 2014.
- _____, *Lo real: tratado de la idiotez*. España, Pre-Textos, 2004.
- _____, *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión*, Tusquets, 1993.
- _____, *Materia de arte. Homenajes*, España, Pre-Textos, 2009.
- _____, *Principios de sabiduría y locura*, España, Marbot Ediciones, 2008.
- _____, *Reflexiones sobre cine*, Argentina, El cuenco de plata, 2010.
- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación. Tomo I y II*, España, Alianza Editorial, 2010.

- _____, *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, España, Losada, 2008.
- _____, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, España, Siglo XXI, 2007.
- _____, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, España, Alianza Editorial, 2009.

Artículos y entrevistas

- Benítez, Rosa, *El compromiso con lo real. Artes, “Dobles” y Realidad desde la Theorein de Clément Rosset*, Revista Fakta, 12/11/2014, <https://revistafakta.wordpress.com/2014/11/12/el-compromiso-con-lo-real-artes-dobles-y-realidad-desde-la-theorein-de-clement-rosset-por-rosa-beneitez>.
- Del Hierro, Rafael, *La recepción del pensamiento Nietzscheano en el siglo XX*, Madrid, Endoxa, (4), 1994, <http://revistas.uned.es/index.php/endoxa/article/viewFile/4826/4646>.
- Las Nubes, *Lo real. A propósito de Clément Rosset*, Barcelona, (1), www.ub.edu/las_nubes/archivo/uno/index.htm.
- Lynch, Enrique, *La sombra de Schopenhauer*, El País, 15/04/2006, http://elpais.com/diario/2006/04/15/babelia/1145056635_850215.html.
- Narbona, Rafael, *Nietzsche según Clément Rosset*, 08/06/2011, <http://rafaelnarbona.es/?p=288>.
- Rousseau, Nicolas, *Entretien avec Clément Rosset : autour de L'école du réel*, Actu Philosophia, 09/05/2009, <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article122>.

Obra complementaria

- Deleuze, Guilles, *Nietzsche y la filosofía*, España, Anagrama, 2013.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía. Tomo I (A-D), III (K-P) y IV (Q-Z)*, España, Ariel, 1999.

- Freud, Sigmund, *Más allá del principio de placer. Obras completas*, vol. XVIII, Argentina, Amorrortu, 2004.
- García Morente, Manuel, *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*, España, Ediciones Cristiandad, 2004.
- Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, España, Alianza Editorial, 2009.
- _____, *La genealogía de la moral*, España, Alianza Editorial, 2011.
- Platón, *Diálogos, Obras completas*, vol. II - IV, España, Gredos, 2008.
- Safranski, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, México, Tusquets, 2008.