



UAEM | UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DEL ESTADO DE MÉXICO



FACULTAD DE HUMANIDADES

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

TESIS

**La Ilusión y el doble
Tres paradojas en la filosofía de Clément Rosset
(moral, naturalismo e identidad)**

Que para obtener el título de:
Licenciado en Filosofía

Presenta:
Juan Antonio García Dueñas

Asesor de Tesis:
Mtro. Noé Epifanio Julián

Toluca, Estado México, 2018

AGRADECIMIENTOS

A mis padres, Toño y Paty, por su apoyo incondicional y su incansable afecto; a Lili por el amor que despierta en mí, por su cariño; a Vero, Poncho, Hugo, Tavo, Omar, Bettina, Miguel, Oscar, Fabi, Yayo y Fernando por sus amistades y valiosos aportes; a Noé E. por ser un buen guía, por su paciencia, su tiempo y su comprensión.

Las obras de Clément Rosset se abreviarán con las siguientes siglas. La bibliografía completa se encuentra al final:

DT: *El demonio de la tautología. Seguido de cinco piezas morales*

EAT: *En aquellos tiempos. Notas sobre Louis Althusser*

EM: *Escritos de México*

EP: *La elección de las palabras. Seguido de la alegría y su paradoja*

ER: *El mundo y sus remedios. Elementos para una filosofía trágica*

ES: *Escritos sobre Schopenhauer*

F: *Fantasmagorías. Seguido de lo real, lo imaginario y lo ilusorio*

FM: *La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Cioran*

FT: *La filosofía trágica*

LA: *La Anti-naturaleza. Elementos para una filosofía trágica*

LI: *Lo invisible*

LM: *Lejos de mí. Estudios sobre la identidad*

LP: *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*

LR: *Lo real. Tratado de la idiotez*

MA: *Materia de arte. Homenajes*

OS: *El objeto singular*

PC: *El principio de crueldad*

PSL: *Principios de sabiduría y locura*

RD: *Lo real y su doble*

RSC: *Reflexiones sobre el cine*

TN: *Travesía nocturna. Episodios clínicos*

LA ILUSIÓN Y EL DOBLE TRES PARADOJAS EN LA FILOSOFÍA DE CLÉMENT ROSSET (MORAL, NATURALISMO E IDENTIDAD)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
ANTECEDENTES: DOS TIPOS DE FILOSOFÍAS	15
0.1 Filosofías negadoras de lo real	16
0.1.1 Moralización de la tragedia	20
0.1.2 Naturalismo filosófico	28
0.1.3 Filosofía trascendente o del principio de realidad insuficiente	35
0.2 Filosofías afirmadoras de lo real	37
0.2.1 Depresión presocrática	38
0.2.2 Depresión precartesiana	42
Capítulo 1. LA FILOSOFÍA DE CLÉMENT ROSSET	45
1.1 Lo trágico	46
1.2 Lo real	55
1.2.1 El ser y la tautología	58
1.2.2 Atributos de lo real	65
1.3 Sobre la ilusión y la duplicación	72
Capítulo 2. LAS PARADOJAS	80
2.1 Las paradojas del naturalismo	81
2.2 Las paradojas de la moral	91
2.3 Las paradojas de la identidad	100
Capítulo 3. ILUSIÓN A TRAVÉS DE LAS PARADOJAS	106
3.1 La paradoja de la alegría	107
3.2 Ilusión en las paradojas	115
CONCLUSIONES	120
BIBLIOGRAFÍA	126

INTRODUCCIÓN

La filosofía implica un apego del filósofo a la realidad. Apego, por lo menos teórico, pues la filosofía describe lo más fielmente posible la realidad. El apego a la realidad implica siempre la honestidad del pensador, quien intenta plasmar en su pensamiento lo que concibe como real. Con honestidad no refiero a que el pensador diga simple y llanamente lo que cree, sino a un estado de conciencia claro, despojado de toda consolación, auto-compasión y compasión. El discurso honesto ha de ser considerado aquí como aquél que no escatima lo feo, lo cruel, lo horrible y desagradable de la realidad, que no se apega a lo que se quiere que sean las cosas sino a cómo es que las cosas se presentan.

Hoy, el desprecio casi generalizado hacia la filosofía es notorio. Es común leer y escuchar en las calles que la filosofía está plagada de paradojas, de contradicciones, de imprecisiones y de planes e ideales que se desmoronan inmediatamente al contacto con la realidad, con los hechos. Juicios no del todo gratuitos. Algunos por completa ignorancia sobre la filosofía, otros con algún conocimiento de ella. ¿Será entonces que los filósofos han sido deshonestos o que simplemente no notaron la ruptura de sus teorías para con la realidad?

La incompatibilidad entre teoría y práctica, la oscuridad en los conceptos de algunos discursos, la creación de ideas que invitan a la creencia de poder generar utopías y de tener el control sobre lo que existe son problemáticas que han de ser tratadas filosóficamente, sin tapujos, sin deshonestidad. Detectar las paradojas dadas en la filosofía y, más importante aún, en la vida cotidiana es una tarea digna de pensarse y realizarse, porque al hacerlo podemos dar cuenta de si hay o no honestidad en nuestros discursos, del desacoplamiento que hay entre las teorías y los hechos, de la fragilidad de nuestros ideales, nuestras empresas y metas.

En algunos periodos históricos, la filosofía ha sido abordada y utilizada como reguladora del comportamiento humano y como una explicación de los principios universales que configuran el mundo; caducado un periodo, nacen nuevas configuraciones y regulaciones por el hecho de que los ideales anteriores fracasaron inminentemente. Lo increíble del asunto es que al descubrir los errores de los ideales anteriores, los pensadores, al criticarlos, recaen en la misma trama que sus predecesores. Se hacen partícipes de una dialéctica interminable, donde se defiende un ideal que condena a todo aquél que se le

oponga. Convertidos en jueces de todo comportamiento y de todo pensamiento, como también en verdugos de todos sus opositores, los filósofos con una postura sólida no aceptarán a nadie ni a nada que quede fuera de sus normas, que no coincida con sus intenciones. Muchos pensadores han captado la tendencia a la imposición del pensamiento, y sobre todo la condena que implica sostener una postura; Emil Cioran habla muy claramente y denuncia dichas tendencias.

Idólatras por instinto, convertimos en incondicionales los objetos de nuestros sueños y de nuestros intereses. La historia no es más que un desfile de falsos Absolutos, una sucesión de templos elevados a pretextos, un envilecimiento del espíritu ante lo improbable. Incluso cuando se aleja de la religión el hombre permanece sujeto a ella; agotándose en forjar simulacros de dioses, los adopta después febrilmente: su necesidad de ficción, de mitología, triunfa sobre la evidencia y el ridículo. Su capacidad de adorar es responsable de todos sus crímenes: el que ama indebidamente a un dios obliga a los otros a amarlo, en espera de exterminarlos si se rehúsan.¹

Si bien Cioran capta cómo es que los hombres se esmerarán en eliminar y condenar a todo aquél que no comparta sus creencias y sus nociones de verdad, a todo aquél que no se acople a sus prescripciones, Nietzsche plantea una paradoja importante sobre los riesgos que conlleva adoptar una postura crítica, una postura de lucha: “Quien con monstruos lucha cuide de no convertirse a su vez en monstruo. Cuando miras largo tiempo a un abismo, también éste mira dentro de ti.”² La precaución que Nietzsche recomienda ante las posturas críticas y, la idolatría a la que el hombre está condenado, mentada por Cioran son de mucha relevancia para leer y comprender la filosofía de Clément Rosset —ya que ambos pensadores tienen influencia en su obra, y se refleja en su libro *La fuerza Mayor. Escritos sobre Nietzsche y Cioran*—, de quien partimos en este escrito para sugerir la pertinencia de la reflexión de algunas paradojas dadas en la filosofía y en la vida de los hombres. Clément Rosset, nacido en Normandía el 9 de octubre de 1939 y muerto el 27 de abril de 2018, fue profesor de filosofía en la École Normale Supérieure de París. Publicó su primer libro, *La filosofía trágica*, a los 20 años y siguió escribiendo hasta los últimos años de su vida; su obra completa cuenta al menos con 25 títulos, de los cuales se han traducido en varios

¹ CIORAN, Emile, *El breviario de podredumbre*, Taurus, Madrid, 2014, p. 25.

² NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2012, p. 133.

idiomas, veintidós al español, al portugués seis, al inglés cuatro, al alemán siete, al italiano cuatro, y en otros idiomas unos pocos. La filosofía de Clément Rosset ha sido estudiada magistralmente por Rafael del Hierro, quien ha publicado algunos libros sobre el tema. Antonio Escohotado también le ha dedicado un apartado en su libro *De physis a polis* donde confronta algunas de sus pensamientos en torno a la idea de Naturaleza. La revista *Las nubes* dedicó uno de sus números a la filosofía de Rosset —los libros y revistas mencionados están añadidos en la bibliografía del presente—.

La filosofía de Clément Rosset es singular en su época. Mientras en la década de los sesentas y setentas la filosofía se centró en hacer críticas al sistema socio-político e institucional, la filosofía de Rosset reflexionaba al margen de ésta. La crítica y el academicismo son cuestiones que se pasan por alto; la escritura sin terminologías grandilocuentes y sin una rigurosidad metodológica excesiva, caracterizan y diferencian la filosofía de Rosset de las de su época; pero sobre todo, su enfoque. En Francia, en las décadas de posguerra, la filosofía se manifiesta en varias corrientes que aún tienen impacto en la filosofía contemporánea. La fenomenología, el existencialismo (que retoma de la fenomenología su sustento filosófico), el estructuralismo, algunas variantes del psicoanálisis y algunas filosofías anti-académicas como el surrealismo, el situacionismo, el dadaísmo que más bien son movimientos artísticos que también influyeron en el pensamiento académico posterior, son los ámbitos en los que se movió la filosofía de ese tiempo. Autores como Michael Foucault, Merleau-Ponty, Jean Paul Sartre, Simon de Beauvoir, Albert Camus, Guy Debord, Jacques Derrida, Jacques Lacan, Antonin Artaud, Georges Bataille, Maurice Blanchot, Louis Althusser, François Lyotard y Gilles Deleuze son los filósofos más destacados de la década de los cuarentas hasta hoy, setenta años después. Catalogar a Clément Rosset en alguna corriente filosófica de las mencionadas sería irresponsable. No es posible insertarlo dentro de una corriente filosófica contemporánea, y aún antigua, ya que sus libros muestran un estilo desligado a las terminologías académicas, ultra-técnicas, y de las ideas de sus contemporáneos. Él mismo se denomina un filósofo trágico en sus primeros libros pero eso no indica alguna corriente filosófica, ni mucho menos una sugerencia para crear alguna.

La filosofía de Rosset manifiesta una clara influencia de muchos autores de muy distintas épocas y corrientes filosóficas. Por un lado, él mismo admite tener una fuerte

influencia de la filosofía de Nietzsche, y en menor grado, aunque pueda parecer que sea contrario a lo que dice, de Schopenhauer, ambos, por tener una noción trágica de la vida. Muestra también, en repetidas ocasiones y en muchos de sus libros, muchas referencias hacia Montaigne, Pascal y David Hume. Cabe mencionar que Jacques Lacan y Althusser fueron sus maestros en la École Normale Supérieure. Esto no quiere decir que su filosofía sea una suerte de eclecticismo. Su estilo de escritura es sencillo y completamente inteligible, tiene infinidad de referencias literarias, teatrales e incluso del séptimo arte.

La filosofía de Rosset tiene como intención y como principal punto de partida y de llegada la aceptación incondicional de la realidad mientras que las filosofías de su época pretenden modificar la realidad y criticarla. Uno de los métodos utilizados por Rosset para llegar a su finalidad es detectar paradojas, tanto en la filosofía como en la vida cotidiana, para mostrar cómo los motivos principales, basados siempre en planos ideales y abstractos, llevan al rechazo de lo real.

Dado que la paradoja es uno de los términos centrales de la investigación, debemos clarificar lo que estamos entendiendo cuando la mencionamos. El término paradoja proviene de la etimología griega: παράδοξο (*paradoxa*) «para» significa contrario, y «doxa» opinión. La paradoja puede ser traducida como una proposición contraria a la opinión. Aparte de ser simplemente proposiciones contrarias a la opinión, las paradojas son proposiciones aparentemente verdaderas que conducen a una contradicción lógica inminente; son razonamientos que contienen hipótesis creíbles y deducciones en apariencia válidas pero que conllevan a absurdos. Las paradojas también han sido llamadas antinomias. La distinción entre la antinomia y la paradoja es que las primeras hacen afirmaciones verdaderas y falsas simultáneamente. Se darán algunos ejemplos para clarificar nuestras definiciones:

La paradoja del mentiroso: Esta antinomia es atribuida a Epiménides de Creta, quien, se dice, afirmó que «todos los cretenses son mentirosos», y al ser él mismo un cretense, no se sabía si mentía o decía la verdad. Si la proposición es verdadera, entonces Epiménides, por ser cretense, está mintiendo; pero si al contrario, miente al decir eso, está diciendo la verdad, por ser él mismo un mentiroso.³

³ LAERCIO, Diógenes, *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*, Emecé, Buenos Aires, 1985, p.77.

La paradoja del cornudo: Esta paradoja es atribuida a Eubúlides de Megara, dice lo siguiente: «Cada quien posee lo que no ha perdido. Tú no has perdido los cuernos. Luego, tú tienes cuernos». En esta paradoja hay una falacia clara en su primera proposición. No es necesario que alguien tenga lo que no ha perdido. Esta paradoja se adecúa a la segunda definición dada aquí de paradoja, tiene hipótesis creíbles y deducciones aparentemente válidas; pero como es evidente, es absurda.⁴

La paradoja del barbero: Esta paradoja la postula Brentand Russell en referencia a la teoría de conjuntos: Un rey decreta una nueva ley para su reino: «ningún hombre del reino podrá afeitarse a sí mismo, sólo el barbero puede afeitarlos»; da la casualidad que sólo hay un barbero para todo el reino. El problema se le presenta al barbero, siendo el único barbero del reino, y ya que se ha decretado que nadie puede afeitarse a sí mismo ¿quién lo afeitará él? Y peor aún ¿se le puede considerar un hombre del reino? Esta paradoja es muy similar a la siguiente. Paradoja de Russell o paradoja de clases: Se nos presentan dos tipos de catálogos; el primero es el que se contiene a sí mismo como uno de sus componentes, o sea, es el catálogo que contiene todos los catálogos. El segundo tipo de catálogo, o clase, es aquél que no se contiene a sí mismo, el catálogo, por ejemplo, de las plantas no contiene su nombre dentro de su listado interno. La pregunta que queda en cuestión es si el catálogo de los catálogos es parte del primer o del segundo tipo de catálogo — ¿es el barbero hombre del reino o es barbero?—. ⁵

La paradoja de Teseo: Teseo navega en su embarcación por mucho tiempo, de puerto en puerto, la nave se deteriora y requiere reparaciones. Al viajar por años enteros, la nave ha sido reparada en todas sus partes, es decir, no queda ni una pieza original del barco. La pregunta a responder en esta paradoja es ¿sigue siendo la embarcación de Teseo? Se dice que es la misma embarcación porque es en la que viajaron por años, porque tiene la misma estructura y porque son los mismos navegantes los que la abordan, y sigue siendo Teseo quien la comanda. Pero se dice que es una nave distinta al no conservar ninguna de sus partes originales. Esta paradoja es considerada como una antinomia porque se puede considerar que es y no es al mismo tiempo el mismo barco.⁶

⁴ Cfr. SORENSEN, Roy, *A Breif History of the paradox. Philosophy and the labyrinths of the mind*, Oxford, New York, 2003, p. 130-148.

⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 316-329.

⁶ Cfr., PLUTARCO, *Vidas paralelas Tomo 1*, Gredos, Madrid, 1985, p. 151-201.

Definida la paradoja y dados algunos ejemplos de ella —que se utilizarán dentro del texto— se introduce el contenido del trabajo, *La ilusión y el doble: tres paradojas en la filosofía de Clément Rosset (moral, naturalismo e identidad)*. Las paradojas que se abordarán desde el pensamiento de Clément Rosset pretenden demoler un sistema de valores que ha sido arrastrado desde el inicio de la filosofía, y no sólo en la filosofía, sino en la vida cotidiana. Esta pretensión de demoler y de revalorar conlleva a una polémica incuestionable. Paradójicamente, para su pensamiento, estas demoliciones, de llevarse a cabo, serían revolucionarias, o para no usar ese término, modificarían la vista panorámica del mundo, porque al mundo no.

El presente escrito inicia con un breve análisis de algunos puntos en la historia de la filosofía destacados por Rosset que operan como antecedentes para distinguir lo que él mismo considera como filosofía y lo que considera como pensamientos anti-filosóficos. En el apartado *Antecedentes: dos tipos de filosofía* se estudiarán las características y las distinciones más relevantes entre el pensamiento realista o «afirmador de la realidad» y el pensamiento idealista o «negador de la realidad». Cabe aclarar que estos análisis no contienen la intención crítica mentada arriba, y se ahondará en ello a lo largo de éste escrito. En el breve apartado *Filosofías negadoras de lo real* se destacan tres tópicos que se toman como base en el pensamiento de Rosset para consolidar lo que él mismo llamaba «instinto antitrágico» o su teoría sobre la ilusión: La moralización de la tragedia, el naturalismo filosófico y la filosofía trascendente o del principio de realidad insuficiente. En el apartado *Filosofías afirmadoras de lo real*, la contraparte del primero, se analizarán brevemente dos periodos de la historia de la filosofía —que no están categorizados con esos nombres en la historia de la filosofía canónica— que cumplen con los parámetros que Rosset considera como netamente filosóficos: «La depresión presocrática» y «la depresión precartesiana». Esto para explicar lo que Rosset considera como filosofía genuina.

Posteriormente se utilizan como base sus libros que abordan su realismo⁷ y sus estudios sobre la duplicación y la ilusión, también nombrados por él «La escuela de lo real»

⁷ Ha de aclararse que el término «realismo» es usado en muchas connotaciones, sea en Filosofía de la ciencia o en movimientos artísticos. Para evitar caer en equívocos, uso la categorización de Antonio Diéguez Lucena:

Entenderé que el realismo consiste en la afirmación de las siguientes tres tesis:

- 1) Realismo ontológico: Existe un mundo que, al menos en algunas de sus características, es ontológicamente independiente de cualquier acto de conocimiento o de cualquier conceptualización. Dicho de otro modo, no es

(*Lo real y su doble, Lo real. Tratado sobre la idiotez, El objeto singular, Principio de crueldad, Principios de sabiduría y locura, La fuerza mayor, Fantasmagorías, Lejos de mí, Escritos de México, El demonio de la tautología, Lo invisible y La elección de las palabras*). El apartado *Lo Real* tiene como función dilucidar las palabras clave que Rosset utiliza a lo largo de su obra, las que sostienen sus argumentaciones en torno a los atributos de lo real, así como clarificar las pretensiones de su filosofía. El apartado *El ser y la tautología* tiene como función responder a la pregunta: ¿cómo es posible que una proposición lógica responda a una cuestión ontológica? También se muestra la importancia de la tautología, una proposición lógica de suma relevancia en el pensamiento de Clément Rosset. El apartado *Atributos de lo real* muestra las características de lo real, características anti-conceptuales, como se verá dentro del texto. El último apartado de éste capítulo *Sobre la ilusión y la duplicación* tiene como objetivo mostrar que la ilusión tiene dos proposiciones simultáneas, que es precisamente en lo que consiste la duplicación; se pondrá en la mesa la estructura de la ilusión.

Posterior a la introducción al pensamiento de Clément Rosset, se explicita la intención del presente trabajo, su columna vertebral, a saber, la detección de las paradojas en la filosofía. Se abordan las paradojas principales que dan pie a la ilusión y al rechazo de lo real: Paradojas de la moral, paradojas del naturalismo y las paradojas de la identidad. En torno a las paradojas de la moral parece importante resaltar que más allá de pretender modificar algo, se pretenden mostrar las engañosas que han hecho tanto la filosofía como la religión para sutilizar el filo de la realidad. Es importante darle crédito al pensamiento de Rosset dentro de la historia de la filosofía porque las críticas que hace a pensadores como Rousseau, Platón, Heidegger, Voltaire, Marx, Hegel y demás, son puntuales, y más allá de las críticas a autores específicos, a las pretensiones de explicar la realidad saliendo de ella, y al salir de ella, evitarla y perderse en otros mundos, en mundos inexistentes.

por completo producto de un proceso de conocimiento. En particular, su mera existencia no depende de la existencia de sujetos cognoscentes.

- 2) Realismo epistemológico: Ese mundo independiente es cognoscible en muchos aspectos de forma adecuada, aunque perfectible y parcial; incluso en aquellos aspectos que no son observables. Tal conocimiento lo es de dicho mundo, y no —o no exclusivamente— de algo que el sujeto cognoscente ponga en él. Esto implica que podemos alcanzar ciertas verdades sobre el mundo.
- 3) Realismo semántico: Nuestras teorías sobre el mundo serían verdaderas o falsas en función de su correspondencia o falta de correspondencia con la realidad independiente.

En: DIÉGUEZ LUCENA, *La evolución del conocimiento*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011, 147-148. p.

Cabe mencionar que Rosset, dentro de esta categorización, se empata con el realismo ontológico.

La problemática que Clément Rosset plantea sobre la existencia de la identidad personal —el Yo pre-identitario— y la identidad social —el yo social—, retomando argumentos de Blaise Pascal y David Hume, es importante por motivo de ser una postura polémica y problemática que pone en tela de juicio la parcela más íntima de cada uno de nosotros, el *Yo*. ¿Qué implica negar la posibilidad de una identidad verdadera?, ¿Es que la máxima socrática y la inscripción del Delfos *gnóthi seautón* (conócete a ti mismo) es una farsa?, ¿es que es útil para nuestra vida retomar dicha máxima? La tesis de Rosset llega a ser escandalosa por el hecho de que, si se toma con seriedad, se nos estaría negando la posibilidad de un yo que no sea más que papel y opinión. Evidentemente, Rosset tiene un motivo para ello, y es que considera que el analizarse constantemente no lleva sino a entorpecer a los hombres que se dedican a ello. La carencia de estabilidad, la carencia de un carácter dado naturalmente, el sometimiento al azar, la condena a la temporalidad, la imposibilidad de mantener una convicción fija que se adecúe a la realidad, son problemas que Rosset considera como impedimentos para forjar una identidad personal.

Para finalizar, en el tercer capítulo se analizará otra paradoja, anunciada explícitamente por Rosset, pero esta vez no dentro del pensamiento ilusorio o de las filosofías morales o naturalistas —las cuales tienden a negar lo real— sino dentro de su propia noción de lo real. A partir de esta paradoja se abre el cuestionamiento ¿es la filosofía de Rosset paradójica por el hecho de denunciar paradojas y simultáneamente afirmar otra paradoja? Para cerrar el tercer capítulo, se reflexionará sobre la estructura de la ilusión y la estructura de las paradojas: ¿Es la ilusión la que determina la estructura de las paradojas o son las paradojas las que determinan la estructura de la ilusión?

El objetivo general de la presente investigación es mostrar que las paradojas, tanto en los discursos filosóficos como también ante ciertas situaciones de la vida cotidiana, implican una duplicación de lo real, es decir, un mecanismo de ilusión que lleva a desviar la atención, o a distraer a los humanos ante lo real. Otro objetivo de esta investigación, no menos importante es la difusión del pensamiento de Clément Rosset, ya que no es un filósofo muy leído en México, y su filosofía, sin duda alguna, es una manifestación lúcida de las ilusiones que el hombre se genera para engañarse sobre el mundo, que conllevan a vivir una vida divergente a la realidad, e incluso negadora de ella; con esto quiero decir que es una pauta para hacer reflexión sobre cómo se vive en torno a ilusiones.

La importancia de esta investigación se hace notar porque la revisión de las paradojas, a pesar de ser un método utilizado por Rosset en toda su obra, no ha sido abordada como punto central. Las investigaciones hechas por Rafael del Hierro lo abordan desde la crítica del doble, desde el realismo, desde la tragedia, pero nunca desde la estructura paradójica evidenciada en cada uno de los textos de Rosset.

Si bien el trabajo de del Hierro es muy completo, la presente tiene un punto de partida que está presente en la filosofía de Rosset. La revisión de las paradojas para detectar las ilusiones que se han dado en la historia de la filosofía y en la cotidianidad da pauta para reflexionar sobre la honestidad de nuestros discursos y nuestro actuar en el mundo; se ha de aclarar que la filosofía de Rosset no propone nada, incluso considera que somos incurables, que la ilusión siempre renacerá en algunos, no está de más ver la ilusión y luchar por no tenerla; el desencanto y la desilusión son una cura efectiva ante la miseria y el optimismo.

¿Se puede esperar algo de una filosofía de ésta índole?, ¿qué implicaciones tiene negar estas parcelas de la vida humana en las cuales se tiene una fe casi incuestionable?, ¿es la moral una ilusión que nos hace infelices y nos condena a una insatisfacción más extenuada de la que nos es inherente o natural?, ¿somos meramente papel y acreditación social?, ¿es que el goce solamente puede darse a través de la negación de la felicidad y de la desdicha, de un derrumbamiento de los valores y de la identidad?

Aceptar la realidad en cuanto tal, como ésta se presente, puede generar una interpretación difusa al planteamiento que resulta de las tres paradojas enunciadas en el trabajo. Es justo preguntar si la postura de Clément Rosset implica una ética de la resignación, un quietismo absoluto ante lo que acaece. El trabajo pretende entonces clarificar por qué no es un quietismo y porque no se tiende a la resignación ateniéndose a sus términos.

Se eligió este tema porque se pretende dar cuenta de las implicaciones que tiene la paradoja en la filosofía; a saber, es útil para develar los engaños y las contradicciones que se muestran en ella, pero también para justificar una nueva valoración, que por su parte es también paradójica. La inversión de los valores en sus términos muestra que su planteamiento no es descabellado, y que la desilusión, es decir, la aceptación de la realidad conlleva al goce, sin más.

Si las paradojas dan cuenta de las contradicciones que se dan en una misma proposición, o incluso, como lo enuncia Rosset, entre la teoría y la praxis, entonces sirven para reflexionar sobre una posible salida de la contradicción, en otras palabras, las paradojas sirven para valorar de una manera distinta los problemas expuestos en alguna proposición y para plantearlos de una manera distinta; en su defecto, para dejarlos a un lado por no haber ningún problema.

ANTECEDENTES:
DOS TIPOS DE FILOSOFÍAS

DOS TIPOS DE FILOSOFÍA

Toda filosofía es la teorización de la realidad. Teorizar implica observar o poner la mirada en las cosas. La filosofía ha tenido como características esenciales el ser interpretativa y el ser creativa; ha sido interpretativa porque ha dado informes sobre los asuntos que acaecieron en el mundo, sobre los que ha fijado la mirada; ha sido creativa porque las explicaciones que da sobre lo real no son precisamente idénticas a lo real, sino que tienen agregados y modificaciones inevitables. Estas creaciones se dan precisamente porque el sujeto que filosofa interpreta el mundo desde su circunstancia, desde sus valores, y éstos lo orillan a dar explicaciones sobre la generalidad de los hechos.

La filosofía ha estudiado la generalidad del mundo, no sus particularidades, así se ha distinguido de la ciencia y de las artes. Los objetos que estudia la filosofía no necesariamente deben estar presentes en la actualidad. En este sentido es que opera la filosofía: pretende abarcar todo espacio y tiempo, de ahí que su carácter sea universal y su tipo de verdad diferente al de la ciencia y al de las artes. Las ciencias, que si bien también tienden a la universalidad en sus conocimientos, se centran en objetos particulares, es decir, tienen un objeto de estudio definido y concreto; las artes plasman un objeto o expresan un sentimiento singular. La filosofía no, ella pretende conocer todo y dar fundamento a todo.

Pero las teorías filosóficas se topan con un problema, a saber, que no pueden dar cuenta de la realidad en su totalidad, porque hay cosas que escapan a nuestra percepción. “La realidad se compone, por una parte, de este mundo, del que podemos tener, si llega el caso, una percepción parcial; por otra parte, del conjunto de los mundos, de los que no podemos tener casi ninguna percepción.”⁸ Es en este sentido en que la postura de Rosset hacia la filosofía canónica se hace distante; de ahí nace su distinción entre filosofía auténtica y filosofía que no es tal.

A lo largo de toda la obra rossetiana se hace énfasis implícitamente en desmitificar, en desencantar, en desilusionar, tanto al hombre común como al filósofo. Desilusionar, desencantar no quiere decir deprimir, mucho menos hundir en el fango para que se huelga la pestilencia que representa existir, no se trata de exaltar y hacer apología del suicidio y la miseria, ni de generar ataques de ansiedad; se trata de un desencanto y una desilusión que

⁸ ROSSET, *PC*, p.14.

pretenden negar lo que niega a la realidad, es decir, aceptar lo real como es; el desencanto y la desilusión juegan el papel de una invitación a aceptar la realidad, a vivir conforme a ella sin desviarla, sin pretender esquivarla, lo cual a fin de cuentas es imposible. Que sea imposible evitar la realidad, no quiere decir que no se pueda vivir conforme a ilusiones. Según Rosset, desde Platón o desde el Sócrates que él nos muestra a través de sus *Diálogos*, la tradición filosófica se ha entretenido y consolado a partir de su imaginación, a partir de discursos que pretenden justificar la existencia desde mundos distintos a ella misma, desde un orden pre-establecido que aparentemente se ha perdido y habría que recuperar por ser este mundo una degradación de aquél orden.

A lo largo de su obra Rosset ha enunciado de muy diversas formas los modos de operación de la filosofía, aunque de una manera poco ortodoxa. Pero esos diversos modos se pueden reducir simplemente a dos; ésta reducción sólo se da si se enfatiza simplemente en la afirmación o negación de lo real.

Las filosofías que niegan lo real tienen las siguientes características principales:

- Son de corte metafísico.
- Aceptan la idea de Naturaleza, Ser, Dios —u otros conceptos— como fundamento para argumentar todo su discurso.
- Postulan la trascendencia de lo real con respecto a lo sensorial.
- Justifican todo lo que ocurre a partir de una moralidad.
- Admiten que hay un sentido ausente, una presencia de la ausencia que justifica la idea de finalidad de la vida humana.
- Creen en el mundo o en el cosmos; es decir que hay un orden establecido y natural de las cosas —ideas de causalidad y necesidad—.

Las filosofías que afirman lo real tienen como características principales:

- Son materialistas o niegan la existencia de principios metafísicos anteriores a la materia.
- Postulan el Azar como lo real.
- Apelan por la insignificancia de lo real.
- Niegan la distinción entre naturaleza y artificio.

- Niegan que la moralidad sea inherente a lo real.
- Son de corte irracionalista.
- Se muestran como negadoras de la libertad, la felicidad y el mérito.
- Se centran en el desencanto y la desilusión.

FILOSOFÍAS NEGADORAS DE LO REAL

Las filosofías que pretenden negar la realidad desviando la atención hacia otro lugar son llamadas anti-trágicas en *La filosofía trágica*⁹, naturalistas en *La anti-naturaleza*¹⁰, filosofías de curanderos en *Principio de crueldad*¹¹, las filosofías del doble en *Lo real y su doble*¹², filosofías cuajadas en *Lógica de lo peor*¹³. Este tipo de filosofía es, para Rosset, el que no puede afrontar lo real; por ende, las rechaza y se encarga de enfatizar en el porqué de ello. Las filosofías que siguen y tienen de base teórica a Sócrates, Platón, Aristóteles, Rousseau son los puntos de partida para los análisis filosóficos de Rosset — aunque la lista podría ampliarse mucho en caso de revisar la historia de la filosofía, e incluso si se revisan autores contemporáneos —, esto para mostrar cómo es que no se acepta la realidad.

Las reflexiones en torno a lo real en la filosofía de Rosset comienzan hablando sobre la tragedia, es el punto de partida para el ejercicio filosófico. Es desde el análisis de las consideraciones sobre la tragedia que se inicia la distinción entre las filosofías que aceptan o no lo real. El problema fundamental de las primeras obras de Rosset, y que se refleja en toda su obra, aunque con una resonancia menor, al menos en los términos que utiliza, se da en el origen de la moral que tiende a negar lo trágico como la expresión más íntima del sentimiento humano ante lo real.

⁹ Cfr., *FT*, p. 10. Se refiere a las filosofías que parten de la moral para justificar la realidad.

¹⁰ Cfr., *AN*, p. 227. Se refiere a las filosofías que parten de una idea de Naturaleza como fundamento para sus argumentaciones.

¹¹ Cfr., *PC*, p. 31. Se refiere a las filosofías que intentan negar a toda costa la realidad para consolar a la gente.

¹² Cfr., *RD*, p. 52. Se refiere a las filosofías trascendentes.

¹³ Cfr., *LP*, p.73. Se refiere a las filosofías de corte sistemático.

MORALIZACIÓN DE LA TRAGEDIA

La tragedia, en la época de Sócrates, era una representación de un sentimiento religioso, donde había una clara manifestación de amoralidad en el acontecer humano, en la vida de los habitantes de Grecia. Con amoralidad no se quiere decir que no se considerara la existencia de actos buenos o malos, los griegos tenían muy claro lo que eran estos, pero evidentemente no tenían la misma connotación que se les da hoy. Según Rosset, la tradición de lo bueno y lo malo que niega lo trágico surge a partir de Sócrates; la tragedia contenía la expresión de un sentimiento compartido sobre la existencia, como también un sentido de inclusión social de la que Sócrates nunca fue partícipe. La providencia, el destino que les era inevitable, lo trágico que le ocurría al héroe, traía consigo un bienestar a la sociedad en general. Lo bueno entonces viene sólo después de lo trágico, del cual no se puede escapar, no se puede transgredir, y todo intento por hacerlo sería completamente vano.

Sócrates es el primero en romper la regla de su contexto, representa el primer quebrantamiento, la primera trasfiguración de los valores en contra de lo trágico en Grecia. Se inserta la duda, se quiere escapar a la injusticia de la realidad, a su crueldad inminente, a partir de la búsqueda de un fundamento que justifique la existencia a partir de la justicia, de la racionalidad, de la idea de lo bueno. Rosset, siguiendo en algunos puntos a Nietzsche, considera que Sócrates es el victimario del asesinato de la tragedia, y que su duda ante ella no es más que una mentira que tiene como base una moralidad que no revela su trasfondo. ¿De dónde viene la duda de Sócrates ante la tragedia? De su repudio ante ella, de la urgencia por un mundo diferente al que se vivía, de la exasperación ante la irracionalidad que a prisa quería ser transformada en racionalidad.

Se hace evidente la influencia nietzscheana en Rosset dadas las críticas hechas a Sócrates en torno al asesinato o la muerte de la tragedia. Nietzsche culpa de la muerte de la tragedia a Sócrates, y a su influencia en Eurípides, quien dejando de lado la importancia de la música y la irracionalidad de los acontecimientos, le da prioridad a la dialéctica y a un optimismo que estaban en completa oposición con el espíritu griego y el sentimiento trágico genuino. Leámoslo en las siguientes palabras de Nietzsche: “La tragedia pereció a causa de una dialéctica y una ética optimistas; esto equivale a decir: el drama musical

pereció a causa de una falta de música. El socratismo infiltrado en la tragedia impidió que la música se fundiera con el diálogo o monólogo.”¹⁴

Rosset sigue a Nietzsche, no sólo en la muerte del drama musical a partir de la instauración de la dialéctica y la ética optimistas que borran el sentimiento trágico genuino, sino que, también en el desprecio del instinto que implicaban esas instauraciones y esas dudas. Se trata de una inversión en la jerarquía del valor: donde antes reinaba lo irracional, la música y los sentimientos como medios creadores y manifestaciones de la esencia humana, se impone la razón como creadora; Nietzsche lo manifiesta de la siguiente forma:

El socratismo desprecia el instinto y, con ello, el arte. Niega la sabiduría cabalmente allí donde está el reino más propio de ésta. En un único caso reconoció el mismo Sócrates el poder de la sabiduría instintiva, y ello precisamente de una manera muy característica. En ocasiones especiales su entendimiento dudaba, Sócrates encontraba un firme sostén gracias a una voz demoníaca que milagrosamente se dejaba oír. Cuando esta voz viene, siempre *disuade*. En este hombre del todo anormal la sabiduría instintiva eleva su voz para enfrentarse acá y allá a lo consciente, *poniendo obstáculos*. También aquí se hace manifiesto que Sócrates pertenece en realidad a un mundo al revés y puesto cabeza abajo. En todas las naturalezas productivas lo inconsciente produce cabalmente un efecto creador y afirmativo, mientras que la consciencia se comporta de un modo crítico y disuasivo. En él, el instinto se convierte en un crítico, la consciencia, en un creador.¹⁵

Se pone entonces en entredicho la identidad de Sócrates con lo griego. No cabe duda de que fue un desmitificador de su era, lo que inquieta primero a Nietzsche y luego a Rosset es el hecho de que haya sido más bien el primer mitificador. Y es que nada iba más en contra del espíritu griego de la época que la moralización y la racionalización del mundo.

En Sócrates no sólo son un signo de decadencia el desenfreno y la anarquía de los instintos, que él mismo reconoció, sino también la supergestación de lo lógico y esa maldad de raquítrico que le caracteriza. [...] Todo en él era exagerado, bufo y caricaturesco, al mismo tiempo que oculto, lleno de segundas intenciones, subterráneo. Trato de aclarar de qué idiosincrasia procede la ecuación socrática razón = virtud = felicidad: la más extravagante de las ecuaciones, que tiene además particularmente en su contra todos los instintos griegos.¹⁶

Si bien Rosset no da importancia alguna al ámbito político en el que se desenvolvía la tragedia, Nietzsche no se cansa de decir que Sócrates era parte de la chusma y que se

¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, Alianza, Madrid, 2004, p. 242.

¹⁵ *Ibid.*, p. 235.

¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich, *El ocaso de los ídolos*, Edimat, Madrid, 1999, 49-50 pp.

vengaba de la aristocracia. Ambos coinciden en que Sócrates era un negador de la vida o de lo real, por el efecto moralizante que tiene su dialéctica.

La idea de bien que propone el Sócrates de Platón es completamente contrastante a la que proponía la tragedia. En ella el héroe estaba condenado a ser grande, pero la transfiguración de su espíritu de hombre común a héroe sólo podía serlo a través de lo trágico, de un desgarramiento interior tan intenso y profundo, a causa de lo horrible e impactante de su realidad que se consideraba como irreparable; pero ese desgarramiento personal se convertía en un bienestar tanto propio como colectivo, para todos los ciudadanos: “*Su valor condena al héroe trágico, y lo trágico condena al héroe a el valor: tal es el sentido profundo de la tragedia y su contenido religioso.*”¹⁷ Los valores de la tragedia, anteriores a Sócrates, se revelan entonces a partir de la manifestación religiosa de lo trágico.

La moral de Sócrates debe ser verdadera en términos lógicos, no puede implicar la contradicción que la tragedia traía consigo puesto que no le parece justo que el hombre, el héroe en este caso, tenga que padecer tantos males para acceder a lo bueno; no sería justo pues que el hombre estuviera condenado a la soledad y al desprecio de la sociedad por el hecho de que el destino lo ha condenado. Cabe destacar que Rosset ataca al escepticismo socrático por el hecho de ser el demolidor de un sistema de valores ya concretado, y no más bien por no saber nada, es decir, no es que Sócrates no apuntara hacia algo, no es que no supiera nada, sino que él sabía lo que quería, y era derribar ese sistema de valores por serle aversivo.

Es evidente que Sócrates triunfó sobre la tragedia, pero gracias a su demolición otros filósofos la interpretaron de una manera equívoca y difundieron sus interpretaciones que blasfeman ante el sentimiento religioso griego genuino. Tales son los casos de Aristóteles, y mucho más tarde de Jean Jaques Rousseau. Aristóteles dice en su *Poética* que el sentimiento trágico se fundamenta en un sentimiento de piedad, Rousseau sostiene el argumento pero agravado. En las páginas de *La filosofía trágica* se puede leer la ira de Rosset ante esta interpretación puesto que, para él, la tragedia no tiene absolutamente nada que ver con la piedad —al menos no con la piedad que Aristóteles plantea, que es completamente ajena a la piedad griega—, ni con la moralidad que, según se verá, se le está

¹⁷ ROSSET, *FT*, p. 108.

imputando a las representaciones teatrales trágicas. Pero antes, desde las obras de Platón se puede ver, al menos, el sentido problemático que se le da a la piedad y a la impiedad. Ha de recordarse que en *La apología de Sócrates* se ha condenado a este mismo a beber la cicuta por impío y por corruptor de jóvenes. Se decía que era impío porque no creía en los dioses, o al menos en eso consistía la acusación. En otra obra de Platón, el *Eutifrón*, el homónimo de la obra acusa a su padre de impío por el asesinato accidental de uno de sus trabajadores. Jean Grondin, en su obra *La filosofía de la religión*, nos muestra los problemas que el Sócrates de Platón plantea en torno a esta cuestión:

Eutifrón sostiene en un determinado momento que lo piadoso es lo agradable a los dioses. Surge entonces el problema, apuntado por Sócrates: ¿lo piadoso es amado por los dioses porque es piadoso o bien es piadoso porque es amado por los dioses? Hay un círculo que parece asociar la piedad a una fórmula de cálculo: ¿hay que ser piadoso porque uno piensa que esto agrada a los dioses?¹⁸

No hay que olvidar que Platón moraliza junto con Sócrates la religión griega, en este sentido, la traicionan. Se echa fuera a los poetas de *La República* que Platón postula como ideal por el hecho de hablar impiamente de los dioses, es decir, por atribuirles acciones pasionales y meramente humanas. Evidentemente Homero, Hesíodo, Esquilo y Sófocles, los portavoces de la religión griega de esa época, no compartían esta visión de la impiedad, mucho menos la representación de los dioses que Platón planteaba.

Posterior a la degradación de la tragedia a partir de la moralización platónica del mundo, el planteamiento de Aristóteles sobre la tragedia viene a dar un giro decisivo a su interpretación posterior; es digno de mención el hecho de ser la primera interpretación estética, es decir, de cómo percibimos o sentimos la tragedia, ya no es meramente, como en Platón, una interpretación moral, aunque no por eso pierde dicho tinte. Al ser un espectáculo representativo, es decir, que trata de imitar la realidad pero que ni siquiera lo logra del todo, no nos toca, no nos involucra sino de una manera vaga y superflua.

La tragedia es para Aristóteles, como todo arte, una imitación de la naturaleza que no nos incumbe si no es de forma liviana pero asombrosa por ser solamente una ficción verosímil de los hechos o acontecimientos. El espectador siente la tragedia por dos motivos, por el hecho de sentir temor por lo que pueda ocurrirle al personaje y piedad por él. Es

¹⁸ GRONDIN, Jean, *La filosofía de la religión*, Herder, Barcelona, 2010, p. 74.

pues, la capacidad de empatizar con el otro lo que permite que la tragedia influya en los hombres. Al mostrarse en un plano ideal, el espectador está a salvo de todo lo que pudiera ocurrirle.

El elemento de temor y el de compasión pueden nacer de la puesta en escena, pero también es posible que nazcan del propio entramado de los hechos, lo cual es preferible y propio de un poeta mejor. Es preciso, por tanto, que se componga el argumento de forma tal que, aun sin verlo representado, el que escucha el desarrollo de los hechos se estremezca y sienta compasión a raíz de los acontecimientos, cosas que precisamente puede experimentar quien escuche el argumento de Edipo. En cambio, el procurar estos sentimientos a través de la puesta en escena es menos propio del arte y requiere gastos para el montaje. Y aquellos que mediante la puesta en escena procuran, no lo temible, sino sólo lo prodigioso, nada tienen que ver con la tragedia, ya que no hay que buscar en la tragedia todo tipo de placer, sino el que le es propio. Y puesto que el poeta debe proporcionar por medio de la imitación el placer derivado de la compasión y el temor, es evidente que ello no ha de estribar en los hechos.¹⁹

Se siente piedad por el otro porque no hay que salvarse a sí mismo, porque la vida no depende de ello. El fundamento real de la tragedia, según Rosset, es precisamente inverso, uno no se puede conmover por el egoísmo que invoca Aristóteles, sino que se conmueve por el hecho de que la tragedia evoca el carácter universal del sentimiento de la existencia del hombre, no como idea, no como posibilidad, sino como un sentimiento vivo de la crueldad a la que se está sometido al vivir, el dolor implacable que justifica la verdadera dignidad y grandeza del hombre, lo que posibilita su goce. Entonces, no se reduce a la contemplación, a lo mediato, sino a la evocación de lo inmediato, a lo más íntimo de la existencia de los hombres.

Con Jean Jacques Rousseau se ve aún más agravada la moralización de la tragedia, o más bien, un desprecio explícito hacia ella en su *Carta a D'Alembert*. Todo espectáculo que implique una ruptura con los valores que Rousseau plantea como buenos es una aberración. Mostrar la tragedia al público francés, aparte de ser una descontextualización, es una falta a la moral y una invitación a la brutalidad y la crueldad de los ciudadanos. La tragedia, y todo espectáculo que no sea útil, que no tenga una finalidad y una justificación adecuada a la moral, será por tanto aberrante e inútil, una pérdida de tiempo: “En una primera ojeada sobre esas instituciones veo ante todo que un espectáculo es una diversión, y si bien es verdad que el hombre la necesita, convendrá conmigo al menos en que ésta sólo

¹⁹ ARISTÓTELES, *Poética – Magna Moralia*, Gredos, Madrid, 2011, p. 58.

es permisible si es necesaria: una distracción inútil es un mal para un ser cuya vida es tan corta y su tiempo tan precioso.”²⁰

También considera que todo espectáculo —y todo conocimiento científico en su *Discurso sobre las ciencias y sobre las artes*— debe tener una finalidad concreta que se acople a la bondad y a la voluntad general de los hombres. Esa finalidad es en términos generales el bienestar común que sólo es posible a partir de la razón. Esto quiere decir que la tragedia, por tener como reinantes lo irracional y lo pasional en sus entrañas, nunca servirá para regular las pasiones de los hombres.

La emoción, turbación y enternecimiento que sentimos y que se prolonga después de la obra ¿indican acaso una disposición inmediata a vencer y regular nuestras pasiones? Las vivas y emocionantes impresiones a las que nos acostumbramos y que se repiten tan a menudo ¿son las apropiadas para moderar nuestros sentimientos si fuera preciso? ¿Por qué la imagen del sufrimiento que las pasiones traen consigo habría de borrar la del delirio del placer y la alegría que igualmente producen y que los autores se cuidan de embellecer aún más para hacer más agradables sus obras? ¿Se ignora por casualidad que siendo todas las pasiones hermanas, basta una sola para provocar otras mil, y que combatir una con otra es sólo un modo de sensibilizar el corazón a todas? El único instrumento para purgarlas es la razón, y ya he dicho que ésta no surte ningún efecto en el teatro.²¹

La pregunta pertinente para Rousseau es ¿quién afirma que la tragedia tiene como finalidad el regular las pasiones de los hombres si su plano es completamente distinto al que él está planteando? La tragedia nunca pretendió ser racional, ni regular las pasiones de los hombres a través de la razón ni de la pasión, sino sólo expresar el sentimiento íntimo de los hombres ante su existencia.

La tragedia es para Rosset la manifestación de lo más íntimo de la captación de la realidad humana, en cambio, para Rousseau se considera a la tragedia como un desprecio de sí mismo por el hecho de ser una diversión inútil, una suerte de vulgaridad, una exteriorización o un reflejo borroso que nada o muy poco tiene que ver con la realidad: “Es, por tanto el descontento de sí mismo, la fuerza del ocio, el olvido de los gustos sencillos y naturales lo que hace tan necesaria una diversión exterior, no me gusta nada que

²⁰ ROUSSEAU, Jean Jaques, *Carta a D’Alembert*, Versión digital disponible en: <https://es.scribd.com/doc/101791312/Rousseau-Carta-a-D-alemb-Sobre-Los-Espectaculos>, Consultado el 20 de mayo de 2017, pp. 11-12.

²¹ *Ibid*, p. 15.

el corazón sienta necesidad de vivir apegado en todo momento al escenario, como si no se encontrara a gusto dentro del cuerpo.”²²

Recuérdense las nociones de piedad que Platón y Aristóteles habían modificado del plano de la tragedia griega, también hay que recordar sobre la descontextualización de la que habla Rousseau en la presentación de espectáculos trágicos en la Francia de su época. El que hace una descontextualización brutal, una interpretación muy alejada del sentimiento trágico y de la piedad griega en cuanto tal es Rousseau, al tratar de valorizar la tragedia desde sus propios parámetros morales, una moral peor de egoísta que la que evoca Aristóteles.

Oigo decir que la tragedia lleva a la piedad por medio del terror. Puede, pero ¿qué piedad es esa? Una emoción pasajera y vana que no dura más que la ilusión que produce, un resto de sentimiento natural asfixiado al punto por las pasiones, una piedad estéril alimentada con algunas lágrimas y que jamás ha producido el menor acto de humanidad. [...] Si, como dice Diógenes Laercio, el corazón se conmueve más fácilmente ante los males fingidos que ante los verdaderos, si las imitaciones teatrales nos arrancan a veces más llantos que los que provocaría la propia presencia de los objetos imitados, no es tanto, según piensa el abate Du Bos, por la debilidad de las emociones, que no llegan a doler, como por su pureza y su carencia de inquietud hacia nosotros mismos. Llorando ante esas ficciones, satisfacemos todos los derechos de la humanidad sin tener que poner nada más del nuestro, mientras que los desgraciados de verdad exigirían cuidados, alivios, consuelos y desvelos que podrían ligarnos a sus penas, o que al menos costarían algo a nuestra indolencia, y sin que estemos muy a gusto. Diríamos que se nos encoge el corazón por miedo a conmovirse a nuestra costa.²³

Es clara la distinción entre el pensamiento de Rousseau y el pensamiento trágico; el primero pretende que la tragedia sólo es una vulgarización de la realidad, una representación que implica un alejamiento de lo real, un divertimento meramente inútil y una emoción que por ser solamente contemplativa no afecta en nada la vida cotidiana si no es para mal; para el segundo la tragedia es la manifestación clara del sentimiento de la existencia, una manifestación inmediata que conmueve por el sufrimiento y la dignidad que portan los héroes trágicos, por la aceptación de su destino ineludible, por la derrota cruel de lo real ante cualquier consuelo que pudiera plantearse. Puede verse que el pensamiento trágico no admite esta moralización que hacen Platón, Aristóteles y Rousseau; rechaza esas

²² *Ibid.* p. 12.

²³ *Ibid.*, p. 17-18.

valoraciones porque pretenden desviar la crueldad de la tragedia y, ya sea revistiéndola o rechazándola, afirmar sus ideas de bien, finalidad y utilidad.

La tragedia representa el punto de partida de la filosofía de Rosset; él no apela solamente por la defensa de las representaciones teatrales, no es un problema exclusivamente estético, como pretendía Aristóteles, ni de materia de espectáculos como quería Rousseau, lo que se pretende es forjar una filosofía a partir de la tragedia. La distinción de interpretaciones de la tragedia griega nos lleva, en primera instancia, a un problema de confrontación: o se apela por una moralidad determinada por la naturaleza, en el caso de Rousseau, Aristóteles y Platón o se apela por una amoralidad de lo real, que es la postura que defenderá Rosset para forjar su filosofía; pero ésta no es la única distinción, pues el problema va más allá de lo humano, conlleva a plantearse la idea de naturaleza y la idea de artificio que se ha puesto en pugna desde la antigüedad hasta hoy día. Se hará una pequeña revisión de la idea de naturaleza y de algunos conceptos que se desprenden de esa idea en la filosofía de los pensadores denominados naturalistas.

NATURALISMO FILOSÓFICO

Los casos más relevantes del naturalismo filosófico que Rosset denuncia como negadores de lo real son Aristóteles y Rousseau. Sus filosofías son denominadas naturalistas por el hecho de que basan o cimientan sus teorías en la idea de Naturaleza. Son varios los problemas que enuncia Rosset a partir de esa idea, de ellos, el principal es la distinción con la noción de artificio. La naturaleza es lo que se contrapone al artificio, lo que existe previamente a él. El artificio es la naturaleza modificada por el hombre, es decir, es una creación, una parcela ajena a lo que la naturaleza misma ofrece. Aristóteles lo describe así abriendo su libro dos de la *Física*:

Algunas cosas son por naturaleza, otras por otras causas. Por naturaleza, los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples como la tierra, el fuego, el aire y el agua -pues decimos que éstas y otras cosas semejantes son por naturaleza. Todas estas cosas parecen diferenciarse de las que no están constituidas por naturaleza, porque cada una de ellas tiene en sí misma un principio de movimiento y de reposo, sea con respecto al lugar o al aumento o a la disminución o a la alteración. Por el contrario, una cama, una prenda de vestir o cualquier otra cosa de género semejante, en cuanto que las significamos en cada caso por su nombre y en tanto que son productos del arte, no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural al cambio; pero en cuanto que, accidentalmente, están hechas de piedra o de tierra o de una mezcla de ellas, y sólo bajo este respecto, la tienen. Porque la naturaleza es un principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente.²⁴

El caso de Aristóteles se pone en cuestión por el hecho de que la existencia de la naturaleza, en su pensamiento, ni siquiera se ve en conflicto dada su evidencia concreta. Lo natural tiene dos características principales: una es ser movimiento, pero no cualquier movimiento, sino sólo el que se da de manera espontánea, es decir, de por sí, por sí mismo. Todo movimiento causado por otro cuerpo es artificial, es accidental, no implica el ser de la cosa, no implica un movimiento natural. Recordemos que Aristóteles enunciaba cuatro tipos de movimiento: 1) el cualitativo, el cambio de las cualidades de un objeto, por ejemplo, su color, su peso, etc.; 2) el cuantitativo, el cambio que representa la adición o sustracción de elementos a un cuerpo u objeto; 3) el cambio de locación es aquél que expresa el movimiento de objeto de un punto a otro, su cambio de lugar y de posición; 4) el cambio sustancial es aquél que manifiesta la creación o destrucción de una cosa, el que hace que una cosa deje de ser lo que era al cambiar, un ejemplo concreto es que algo vivo deje de estar vivo al morir. Todos estos cambios remiten sin duda a las ideas de causa y de

²⁴ ARISTÓTELES, *Física*, Gredos, Madrid, 1995, p. 128.

efecto. La *Física* es precisamente un estudio de las causas. La Naturaleza es vista por el mismo Aristóteles como una causa, una causa primera que, como hemos visto, precede a las producciones causales al ser ella misma su propia generadora. Y más allá de ser causa, también son finalidad, es decir, «sirven para», responden no sólo a un porqué sino también a un para qué. Es fundamental atender a la noción de arte de Aristóteles, que considera que las cosas hechas por el hombre —silla, mueble—, es decir, lo artificial, tenga una finalidad en su existir, es decir, que sirva para algo.

Pues las cosas están hechas de la manera en que su naturaleza dispuso que fuesen hechas, y su naturaleza dispuso que fuesen hechas de la manera en que están hechas, si nada lo impide. Pero están hechas para algo. Luego han sido hechas por la naturaleza para ser tales como son. Por ejemplo, si una casa hubiese sido generada por la naturaleza, habría sido generada tal como lo está ahora por el arte. Y si las cosas por naturaleza fuesen generadas no sólo por la naturaleza sino también por el arte, serían generadas tales como lo están ahora por la naturaleza. Así, cada una espera la otra. En general, en algunos casos el arte completa lo que la naturaleza no puede llevar a término, en otros imita a la naturaleza. Por lo tanto, si las cosas producidas por el arte están hechas con vistas a un fin, es evidente que también lo están las producidas por la naturaleza; pues lo anterior se encuentra referido a lo que es posterior tanto en las cosas artificiales como en las cosas naturales.²⁵

Uno de los conflictos que superaba esta obra de Aristóteles y lo lleva a escribir otra de sus obras, la *Metafísica*, es la imposibilidad de llegar a la primera causa de todas las demás causas. Para no caer en el escepticismo radical ni en el error de decir que algo surge de nada, o de lo que no es, que implican sus nociones de movimiento, Aristóteles introduce a su sistema filosófico las ideas de acto y potencia: el acto es lo que está presente, la potencia son todas las posibilidades de ser que existen en un objeto presente. La oruga es en potencia una mariposa, pero no un mueble, o un libro; la oruga es la oruga en acto.

Se puede ver entonces que en el mundo físico aristotélico hay una naturaleza ya dada y determinada que requiere de una sustancia, que es lo que se llama motor inmóvil, o primera causa, que esté quieta, completamente determinada y definida, y simultáneamente creando, moviendo constantemente el mundo. Este motor inmóvil, al ser siempre acto, es lo que justifica la idea de finalidad en la filosofía aristotélica.

El problema encontrado por Rosset en este planteamiento es la distinción entre lo natural y lo artificial dada por los tipos de movimiento y sobre todo por la noción de

²⁵ ARISTÓTELES, *Física*, Gredos, Madrid, 1995, p. 72.

finalidad expuestas; para Aristóteles lo artificial es lo que no se produce por sí mismo, sino que necesita de un sujeto que lo mueva para poder ser; en este sentido los cuatro tipos de movimiento son artificiales, incluyendo el sustancial. La idea de Naturaleza que al principio del libro II de la *Física* es evocada se confunde con la idea de artificio, o más en concreto, de arte —que refiere a lo producido por el hombre, o a lo accidental—.

El objeto artificial posee, pues, este paradójico privilegio de decir más cosas sobre la naturaleza que cualquier objeto natural, y la experiencia del artificio informa así toda interpretación finalista de la naturaleza, pues ella es la primera (y en definitivo la única) experiencia de una finalidad. Consecuencia inesperada de esta inversión de la polaridad entre lo natural y lo artificial: no existe en Aristóteles, en contra de lo que se puede esperar del comienzo del libro II de *La Física* una imagen propia de la naturaleza ni «evidencia» naturalista en el cual fundar una filosofía de la naturaleza, sino solamente modelos de orden artificialista y antropomórficos.²⁶

Rosset argumenta que el artificio revela más sobre la naturaleza que ella misma por el hecho de que es más inmediata la comprensión que tenemos de la finalidad en él. Al no ser vista la naturaleza como un problema, sino simplemente dando por hecho su existencia, ésta sólo queda explicada y justificada por el artificio. La cama está hecha para recostarse sobre ella, la piedra está hecha para... bien, es muy difícil decirlo, si no imposible; el hombre está hecho para... es un fin en sí mismo, pero ¿cuál es su finalidad?, ¿de dónde sale esa idea de que el hombre, y que la naturaleza misma tiene una finalidad en sí misma? Aristóteles respondería que es el ser feliz, pero ¿no es ya una moralización, una antropomorfización de la naturaleza el hecho de decir que la naturaleza se adecúa a sentimientos humanos de corte moral, de lo que le es bueno o malo, deseable o repulsivo? Es preciso decir que las creaciones que el hombre realiza, ahí sí, sin duda, con una finalidad concreta y determinada son la referencia precisa para decir que la naturaleza tiene una finalidad en Aristóteles.

Puede verse que Aristóteles quedaría convertido en un artificialista por hacer cuasi-intercambiables las nociones de artificio y de naturalismo. Pero si se dijo que Rosset defiende el artificialismo y al mismo tiempo decimos que Aristóteles es un artificialista

²⁶ ROSSET, *LA*, p. 274.

estaríamos cayendo en un error al decir que el primero acepta la filosofía del segundo. No se aceptan los artificialismos antropomórficos.

El artificialismo antropomórfico es aquel que todavía apela a la idea de naturaleza como base para sustentarse, aunque, sabiéndolo o no, es artificialista. Como su nombre lo dice, se basa en lo que hace el hombre para fundamentarse. Lo producido, lo que el hombre hace, es la pauta para definir la naturaleza. Rosset denuncia esto, si no para criticarlo, tal vez, al menos para ver si repercute, siglos adelante, en alguien:

Probablemente, la fuerza del prejuicio naturalista [...] afecta a ese carácter eminentemente antropocéntrico; porque lo que se considera que se hace «por naturaleza» es, en primer lugar, lo que se hace *sin el hombre*. Es una referencia antropocéntrica —aquello que el hombre puede o no puede llevar a cabo— la que decide, en cualquier caso, esa diferencia metafísica entre la naturaleza y el artificio; este zócalo, de un antropocentrismo frágil, sirve de fundamento, confesado o no, a todas las representaciones naturalistas, sea cual sea la variedad de sentidos a los que la idea de naturaleza ha podido aspirar hasta el momento. Si la naturaleza aparece como innegable es porque se representa primeramente como innegable la naturaleza humana, es decir, la facultad de actuar sobre la naturaleza; negar que exista una naturaleza equivaldría a negar, en un cierto sentido, que el hombre pueda «actuar» (realizar actos específicos que se destacan sobre lo que sea, es decir, esencialmente sobre la naturaleza).²⁷

Se hace notar que la filosofía de Aristóteles está dentro de éste tipo de artificialismo; pretende fundarse en la idea de Naturaleza, pero ésta queda indistinta del artificialismo al tener la mismas cualidades; pero también se hace manifiesto que su idea de Naturaleza, a través de la idea de fin, queda, si no subordinada, al menos sí basada en la idea de artificio que se tiene, al postular que la acción del hombre es el cimiento para decir lo que es natural y lo que no lo es, o sea, lo que es producto o artificio.

En el caso de Jean-Jacques Rousseau, al no definir de manera clara y concreta la idea de Naturaleza, sino más bien sólo dar atisbos difusos de ella hace difícil e igualmente difusa la comprensión de lo que se plantea en su filosofía con respecto a esa idea. Rosset descubre un naturalismo —que es algo dudoso en uno de los motivos que da— más nocivo que el de Aristóteles, en cuanto que negador de lo real, por ser esto intolerable e inmoral. Rosset no admite a Rousseau como un naturalista por poner a la naturaleza en lo más alto

²⁷ ROSSET, *LA*, pp. 14-15.

de su jerarquía, al menos no manifiestamente, sino porque rechaza el artificio de manera radical:

No basta con no prestar un sentido determinado, lógico o histórico, a la idea de naturaleza para dejar de pertenecer al campo del pensamiento naturalista: es necesario estar dispuesto a conformarse con lo que existe artificialmente. Disposición de espíritu que parece haber faltado a Rousseau, más quizá que a ningún otro filósofo conocido; de aquí el carácter excepcionalmente naturalista del pensamiento roussoniano: no haber creído en la naturaleza, sino por haber rechazado absolutamente al artificio.²⁸

Rousseau adjudica la desgracia del hombre al artificio y apela a llevar a cabo una restauración moral de la sociedad a partir de la idea difusa de Naturaleza, pero también del artificio. Lo que es paradójico en este planteamiento es que el contrato social es un artificio y el regreso a la naturaleza es reconocido como imposible; lo real pasa a ser intolerable y debe modificarse por ser inhumano a través del contrato social, es decir, de una convención, de un artificio. Tanto en el *Contrato Social*, como en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres* trata de definir la Naturaleza del hombre, no la Naturaleza, y si lo hace, lo hace a través de la que le sería subordinada. Define la idea de libertad —en sus tres ámbitos, natural, social y civil— y de ella se desprende la idea de Naturaleza. He aquí el antropomorfismo de Rousseau similar al de Aristóteles: a través de un concepto subordinado a la naturaleza, la libertad, se define ella misma, la naturaleza. La libertad distingue al hombre de los animales, la naturaleza se distingue del hombre. En el primer libro mencionado se hace manifiesto en algunos de sus capítulos mentar *la condición del hombre, la naturaleza del hombre*, etc. pero en ningún lugar se encuentra con precisión a qué se está refiriendo con naturaleza. La apertura del *Contrato social* dice sus intenciones: “Quiero investigar si en el orden civil puede existir alguna norma de administración legítima y segura, considerando a los hombres tal como son y a las leyes tal como pueden ser. Trataré de unir siempre en esta investigación lo que permite el derecho con lo que establece el interés, de forma que no haya oposición entre justicia y utilidad.”²⁹ Considerar a los hombres *tal como son y cómo pueden ser* es el problema y también la paradoja que se haya para fundamentar su filosofía. Dos son las condiciones que parecen definir al hombre

²⁸ ROSSET, LA, p. 280.

²⁹ ROUSSEAU, *El contrato social*, Akal, Madrid, 2017, p. 43.

o la condición humana para Rousseau, son: la perfectibilidad y la inocencia —en el estado natural—.

La primera, dependiente por supuesto de la libertad, distingue claramente a los hombres de los animales y los hace superiores a ellos, aunque al mismo tiempo da la posibilidad de que los primeros se vuelvan estúpidos o enfermos:

En cualquier animal no veo más que una máquina ingeniosa a la cual la naturaleza ha dado sentidos para superarse a ella misma y para guardarse, hasta cierto punto, de todo lo que tiende a destruirla y molestarla. Percibo precisamente las mismas cosas en la máquina humana, con la diferencia de que la naturaleza sola hace todo en las operaciones de la bestia, mientras que el hombre participa en las suyas en calidad de agente libre. La primera elige o rechaza por instinto, el segundo por un acto de libertad; lo que hace que la bestia no pueda apartarse de la regla que le está prescrita, aunque constituya una ventaja el hacerlo así, y que el hombre se aleje con frecuencia de ella en perjuicio propio.³⁰

El hombre es entonces quien puede escapar a la regla de la Naturaleza, es quien puede caer en la estupidez o tender a su perfección a partir de esa separación que su libertad posibilita. Esa perfectibilidad sólo es accesible cuando la Razón dirige las acciones de los hombres. Pero ya se vio en la *Carta a D'Alembert* que todo acto, toda arte y toda ciencia, deben ser orientadas por una moral que sirva de finalidad. El asunto es que Rousseau considera como natural del hombre el ser amoral, el ser inocente antes de la cultura, antes del artificio. Adjudica al artificio la degeneración de la inocencia, pero acepta que no se puede regresar a ser natural, incluso admite que la Naturaleza es lo que queda cuando se ha eliminado el artificio sin finalidades morales, es decir, la libertad. Siendo esto así, la naturaleza difiere del artificio porque en ella no hay moralidad, es decir, hay amoralidad, inocencia, mientras que en el segundo hay inmoralidad o moralidad. La inmoralidad se da cuando no se usa la razón, o cuando se usa la razón de manera libre pero egoístamente, y la moralidad cuando se usa la razón de manera adecuada. El artificio debe estar basado entonces en la moral, que es el fundamento de la libertad. Se ve que Rousseau rechaza sólo cierto tipo de artificio, no todo artificio como quiere Rosset.

Hay un punto de rescate a la crítica de Rosset en torno al pensamiento de Rousseau, es el hecho de que es un instaurador de la metafísica y de la religión en el mundo moderno, y para ello, sí que recurre a la naturaleza y a la libertad. Hablando de la esclavitud dice lo siguiente: “Renunciar a la libertad es renunciar a la condición de hombre, a los derechos de

³⁰ ROUSSEAU, *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres*, Edivisión, México, 1988, p.70.

la humanidad e incluso a los deberes. No hay compensación posible para quien renuncia a todo. Tal renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre y eliminar toda libertad a su voluntad supone arrebatarse toda moralidad a sus acciones.”³¹ En esta pequeña oración se hacen evidentes dos cosas: que la naturaleza de las acciones de los hombres son morales y que la libertad es la condición natural del hombre. Contradicción si se ha mentado que el hombre es amoral en estado natural. Pero eso no es lo importante, el punto principal es que se toma como principio a la moral y se pone de pretexto a la naturaleza del hombre y su libertad para rechazar el mundo presente, para modificarlo por una racionalidad finalista y rígida.

Si el hombre es libre por naturaleza ha de atribuirse su corrupción, su degradación, al artificio, a la cultura, a la sociedad, pero también su posible salvación. Si Rousseau no se arriesga a proponer un retorno a la Naturaleza, ni siquiera a dar fe de la existencia de una prehistoria paradisiaca, sí se arriesga a decir que detrás del artificio que es el mundo, del hecho, hay algo mejor por ser rescatado, que ciertos preceptos de la razón, y del consenso mentado como *Voluntad general* pueden restablecer la armonía que no debiera ser inaccesible al hombre por poder él realizarla.

En muy reducidos términos, hay una trampa que Rosset devela en el pensamiento de Rousseau con respecto a lo real y a su aceptación haciendo referencia a los términos de naturaleza y artificio. Naturaleza que nunca se define pero que se usa de pretexto para negar el artificio sin finalidad moral y afirmar el artificio finalista en nombre de una naturaleza extraviada.

³¹ ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 52.

FILOSOFÍAS TRASCENDENTES O DEL PRINCIPIO DE REALIDAD INSUFICIENTE

Rosset considera que, en su filosofía, no se deja a la persona que percibe fuera de lo real, como, por ejemplo, al hombre existente, que por ser existente, queda fuera de la Idea en la filosofía platónica, pues pasa a ser solamente una copia, un accidente, es decir, Rosset no admite que lo real, lo que podemos percibir quede en un plano secundario, y mucho menos que se explique desde algo externo, como hace Platón. En este sentido compara su filosofía con la de Aristipo por estar, según él, apegada al corazón de lo real, esto por dotar de prioridad al placer sexual en la vida porque es evidente que, aunque el placer no explique nada en cuanto tal, está presente, es vivido, es percibido, es experimentado inmediatamente.

Este contraste entre la filosofía que Rosset propone y las filosofías trascendentes tiene una explicación más profunda en *El Principio de Crueldad* nombrando *principio de realidad insuficiente* a la apelación de las filosofías trascendentes a dar fundamento de lo real desde principios que están fuera de la inmediatez de lo real; mientras que las filosofías verdaderas, según Rosset, apelan a que lo real se fundamenta en lo real mismo, sin ilusiones ni placebos que sutilen lo inmediato de los acontecimientos que se nos presentan, a su fundamento lo llama *principio de realidad suficiente*.

Lo contrario al *principio de realidad suficiente*, el *principio de realidad insuficiente*, del cual se hacen partícipes las filosofías trascendentes, nos dice que la realidad no basta para que ella sola dé cuenta de lo que es. Bien puede afirmarse que no hay una teoría que sea considerada como la verdad absoluta, al menos no en la generalidad de lo real, puesto que nuestro intelecto no alcanza para cubrir toda la realidad, la generalidad de los acontecimientos. Al no ser así, el filósofo ha buscado el fundamento de lo real fuera de lo real, negando lo que percibe y lo singular de los hechos que se le aparecen, para así poder dar cuenta de su generalidad, lo que posibilita lo real.

Considerar la sola realidad equivaldría a examinar en vano un reverso del que siempre se ignorará el derecho, o un doble del que siempre se ignorará el original del que es copia. De modo que la filosofía tropieza normalmente con lo real no en razón de su inagotable riqueza, sino más bien de su pobreza en razones de ser, que hace de la realidad una materia a la vez demasiado amplia y demasiado delgada: demasiado amplia para ser recorrida, demasiado delgada para ser comprendida. En efecto, nada hay en lo real, por infinito e incognoscible que sea, que pueda contribuir a su propia inteligibilidad: luego forzosamente

hay que buscar su principio en otra parte, tratar de encontrar fuera de lo real el secreto de esa misma realidad.³²

He aquí el encuentro con la filosofía de Platón, pues, el mundo sensible pasa a ser un engaño, a lo que tenemos acceso sólo es a la copia de lo que realmente es; mientras que la existencia pasa a ser una cuestión secundaria, un desperfecto del cual habrá que desligarse para poder acceder al ser. Rosset plantea entonces que este tipo de filosofías rechaza lo real por el hecho de serle desagradable, imperfecto. De ahí que se exprese de esta forma: “Ese menosprecio por la realidad inmediata es una expresión particularmente elocuente del «principio de realidad insuficiente», que constituye el credo común a toda negación filosófica de lo real.”³³ Este último punto es clave para mostrar hacia dónde nos quiere llevar Rosset con el principio de realidad suficiente. Lo real, como ya se dijo, es lo que se muestra inmediatamente, pero al no siempre ser como queremos que sea, al ser desagradable tendemos a negarlo para procurarnos de ello. Esa negación no puede ser aceptada por la filosofía verdadera por el hecho de que la filosofía tiende a la verdad, y no a esquivarla para mitigar o evadir el dolor que pueda producir. Lo que propone el principio de realidad suficiente es analizar la realidad desde lo real, desde los acontecimientos inmediatos que se nos presentan, obviamente en contra de la tradición platónica.

Comprendidas al menos las parcelas del pensamiento tradicional de la filosofía que hemos planteado —pensamiento moral, pensamiento naturalista, pensamiento racional— a partir de los análisis de Rosset, sigue una revisión de las filosofías que han roto esos esquemas para afirmar *lo real* o, lo que es lo mismo, aprobar la existencia.

³² ROSSET, *PC*, p. 17.

³³ ROSSET, *PC*, p. 19.

FILOSOFÍAS AFIRMADORAS DE LO REAL

Las filosofías que, según Rosset, apuntan hacia lo real, es decir, las filosofías que aprueban la existencia, y en las que él mismo se inscribe, son llamadas trágicas en *La filosofía trágica*, artificialistas en *La anti-naturaleza*, filosofías de lo real en *Lo real y su doble*, filosofías venenosas en *Principio de crueldad*, son por las que Rosset da la cara, y tiene como referencia a filósofos de corte sofista, a Parménides —aunque su interpretación de éste sea muy diferente a las de los críticos y comentaristas—, David Hume, Blaise Pascal, Nicolo Machiavelli, Friedrich Nietzsche, Michel Montaigne, Tito Caro Lucrecio —también con una interpretación distinta a la canónica—, Thomas Hobbes, Baltazar Gracián.

En primer término, Rosset reconoce que la distinción que hace en *La anti-naturaleza* entre las filosofías naturalistas y artificialistas es, en cierta medida, arbitraria. Considera que toda filosofía, en sentido canónico, es naturalista, por el hecho de apelar por la búsqueda de principios, de negar la precedencia del azar ante el orden. Las filosofías artificialistas, es decir, las que apelan a lo real, son de pensadores solitarios en su época, los cuales ponen en crisis a la filosofía, y es lo que se pretende hacer con la filosofía de Rosset, con lo que llama, en *La lógica de lo peor*, la intención terrorista en la filosofía. Pero la arbitrariedad es sólo aparente pues, los terroristas filosóficos o artificialistas se presentan en cada época de crisis filosófica.

El terrorismo filosófico pretende minar la filosofía que niega lo trágico de la existencia para que el lector dé cuenta de lo que ya sabe: que negar lo trágico de la existencia no borra lo trágico de la existencia. En términos más simples, pretende expresar lo que ya se sabe, pero no se quiere saber, lo que la gente, filósofos o no, se empeñan en negar: que la existencia es trágica y que no hay salida posible a esa tragedia. “El terrorismo trágico consiste en volver expresable un conocimiento que ya se posee, no en imponer un saber del que hubiera podido ser dispensado quien debe sufrirlo.”³⁴

El terrorismo filosófico se manifestó en dos periodos de la historia de la filosofía, en los cuales se dio una exaltación de la crítica al naturalismo; estos periodos representan al artificialismo del que habla Rosset: la depresión presocrática y la depresión precartesiana.

³⁴ ROSSET, *LP*, p. 35.

DEPRESIÓN PRESOCRÁTICA

Empédocles, los sofistas y posteriormente Lucrecio, son, según Rosset, la muestra de que el artificialismo ha tenido lugar en la historia de la filosofía antigua y helénica pues todos se empeñan en poner de fundamento el azar, en desmitificar y desdivinizar una naturaleza inexistente; al no haber un sistema filosófico en los presocráticos, quienes evidentemente hablaron de naturaleza, se ponía en entredicho la cosmogonía mítica de Grecia:

Paradójicamente, no existen filósofos que hayan hablado tan abundantemente de la naturaleza como los presocráticos. Pero incluso esta abundancia tiene constantemente un significado crítico y artificialista, ya que se trata ante todo de decir aquello que la naturaleza no es (ni la obra de los dioses, ni la de una voluntad de tipo antropomórfico), y de sugerir de esta manera que no existe naturaleza en ninguno de los sentidos reconocidos anteriormente: intención manifiesta en Empédocles. La naturaleza ha sido desgajada de una red de interpretaciones mágicas y místicas, pero todavía no ha sido reintegrada en un sistema filosófico que le devolverá su orden y su finalidad: existe en un estado libre (libertad del azar), constituye un campo abierto a todas las posibilidades de artificio, las cuales se saben, en ausencia de una organización natural, permitidas e inocentes.³⁵

Rosset ve en Empédocles a un filósofo artificialista por el hecho de que en uno de sus fragmentos niega que haya una naturaleza de las cosas, para ser más precisos se cita a Empédocles desde el texto de Rosset: “No hay naturaleza para ninguna de las cosas mortales ni hay fin por la muerte funesta, sino únicamente mezcla y disociación de las mezclas que los hombres han llamado Naturaleza.”³⁶ Se ve entonces que sin la estabilidad de las cosas que implica la noción de naturaleza que niega Empédocles, se apela por un azar que precede a todo orden. Aunque no es considerado como un artificialista neto, por el hecho de proponer el amor y el odio como principios ordenadores del mundo que de hecho preceden al azar, y la mezcla y disociación de la que habla, es el primer crítico de la idea de naturaleza, de la idea de las esencias puesto que niega que no hay ningún plan o finalidad que haya configurado el mundo tal y como se encuentra.

En los sofistas Rosset encuentra una rica influencia para su pensamiento, en primer término, por el hecho de que el pensamiento de ellos nunca se ocupó de las esencias, de lo necesario, de lo universal, de los principios, ni de la naturaleza de las cosas, al menos no en el sentido que él está utilizando los términos, sino sólo en lo que ocurría y en cómo

³⁵ ROSSET, *LA*, p. 133.

³⁶ ROSSET, *LA*, p. 137.

manejarlo. En un libro dedicado al pensamiento de Protágoras —con el mismo título, y que recoge los fragmentos que quedan de su pensamiento, ya que ninguna de sus obras se conserva de manera íntegra—, uno de los sofistas más reconocidos en la Grecia antigua, se refleja mucho la visión artificialista de la que nos habla Rosset: “Al presentarse la realidad como algo en constante cambio, al estar comprendidos dentro de esa realidad, no sólo de los objetos de conocimiento, sino también al mismo sujeto que conoce, es lógico que no pueda admitirse nada inmutable, universal y necesario.”³⁷

En ese sentido la filosofía que proponen los sofistas es artificialista. Pero yendo hacia el plano moral, el relativismo de los sofistas lleva a negar el halago y la degradación de la realidad en pos de una idea, tienden a velar por la conveniencia de los actos que pueden ser realizados ante las situaciones que se le presenten al hombre. Al no aceptar la universalidad, la necesidad de las opiniones ni de las representaciones que los hombres hacen, se pone de manifiesto que la moral es meramente relativa tanto al individuo como a la polis en la que habita: “Esta doctrina se resuelve en estas palabras: Sobre lo justo y lo injusto, lo santo y lo no santo, estoy dispuesto a sostener con toda la firmeza que, por naturaleza, no hay nada que lo sea esencialmente, sino que es el parecer de la colectividad el que hace verdadero cuando se formula y durante todo el tiempo que dura ese parecer.”³⁸

Al no basarse en ningún ideal de bien o de mal, al no degradar ni glorificar, se acepta la realidad como es, se apela por un materialismo que nunca pierde de vista lo que ocurre a su alrededor. Rosset no se cansa de mostrar que los sofistas podían actuar a su antojo con la noción de artificialismo por el hecho de que al no aceptar la idea de una naturaleza que puede ser traicionada con un acto, no hay miedo que quede para la realización de dicho acto, no hay culpa precedente después de realizarlo ni hay precauciones ante él. Se refleja en esta cita cuánto Rosset aprecia este tipo de pensamiento artificialista:

Desnaturalizar la naturaleza, renaturalizar el artificio: el hombre deberá aprender a convencerse de que la existencia artificial es un medio propio, pues no hay «propios» ni de las cosas ni de los hombres: el artificio ambiente no aliena nada en el hombre, que aprenderá siguiendo las enseñanzas de los sofistas, a reconocer en él la potencia protectora que ingenuamente atribuía a una «madre naturaleza» - marchando delante del peligro del que pretendía huir, ya que es la idea de la naturaleza la que alienaba y la que no ha dejado de alienarle desde que la voz de los sofistas ha sido ahogada por Platón.³⁹

³⁷ PROTÁGORAS, *Protágoras, fragmentos y pensamientos*, Aguilar, Buenos Aires, 1977, p. 17.

³⁸ *Ibid.*, p. 23.

³⁹ ROSSET, *LA*, p. 154.

En torno al pensamiento de los antiguos atomistas, Demócrito, Epicuro y Lucrecio el artificialismo se centra en el último de ellos, ya que los otros dos aparecen todavía en el ámbito naturalista de pensamiento. Si bien el pensamiento de los atomistas no parece tener sino diferencias muy tenues, la teoría base se acepta, es decir, que el mundo se compone de átomos y de vacío. Pero esas diferencias tenues son indispensables para distinguirlos en torno a si entran dentro del marco de filosofía naturalista o artificialista.

Rosset hace evidente que la filosofía de Demócrito queda inserta en el plano naturalista por hacer manifiesto que hay una naturaleza de las cosas, la cual escapa a nuestra percepción, y le da más peso a ella que a lo que podemos percibir; se dice que son conocimientos claros y oscuros, se cita un fragmento de Demócrito desde la obra de Rosset: “Hay dos formas de conocimiento; una verdadera, otra oscura. Al conocimiento oscuro pertenecen la vista, el oído, el olor, el gusto y el tacto. El verdadero conocimiento [...] aquello que es más difícilmente perceptible a causa de su sutileza.”⁴⁰ En reducidos términos, Demócrito apela a que el conocimiento aparente es degradado por un conocimiento más profundo y determinante, que escapa del azar para ponerse como base ordenadora del mundo.

En el caso de Epicuro, aunque no se hallen en su obra, al menos en la que se conserva —que no son más que fragmentos de una obra amplísima—, atisbos de un principio ordenador, y que incluso en su *Epístola a Meneceo* despoje del miedo a los dioses para poder acceder al placer de los dioses, también se halla inserto en un naturalismo. Si bien no habla de una naturaleza de las cosas como Demócrito, sí habla de una moral que implica necesidades naturales, necesidades vanas pero naturales y necesidades vanas y no naturales. Ésta distinción es la base de su moral, de una prescripción hecha para acceder a la felicidad y la *ataraxia*. Esto, por nimio que pareciera, ya indica una idea de naturaleza por el hecho de que se postula el acceso a la estabilidad, y las leyes que lleva a ello: “No se puede proponer una norma de vida más que si ésta participa de un mínimo de regularidad y estabilidad – mínimo de naturaleza sobre el cual el pensamiento normativo tiene para poder apoyarse para ser plausible.”⁴¹

⁴⁰ ROSSET, LA, p. 161.

⁴¹ ROSSET, LA, p. 186.

El término Naturaleza fue utilizado para terminar con la superstición, con la metafísica, con todo lo ajeno al mundo, con las ideas. Para mostrar que Lucrecio no recae en la trampa de mostrar el mundo a partir de otra idea misteriosa que nunca queda definida, Rosset pretende mostrar que el término natura no implica una naturaleza como principio, como ordenador, como razón universal.

De un modo general, el propósito de Lucrecio es mostrar que la idea de una «razón» de las cosas es la *idea supersticiosa por excelencia*; poco importan, en definitiva, la «naturaleza» de esta razón, su carácter divino, metafísico o naturalista. Lo importante es que se quiera, por encima «de lo que existe», buscar un origen escondido y trascendente; hacer que los hombres renuncien a esta búsqueda es la tarea específica del *De rerum natura*. De ello resulta que, si la idea de naturaleza es utilizada para luchar contra la religión, nunca podría ser en calidad de «una razón de las cosas». Paradoja de una naturaleza que basta para explicarlo todo pero no da razón de nada, de un poema que se titula *De rerum natura* pero cuyo objeto es mostrar que no hay naturaleza de las cosas.⁴²

Rosset dedica un apartado en su *Lógica de lo peor* a la filosofía de Lucrecio dentro de su poema *De rerum natura* llamado *Lucrecio y la Naturaleza de las cosas*. En este apartado muestra la distinción entre las interpretaciones del *De rerum natura* con bases aristotélicas y su interpretación, depurada del aristotelismo. La distinción es esencial para comprender por qué Rosset considera a Lucrecio un pensador artificialista.

Las interpretaciones de corte aristotélico consideran que Lucrecio atribuye al término Natura una connotación de esencia, de principio ordenador de las cosas, de fundamento de posibilidad de todas las cosas. Mientras que la interpretación de Rosset, considera que Lucrecio no habla de Natura concibiéndola como principio ordenador de las cosas que existen, sino de las cosas que se presentan sin más, siendo sólo un mero azar que actúa exitosamente, sin razón alguna, y permite que la existencia sea como es.

⁴² ROSSET, LP, p. 176.

DEPRESIÓN PRECARTESIANA

La depresión precartesiana en la historia de la filosofía de la que nos habla Rosset comienza con Machiavelli, al escribir en su libro *El Príncipe*, una filosofía política que no se ocupa jamás de enunciar una idea de naturaleza, ni del hombre ni del mundo, como base para fundamentar sus objetivos. Para Maquiavelo, según Rosset —y, es cierto, al menos en esta obra no da ningún atisbo de ella— no hay naturaleza alguna que determine los actos de los hombres. El objetivo del príncipe es conservar su poderío a través de la fuerza; esto implica que sólo por medio de artificios que se tendrán que renovar perpetuamente, y sólo así, podrá algo, cualquier cosa, permanecer. Es más que manifiesto en todo *El Príncipe* que no hay una base moral para conseguir las finalidades que se buscan, nunca importarán los medios que se utilicen, por ejemplo, para mantener a los súbditos a raya, controlados, con miedo habrá que aplicar la crueldad sin consideración para con ellos, sin clemencia, más bien, se hace clemente el ser cruel por evitar males mayores al Estado: “Llamaría bien empleadas a las crueldades cuando se aplican de una sola vez por absoluta necesidad de asegurarse, y cuando no se insiste en ellas, sino por el contrario, se trata de que las primeras se vuelvan todo lo beneficiosas posibles para los súbditos. Mal empleadas son las que, aunque poco graves al principio, con el tiempo antes crecen que se extinguen.”⁴³ Otra cita que clarifica aún más el punto de Rosset sobre el artificialismo en el pensamiento de Maquiavelo es la siguiente: “Hay tanta diferencia entre cómo se vive y cómo se debería vivir, que aquel que deja lo que se hace por lo que debería hacerse marcha a su ruina en vez de beneficiarse; pues un hombre que en todas partes quiere hacer profesión de bueno es inevitable que se pierda entre tantos que no lo son.”⁴⁴ Cabe aclarar que ni Rosset ni Maquiavelo invitan a sus lectores a ser crueles, Rosset habla de amoralidad no para propagar la crueldad en la connotación usual del término, es decir, maltratar, matar o torturar con castigos brutales a otros humanos. Ambos lo hacen en una connotación específica, y el artificialismo tampoco invita a ello. Maquiavelo usa el artificio de la crueldad —artificio, porque sin ella no se conserva el orden del Estado— en un ámbito meramente político, como se dijo, no está planteando una moral; Rosset, igualmente, no es que quiera castigar a nadie, simplemente hace énfasis en la inexistencia de una naturaleza o

⁴³ MAQUIAVELO, Nicolás, *El príncipe*, Porrúa, México, 2013, pp. 23-24.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 39.

de una esencia moral del hombre, así como también, el uso del artificio, de la acción humana constante, para la conservación de algún orden que está propenso a resquebrajarse a cada paso.

En el caso del pensamiento de Baltazar Gracián se deja ver una influencia sofista dado que sus principales temas son la apariencia y la ocasión. El artificialismo de Gracián consiste en dar mayor preferencia a lo producido que a lo dado. La astucia y el juicio son dos herramientas para poder acceder al heroísmo, a la prudencia, en su pensamiento. Cabe mencionar que se le da preferencia a la astucia, a lo fabricado, a lo aparente más que a lo que se da en el juicio riguroso y calculador. La reserva, la prudencia implica que el héroe sea cauteloso con sus pasiones y por eso el artificio es importante para cubrir las vulnerabilidades que éstas implican: “Lo mismo es descubrirle a un varón un afecto, que abrirle un portillo a la fortaleza del caudal, pues por allí maquinan políticamente los atentados, y las más veces asaltan con triunfo. Sabidos los afectos, son sabidas las entradas y salidas de una voluntad, con señorío en ella a todas horas.”⁴⁵

La cuestión de la ocasión remite a ser oportuno, a dar entrada, si no al impulso, porque tampoco es el caso, sí a aparentar tener el control de las situaciones que se presentan como problemáticas o que podrían conflictuar la obtención de la prudencia, por eso será mejor aparentar ser grande y ocultar ciertas parcelas de nuestro hacer y decir, por eso dice el mismo Gracián: “¡Oh, varón cándido de la fama! Tú, que aspiras a la grandeza, alerta al primor. Todos te conozcan, ninguno te abarque; que, con esta treta, lo moderado parecerá mucho, y lo mucho, infinito, y lo infinito, más.”⁴⁶

El hacerse estimar por los otros, no ya tan sólo por la apariencia sino por los artificios, por las capacidades que tiene el individuo prudente, el héroe son las que lo llevarán a conseguir tal título, y el título sólo es conseguido si los demás dan crédito de ello, por eso la estima es uno de los factores principales para poder llegar a conseguir dicho título: “Lo mismo que fue en uno imán de las voluntades es en otro conjuro. Mas yo siempre le concederé aventajado el partido al artificio. No basta eminencia de prendas para la gracia de las gentes, aunque se supone. Fácil es de ganar el afecto, sobornado el concepto, porque la estima muñe la afición.”⁴⁷ Se hace entonces evidente que Gracián no da

⁴⁵GRACIÁN, Baltazar, *Obras completas II*, Turner ediciones, Madrid, S/F., pp. 10-11.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 10.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 29.

tanto crédito a la existencia de una naturaleza realmente dada sino a la utilización del artificio para llegar a la prudencia que tanto se estima, a ser un héroe del artificio.

CAPÍTULO 1
LA FILOSOFÍA DE CLÉMENT ROSSET

LO TRÁGICO

La filosofía trágica pretende aceptar lo real en cuanto tal, sin consuelos, sin duplicaciones ni ilusiones. Podría caerse, a primera vista, en el error de creer que su filosofía invita a la resignación ante lo real, es decir, a aceptar lo que venga con desgano y con una actitud pusilánime, o sea, que admite con desagrado todo lo que se le presenta por no poder hacer nada para modificar lo presente. Podría considerarse con esto que Rosset justifica toda acción, por aberrante que pueda parecer. Por ese motivo, escribe las piezas morales de *El demonio de la tautología, seguido de cinco piezas morales* en respuesta a sus críticos, que le acusan de justificar todas las aberraciones y atrocidades que el hombre realice. En cinco pequeñas *piezas morales* Rosset pretende demostrar que no está justificando dichas atrocidades. La segunda de estas piezas, titulada *el silogismo del verdugo* es la más enfática en dicha problemática. El silogismo es el siguiente: “*Usted aprueba lo que existe, ahora bien, el verdugo existe, entonces usted aprueba al verdugo.*”⁴⁸ Verdugo es aquél que comete actos de crueldad contra otros. Aunque lo niegue muy someramente, no parece lograr zafarse de la crítica, ya que nunca argumenta por qué no está justificado absolutamente todo acto de crueldad:

Este silogismo enuncia que toda forma de aprobación incondicional de la existencia implica una injuria con respecto a todos aquellos que han sufrido por parte de los hombres y de la historia lo que Racine llama «ultrajes irreparables». Sólo será admisible una aprobación, tan general como se querrá, con tal de que ésta haga excepción notable y explícita de todo lo que, en la historia de los hombres, no podría de ninguna manera ser aprobado. El aprieto es que una aprobación deja de ser incondicional a partir del momento en que comporta excepciones. Y el problema es determinar si una aprobación incondicional implica, como parece hacerlo, una aprobación de los hechos más reprehensibles. No es así en absoluto, en mi opinión, pero aquí algunos argumentos son necesarios.

En lugar de dirigir su argumentación hacia la demostración de que no se justifican los hechos más reprehensibles por comprometerse la aprobación incondicional la apunta hacia los moralistas que en sus discursos, en pro de una ideología niegan a otra contraria a ella y también justifican atrocidades a partir de la indignación, o bien, pretenden negar la existencia de dichas atrocidades. El desvío de su argumentación en ese libro no es lo que interesa aquí; lo que importa decir es que la filosofía trágica no implica una invitación y ni

⁴⁸ ROSSET, *DT*, p. 69.

siquiera a una justificación de, ni para realizar, actos crueles; simplemente acepta la existencia de dichos actos y los afronta; ¿cómo los afronta? Si se apela a la filosofía trágica, aceptando su existencia sin recaer en una resaca moral y psicológica, es decir, sin una perturbación del ánimo que implique a la ilusión como protección contra lo que se ha presentado. Rosset no está negando el dolor que implica saber que hay aberraciones en la existencia, no está negando la náusea, ni la tristeza, ni el desgarramiento que implican dichos ultrajes, no niega que la existencia por sí misma sea indeseable, el punto es precisamente ese, ahí está la tragedia, ahí está el meollo de su filosofía. Para mostrar que no se plantea una moral, ni una ética de la resignación se explicará cómo es que se llega a la filosofía trágica, a ser un hombre trágico que acepta lo real en cuanto tal, sin doblegarse ante ello, sin pretender modificarlo o esquivarlo cayendo en ilusiones o en consolaciones.

Lo trágico, en el hombre, se presenta como un mecanismo que se representará sólo después de una vivencia en la que el hombre mismo siente lo trágico sin mediaciones, es decir, inmediatamente. Este sentimiento de lo trágico será sentido en el presente, pero no se entenderá como trágico en el mismo momento en que se consuma, sino posteriormente. Esto quiere decir, que el acontecimiento dejará una huella imborrable en la persona que ha sentido lo trágico; es en este sentido que se introduce la idea de «mecanismo trágico» puesto que contiene dos temporalidades contradictorias dentro de sí: Es estático, inmóvil y, al mismo tiempo es móvil. Estas ideas no son consecutivas dentro del mecanismo, más bien son simultáneas y complementarias al sentimiento de lo trágico. La temporalidad móvil que compone este sentimiento remite al tiempo en el que transcurre la vida normal del hombre, es decir, la cotidianidad. El tiempo estático del que se habla es rígido, es decir, no permite el flujo común de los acontecimientos; este tiempo opera a la inversa del tiempo cotidiano:

Cuando entramos en el tiempo trágico, comenzamos por el final, estamos en el punto culminante de lo trágico, en el punto de máxima distensión de su resorte: en el momento en que nos alcanza, lo trágico ha terminado, mientras que nosotros, que recorremos el itinerario trágico en sentido inverso para llegar a su punto de partida, la muerte, tenemos la ilusión de ir hacia el porvenir, la ilusión de que estamos en el tiempo, cuando en realidad nos hundimos en el pasado del tiempo trágico.⁴⁹

⁴⁹ ROSSET, *FT*, p. 23.

Esto quiere decir que al final del acontecimiento es cuando se comprende el comienzo de éste, y es al principio cuando se siente en su más alto grado la tragedia. Lo real es trágico, pero sólo puede ser entendido como trágico cuando se está inmerso en el mecanismo temporal descrito; o sea, lo trágico sólo puede ser entendido después de que se ha dado el hecho. Una ilustración del tiempo trágico se ve reflejada en una película francesa llamada *Irréversible*⁵⁰, donde se comienza desde el final y se termina por el comienzo; el tiempo descrito es estático precisamente porque sólo se está en el momento de reflexión sobre el acontecimiento trágico, el cómo se llegó a ese acontecimiento. El principio de la película —que es el final de la historia— muestra la detención policiaca de un maestro y de un joven herido e inconsciente que es transportado en una camilla a las afueras de un club nocturno para homosexuales. La siguiente escena —antes, en la cronología común— muestra que los dos detenidos han matado a un hombre, que se encontraba en el club nocturno, moliéndole a golpes la cabeza con un extinguidor. Posteriormente, se muestra que estaban desesperados buscando el club; luego, interrogaron prostitutas por el nombre de un sujeto; antes, con la policía, siendo interrogados sobre la violación y golpiza que le fue propinada a una mujer; después, la violación de la mujer; luego, una fiesta en la que se encuentran los dos hombres —los que fueron detenidos al principio— con la mujer, que resulta ser la esposa del joven que salió herido del club; antes, en el metro, explicando que el maestro es su ex-esposo; la penúltima escena, muestra a los esposos —la mujer violada y el hombre herido del club nocturno— en casa, gozando el amor, y la narración de un sueño que la mujer tuvo en el que caminaba por un túnel rojo, según ella asociado con el retraso de su menstruación y la posibilidad de un embarazo. Cabe decir que el sueño se cumplió como una suerte de presagio, ya que fue violada y golpeada brutalmente en un túnel rojo. La primera escena, que se relaciona con una conversación del ex-esposo con la mujer, muestra a ella leyendo un libro sobre el destino. En la conversación mentada, la mujer le dice al ex-esposo que ha leído el libro que sale en la última escena de la película, donde dice que los sueños predicen el futuro, y también lo determinan.

Lo trágico tiene tres dominios principales en el mundo psicológico del hombre, a saber, el fracaso de la afectividad, el descubrimiento de la ruindad del hombre y el descubrimiento de la muerte. Estos tres puntos pueden ser aceptados o negados. Se niegue o

⁵⁰ GASPAR, Noé, *Irréversible*, 2002, Francia

se afirme se seguirá sintiendo la herida que produce lo real, pero cuando se aceptan se accede a la tragedia, cuando se niegan, se elude. La aceptación de lo real se ve claramente manifiesta en hacer frente a la tragedia; los ejemplos de aceptación de estas tres formas de aparecer de lo trágico son pues la aprobación total de lo real.

Lo esencial en estas tres parcelas dominantes de lo trágico es la sorpresa, pues es lo que permite que se considere lo trágico como tal; si no hay sorpresa no hay filosofía, como tampoco comprensión de lo que lo trágico representa en el afrontar y aceptar la realidad. En este sentido, Rosset llama *hombre trágico* – aunque después se arrepentirá de éste y más términos que utiliza – a aquél que capta así el mundo, y lo hace análogo a un niño, por ser siempre impresionable:

El tiempo no los cambia en nada: El hombre trágico siempre olvidará acostumbrarse para poder sufrir mejor y recuperar siempre, frente a un fenómeno que ya conoce por haberse chocado contra él, la misma sorpresa fundamental. Lo trágico no se aprende, porque uno no puede conseguir aprender a asombrarse. Mañana nos asombraremos de nuestro fracaso tanto como ayer, porque nos parecerá descubrirlo incesantemente, porque lo sorprendente por naturaleza es tal que la costumbre no atenuará jamás el filo de lo trágico. La sorpresa está más allá de toda posibilidad de envejecimiento.⁵¹

La película mencionada nos sigue sirviendo de ejemplo para mostrar los tres dominios de lo trágico. El fracaso de la afectividad se muestra en el choque del carácter de cada uno de los personajes: el maestro es un idealista, apegado a una moral rígida, con pasiones abstractas que prefieren la contemplación a la acción; el joven amante de la ex-esposa del maestro no es precisamente un monógamo ni una persona sobria, lo cual no aprueba su amante; la mujer no admite ni el carácter del uno ni del otro; ahí un ejemplo del fracaso de la afectividad, o en otros términos, de la soledad a la que el humano está condenado. En el caso del descubrimiento de la ruindad del hombre se refleja en dos puntos en la película: al descubrir la fragilidad del ser humano, es decir, al ver a la chica brutalmente golpeada e inconsciente en una camilla de ambulancia y al percatarse de lo que el humano es capaz de hacer. No se conservan ni la juventud, ni la salud y mucho menos la felicidad por mucho tiempo, y estamos expuestos sin más a ser víctimas de cualquier acto de brutalidad, sea voluntario o no. Por último, en el caso del descubrimiento de la muerte, se vislumbra en el

⁵¹ ROSSET, *FT*, p. 31.

asesinato del tipo equivocado (aunque ellos no lo sepan) en el bar y en la mujer, que probablemente ha muerto.

La sorpresa que se da a partir de cada uno de estos hechos inserta a los dos personajes principales de la película, el maestro y el joven, en el tiempo trágico. Rosset pone otro ejemplo de un hombre que ve caer a un albañil, que realizaba su trabajo, desde lo alto. Al aterrizar, el albañil muere, muy cerca de los pies del hombre que lo contempla. Al contemplar este espectáculo, lo trágico se materializa de dos maneras, en dos ideas fundamentales a su pensamiento: *Lo irreconciliable* y *lo irresponsable*.

Lo irreconciliable, como puede verse en los ejemplos, se da a través de la contemplación, y más allá de eso, de la sensación propia que un suceso genera en nuestro fuero interno; es decir, es un encuentro con lo real, con lo trágico. Este encuentro que conlleva a lo *irreconciliable* cuenta con tres etapas: La primera de ellas es la experiencia de lo *insuperable*, que conlleva a reconsiderar el camino que se ha llevado en la vida hasta ahora, es decir, a reflexionar sobre lo que se ha hecho y a dar cuenta de que probablemente no sea el mejor, en este estado de conciencia se ponen en entre dicho todos los valores que teníamos hasta el momento, es tal la impresión, la sorpresa que nos trae lo real, lo trágico, que no se puede creer más en lo que dábamos por hecho. Si la sorpresa fue más intensa, también conlleva a dar cuenta de que en realidad lo que ha sucedido es completamente *irremediable*, la segunda etapa de lo trágico. En esta etapa se cae en cuenta de que no hay otra vía por la cual ir, escapar, no hay manera de evitar lo que ha pasado, y no hay manera de remediarlo. La tercera y última etapa, es decir, lo *irreconciliable*, hace universal este encuentro con lo trágico, con lo real. Al hacerse universal, no sólo abarca el acontecimiento que nos mostró lo trágico, no se limita al encuentro temporal, sino que se sumerge en el tiempo rígido, estático, que abarca la totalidad de la vida, y al ser así, se pone en boga todo éxito futuro posible, se cae en cuenta de que todo goce futuro será asechado por la idea de este encuentro, de este momento trágico. En esta etapa, el sujeto revela, no sólo como un pensamiento que todos damos por hecho, sino como un sentimiento profundo y molesto, que la muerte, por poner un ejemplo, regresando al albañil o los personajes de la película, no sólo es para ellos, sino que es condición humana, es decir, que es generalizable, que todos pasaremos por ella en algún momento, y que inevitablemente estamos pasando por ella desde ahora. Aquí se hace inminente la derrota ante lo real, ante lo trágico, se toma

consciencia de que no se puede tener una sola victoria contra ello, no hay modo de escapar, y de que es, de hecho, la única senda posible que hay. No hay vuelta atrás, se cree que algo de lo que ha sucedido se puede remediar, pero lo hecho está y no se puede borrar, y no se podrá borrar.

De primera impresión, pareciera que la descripción de lo trágico, de lo real, en Rosset, es pesimista y que conlleva a la resignación o al resentimiento, sin embargo, en esta parte de su filosofía es donde se da una de las paradojas a enunciar más adelante, la paradoja de la alegría, que por ahora quedará en suspenso, pero se adelantará que la aceptación a esta condición humana es completamente necesaria para acceder al goce, y que todo consuelo, como se anunció con el «principio de realidad suficiente» es rechazado por ser ilusorio o antitrágico:

[...] rechazamos el consuelo, sí, pero no porque estemos inspirados por un instinto de tristeza y decepción. Todo lo contrario, nos descubrimos irreconciliables en lo mejor de nosotros mismos, allí donde nos prohibimos toda cobardía, toda debilidad, toda fuga ante los hechos trágicos insuperables de la existencia. Se trata de una cuestión de honestidad intelectual: nos negamos, no, por cierto, los goces, lo cual sería la manifestación de esa actitud de resentimiento a la que somos completamente ajenos, sino a la interpretación abusiva que se deduciría si escucháramos a nuestro instinto de facilidad: mi goce borra mis derrotas, borra lo trágico.⁵²

En referencia a la otra característica de lo trágico, lo irresponsable, se manifiesta que la voluntad y la libertad, que son el fundamento de la responsabilidad de los hombres para con sus actos, no tienen una coincidencia concreta, y que ni la libertad es el fundamento de la voluntad ni la segunda de la primera. La libertad, relacionada con la voluntad, es vista en el pensamiento trágico como un engaño para generar culpa a los hombres y enfermarlos con las ideas de mérito, de lo mejor y de felicidad. La libertad concreta, es decir, a la que realmente tiene acceso el hombre es, como en el pensamiento de Thomas Hobbes, meramente física; es decir, siempre dependiente de lo externo, representa entonces la posibilidad de moverse, de efectuar cualquier acto mientras no le estorbe algún objeto o sujeto para su realización, en su defecto, es la posibilidad de quitar los obstáculos que se presentan para realizar una acción. La diferencia con la voluntad es que ésta proviene del fuero interno, y sólo se basa, en las preferencias del individuo. El error común, según Rosset, que cometen los pensadores que co-implican la voluntad con la libertad es

⁵² ROSSET, *FT*, p. 39.

considerar que a partir de esta conjunción se generan y se efectúan los valores. “Abusivamente extendemos la idea de la libertad a la idea de voluntad y de los valores; porque necesitamos una cierta libertad de acción para realizar un valor, no vayamos a creer que esa libertad es suficiente para realizarlo y que ella es, en consecuencia, fuente de los valores.”⁵³

Se dice entonces, que la voluntad comienza cuando la libertad termina, incluso, en términos jurídicos. Las leyes, que determinan la libertad de acción de los hombres, siempre están en contra de la voluntad del individuo por un bien colectivo. Es en ese sentido que la libertad no puede ser entendida como libertad en cuanto tal, porque en el sentido jurídico del término también es restricción de la voluntad.

La idea de responsabilidad, cimentada por las ideas de libertad y de voluntad en su conjunto, queda desbancada del pensamiento trágico. Al pedir causas y explicar los motivos por los cuales se realizan los actos de los hombres, genera la culpabilidad y la idea de mérito. Cuando uno actúa libremente a través de su voluntad bienintencionada tiene mérito, es decir, actuó bien y por ello merece el bien; mientras que, en el polo opuesto, quien actúa mal ha usado mal su libertad y por ende debe ser condenado y considerado un tipo desagradable, estúpido, enfermo y demás. La idea del mérito también trae consigo la idea de demérito, pero no se limita a ello, trae consigo una idea de felicidad y de éxito, como también sus contrarios, la desdicha y el fracaso, que enferman a la sociedad y conllevan consecuencias anti-trágicas, negadoras de lo real, suicidios por frustración y demás.

Se ha hablado de manera negativa de lo irresponsable, la noción positiva indica de manera precisa una de las intenciones más importantes de la filosofía trágica: aceptar la irracionalidad, la idiotez⁵⁴ de lo real sin culpas ni remordimientos. Esto pudiera parecer paradójico, porque el hecho de aceptar lo real sin tapujos es ya una responsabilidad que se lee entre líneas. Y en efecto, la aceptación de lo trágico y de lo real es la responsabilidad del pensador trágico. Es la responsabilidad, que no niega lo irresponsable ya que no se están tomando como principios los fundamentos de la idea de responsabilidad convencional

⁵³ ROSSET, *FT*, p. 48.

⁵⁴ Este término no sólo se refiere a la estupidez, sino a la singularidad de las cosas; más adelante se aclarará con más precisión.

—libertad y voluntad—, el principio religioso griego por antonomasia, el principio religioso de la tragedia:

He aquí la mismísima definición del instinto religioso de un Esquilo o un Sófocles: la muerte del impío instinto moral que pretende asentar la idea de libertad. La idea religiosa es la muerte de la idea de libertad: en lugar de esa responsabilidad humana en la que creemos en nuestra impiedad, he aquí que se revela la irresponsabilidad divina, ¡y resulta que nos descubrimos infinitamente más grandes ahora que sabemos que no somos libres!⁵⁵

Se puede ver hasta aquí que la relación de lo trágico con lo real se da en el carácter cruel y grotesco en el que se presentan los acontecimientos, y en su carácter insuperable e irremediable, completamente ineludible. Ha de quedar claro que los términos *real* y *trágico* son sólo análogos en el sentido anunciado, pero no son términos intercambiables. Lo real no es un acontecimiento en cuanto tal, escapa a nuestro entendimiento y a la reducción antropológica, abarca el infinito, el universo; lo trágico remite a un sentimiento humano, profundo y compartido por todos. Pero siendo más atentos a la postura que se plantea, aquél que afronta la tragedia sin sucumbir a ella toma una actitud a partir de los hechos y de su sentimiento. Si bien, Rosset plantea una aceptación de estos hechos en privación de todo consuelo, no es, como se podría pensar, una invitación a la total resignación y el desprecio, sino una exigencia de tomar parte en la realidad, es decir, de tomar una actitud ante ella, y esta actitud es la que dotará de valor al hombre sobre la vida, y la que lo alejará de las ilusiones y las duplicaciones que conllevan a expectativas que escapan a las posibilidades de lo real.

El carácter cruel, trágico, y desagradable de la realidad conlleva muchas veces a negarla, porque no se está preparado para aceptarla, porque supera las posibilidades humanas de tolerancia. Al ser poca la tolerancia y demasiado cruel la realidad, la facultad humana de percibir la realidad se suspende para no ver lo real o para pasarlo por alto como si este fuera menos real por el simple hecho de que no se quiere admitirlo: “la llegada de lo real desbarata las anticipaciones que uno haya podido imaginarse, mostrándolas generalmente como erróneas. De ahí que yo haya sugerido en repetidas ocasiones que lo real era la única cosa del mundo a la que no nos habituamos nunca.”⁵⁶ Este negar o pasar por alto se muestra de diversas maneras, una de ellas, como ya se vio es el principio de

⁵⁵ ROSSET, *FT*, p. 55.

⁵⁶ ROSSET, *F*, p.74.

realidad insuficiente, pero Rosset nos muestra algunas otras a lo largo de su obra: el suicidio, locura y ceguera voluntaria, las cuales se tratarán en seguida.

Es necesario cuestionar sobre la relación que tiene la tragedia con la filosofía de Clément Rosset para entender por qué se ha expuesto todo lo anterior. La respuesta es muy sencilla, Rosset apela a la tragedia griega no para retornar a la religiosidad griega —en el sentido de rendir culto a los dioses, de llevar a cabo rituales para obtener su ayuda— no para desenterrar cadáveres de la historia del pensamiento ni revivir la teatralidad y las representaciones de la vida humana hechas a través de ella; más bien, toma como base el sentimiento trágico griego para fundar su filosofía. Se considera, como ya se dijo, que la tragedia griega expresa la esencia de la humanidad en su sentimiento. Al estar despojada la tragedia de los fines morales, de toda justificación racional (en torno a la realidad), de toda finalidad, de toda consideración egoísta y meramente contemplativa, se puede ver que esos hechos reflejan con precisión los sentimientos humanos dados en la realidad en su transcurrir; ese es el punto de partida de la filosofía de Clément Rosset, que invita, como ya se dijo, a aceptar la realidad en cuanto a su idiotez, singularidad y crueldad.

Dicho lo anterior, podemos aclarar qué está entendiendo Rosset por *lo real*, o mejor dicho, cómo el hombre hace frente a lo *real*, y desde ahí, hacer visible su noción de filosofía en sentido estricto, o sea, de la filosofía que apunta sin reservas a *lo real* y también de la filosofía que no lo hace; esto también servirá para confrontar la noción de *real* con lo dicho anteriormente en torno a lo filosófico y lo anti-filosófico.

LO REAL

¿Qué se puede decir de lo Real? Rosset menciona, por extraño que parezca, que no se puede decir nada en concreto sobre lo real, esto quiere decir que siempre nos quedará velado, siempre será un misterio su existencia en tanto que no podemos conocerlo por medio de nuestro intelecto, por ello no podemos brindar explicaciones sobre ello. Esta carencia de explicaciones tiene que ver con lo mencionado arriba en torno a la interpretación; para Rosset el interpretar lo real es querer justificarlo, lo cual es imposible, por el hecho de que lo real siempre estará vedado a nuestro intelecto porque lo rebasa, y es lo que lo posibilita.

En una conferencia realizada en el año 2009, en la universidad de Zacatecas —recogida en *Escritos de México*—, Rosset presenta una explicación del papel que juega el concepto de lo real en su filosofía: es una palabra clave, en el sentido de que sustenta todos sus planteamientos y pretende mostrar desde dicho concepto —o anti-concepto— la generalidad de los acontecimientos del mundo. También explica por qué no da una definición en concreto de su noción de lo *real* en toda su obra, a pesar de que los títulos de sus libros contengan dicho concepto (*Lo real y su doble; Lo real, tratado de la idiotez; Fantasmagorías, lo real, lo imaginario y lo ilusorio*). A pesar de lo dicho en esta conferencia, no se reserva de anunciar, si bien no de definir concretamente, algunas características de cómo el hombre experimenta lo *real* en toda su obra. “-Lo real- Siempre supera las descripciones intelectuales que se pueden hacer de ello.”⁵⁷ Pero también nos dice que *lo real* es “la palabra que explica todo y al mismo tiempo una palabra que nada explica [o que no es explicada por nada].”⁵⁸ Sucede lo mismo, según él, con las *palabras claves* de las filosofías de otros filósofos, como Platón, Plotino, Schopenhauer y Heidegger. “[...] lo que yo llamo por mi parte lo *real* no difiere demasiado de lo que Platón llama *Idea*, Plotino el *Uno*, Seudo-Dionisio *Dios*, Schopenhauer la *voluntad*, Heidegger el *ser*.⁵⁹”

Una de las características que contrastan el concepto de lo *real* de Rosset con otras palabras claves de distintas filosofías, a las cuales llama *fetichistas* —como la de Platón, por intentar explicar lo real con características exteriores a lo real mismo, con una suerte de

⁵⁷ ROSSET, *F*, p. 74.

⁵⁸ ROSSET, *EM*, p. 12.

⁵⁹ ROSSET, *EM*, p. 19.

sutileza metafísica que priva al hombre mismo de realidad y justifica su existencia desde fuera—, es que tiene por preferencia la inmediatez de la percepción de lo que se nos presenta en el mundo, por eso dice lo siguiente: “[...] lo real al cual yo me encomiendo no está separado de la realidad inmediatamente sensible y perceptible, así como tampoco constituye un principio interpretativo o explicativo sino que deja, al contrario, a lo real en su opacidad (el ser rebelde a toda explicación humana) y en su misterio (el existir).”⁶⁰

Que lo real sea ininteligible, es decir, que no pueda dar cuenta de sí mismo en cuanto tal, que no pueda brindarnos una explicación concreta de lo que es, que escape a nuestras facultades cognoscitivas por ser éstas insuficientes para atrapar lo real en cuanto tal, no quiere decir que lo real sea falso o inexistente. La cuestión es más sencilla de lo que parece: si no puedo comprender algo, esto no quiere decir que no exista, o bien: “[...] resulta innegable que la realidad, al no poder explicarse por ella misma, siempre será en cierto modo ininteligible —mas ser ininteligible no equivale a ser irreal, lo mismo que una mujer de comportamiento indescifrable no equivale a una mujer que no existe, como lo enseña a diario la más trivial de las experiencias—.”⁶¹ Dar crédito solamente a la existencia de lo que puedo comprender, a lo que me es inteligible, es equivalente a negar la existencia de todo lo que no alcanzo a comprender. Sería burdo, por ejemplo, que Kant negara la existencia de un ornitorrinco que tuviera frente a sus ojos, por el hecho de no entender qué tipo de especie animal es esa, o que negara la existencia del universo por el simple hecho de no llegar a comprender el porqué de su existencia.

Otra explicación que merece la pena aclarar es la teorización de lo *real*, pues es evidente que toda teorización requiere de razones y de una lógica que avale lo que se esté argumentando. Se apela a un irracionalismo, pero eso no quiere decir que se prescindiera de la razón para argumentar lo que se dice. En su obra *Lógica de lo peor* Rosset explica ya manifiestamente en el título que se está apelando por una lógica, es decir, por una estructura argumentativa que tenga sentido y que sea comprensible para quien la lea. Lo que elude es que se le considere como racionalista, o que tenga un amor desmesurado por la razón que genere ideales para mejorar la realidad, o para ordenarla y así brindar seguridad. Se dice que es una lógica de lo peor porque piensa lo peor para sumergirse en lo real, en el

⁶⁰ ROSSET, *EM*, pp. 25-26.

⁶¹ ROSSET, *PC*, pp. 20-21.

azar, para que se pierdan las certidumbres que tiendan a negar lo real, que pretendan ordenar lo que no puede ser ordenado, explicar lo que no puede ser explicado: “La preocupación ya no radica en evitar o superar un naufragio filosófico, sino en volverlo certero e ineluctable al eliminar una tras otra, todas las posibilidades de escapatoria.”⁶² Una manera de decir la verdad de lo real es la tautología, y a ella se dedica el siguiente apartado en relación con la ontología.

⁶² ROSSET, *LP*, p. 13.

EL SER Y LA TAUTOLOGÍA

Clément Rosset opera sus investigaciones de lo real a partir de una ontología negativa. Ese método no es distinto de la teología negativa de Meister Eckhart o algunos otros místicos, con la única distinción de que los términos atribuidos a Dios son adjudicadas a lo real. La ontología de lo real, como llama Rosset a su método, no pretende entonces atribuirle características a lo real, no pretende conocerlo por medio de la razón, ni siquiera pretende llegar a definirlo como tal. Los atributos que puede encontrar en lo real son vacíos de significación, anti-conceptos que simplemente muestran la desnudez de lo real y la ausencia de definición; precisamente por eso se dice que su ontología es negativa.

Tanto el *Poema* de Parménides como los análisis de la tautología en el *Tractatus-lógico-filosófico* de Wittgenstein tienen un gran influjo en el pensamiento de Clément Rosset en torno a lo real. Las investigaciones de sus obras *Principios de sabiduría y locura* y *El demonio de la tautología* muestran la importancia de la tautología y de la unidad del ser para caracterizar lo real. El problema que Rosset quiere responder con estos dos textos se refleja en el *Fragmento 3* del *Poema* de Parménides: “Pues lo mismo es a la vez pensar y ser.”⁶³ ¿Cómo es posible que una verdad lógica diga una verdad ontológica? Este cuestionamiento es el punto de partida para analizar la tautología en cuanto a enunciación de lo real.

Con respecto al *Poema* de Parménides se retoma la fórmula tautológica de su *Fragmento 2* que dice que “el ser es y no puede ser que no sea” —o “que hay ser y que no hay no-ser”⁶⁴—. Habrá que aclarar que Rosset no está interpretando el *Poema*, como la mayoría de los estudiosos del pensamiento de Parménides. Para él la distinción entre *ser* y *existir* es erradicada: lo real, el ser, la existencia pasan a ser términos intercambiables. En otros términos, el ser y la existencia son lo mismo y solamente uno, es decir, lo real es singular y no admite duplicación alguna.

Las interpretaciones clásicas del *Poema* —que son, según Rosset—, encabezadas por Platón y Heidegger, muestran que Parménides habla de una separación del ser y la existencia. El Ser es trascendente a la existencia, es decir lo que existe no puede ser, por el hecho de que el ser tiene algunas características que son negadas a la existencia. Dichas

⁶³ PARMÉNIDES, *Poema*, Frg. 3, Akal, Madrid, 2007, p. 36.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 35.

características, enunciadas en el *Fragmento 8* del *Poema*, son las siguientes: “inengendrado e imperecedero, entero, único, incommovible y perpetuo.”⁶⁵ ¿Cómo se pretende negar que Parménides habla de esa separación entre ser y existencia siendo éstas las características del Ser? Rosset afirma que Parménides enuncia su verdad refiriéndose a las cosas mismas, no a una entidad ontológica que trasciende toda forma de existencia. Su interpretación no es gratuita por los siguientes motivos. La implicación más relevante para la interpretación de Rosset de que el Ser sea inengendrado, imperecedero, incommovible y perpetuo —ya se verá la implicación sobre ser entero y único— es que no hay posible modificación en él. Es inengendrado, es decir, no ha sido creado, siempre ha estado; es imperecedero, nunca desaparecerá; es incommovible, no está sujeto a cambios. Es perpetuo, no hay posibilidad de que no sea, está fuera de la temporalidad. La objeción posible es clara, la existencia, las cosas y los seres vivos no comparten estas características. El hombre es perecedero, es engendrado, es mutable y es finito, al igual que el perro, la silla y todos los objetos. Parménides niega claramente la temporalidad del ser, el pasado y el futuro en su *Fragmento 8*: “Nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo a la vez, uno continuo.”⁶⁶

El punto clave que Rosset encuentra en ese verso es el ahora. *Hic et nunc*, aquí y ahora, el ser es aquí y ahora. Al hacer intercambiables el ser y la existencia nos encontramos con que los objetos cuentan con las características enunciadas por Parménides adjudicadas al ser. Pero si el ser es continuo, en un aquí y en un ahora, si el pasado y el futuro le están vedados, si es uno y único, entonces no queda tan mal parada la interpretación de Rosset.

¿Cómo se puede atribuir a Parménides el pensamiento contrario, el de un ser que se confundiría completamente con la existencia y que no designaría otra cosa que la noción de realidad en general? ¿No dice Parménides del ser que no tiene pasado, ni porvenir, ni movimiento, ni alteración? Desde luego; pero toda la cuestión aquí consiste en saber *de qué* se dice que no tiene pasado, ni porvenir, ni movimiento, ni alteración. Se nos asegura que se dice del ser en cuanto ser: de un ser que trasciende cualquier realidad sujeta a la alteración, al pasado y al devenir. Sea; pero esta característica del ser que consiste en ser inalterable, independiente del pasado y del futuro, es también la característica de cualquier existencia desde el momento en que está *presente* — ¿en qué podría consistir la existencia de aquello que no está «presente»?⁶⁷

⁶⁵ *Ibid.*, p. 38.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁶⁷ ROSSET, *PSL*, p. 22.

El hecho de decir que el futuro le está vedado al hombre, al igual que su pasado es un hecho innegable; no puede volver al pasado ni viajar al futuro a su gusto. No puede escapar del presente. Se dirá que el hombre muere y que la silla puede ser destruida, pero eso no implica ninguna modificación si se está hablando de un continuo y de una realidad singular. Si lo que queda vedado al ser es el pasado y el futuro, y lo que queda como real, como el camino de la verdad es lo que está presente, entonces no hay motivo para hacer la distinción entre un ser trascendente y una existencia ajena a él.

En *El objeto singular* Rosset aclara que su ontología de lo real no implica la negación total de la existencia del futuro y del pasado, sino que más bien los abarca en ese continuo fluir ya mencionado:

La ontología de lo real no pretende naturalmente que la realidad se limite al presente, al aquí y ahora: el privilegio de la realidad se extiende necesariamente a todo lo que hay y habrá jamás de real en el dominio de los allá como en el de los otros tiempos. Pero ella toma a esos otros reales en tanto que forman parte de una misma realidad, no por el eco de una presencia trascendiendo todo presente.⁶⁸

Se clarifica entonces que la singularidad de lo real que pretende la ontología se reduce a un continuo fluir que abarca y abarcará todos los tiempos y espacios posibles, sin por ello dejar de ser singular. Otra observación hecha por Rosset sobre la validez de su interpretación es la unidad del ser enunciada por Parménides. Se ha citado arriba un verso del *Fragmento 8* donde enuncia que es único y entero, es decir, que no le falta nada. Interpretándolo a partir de la distinción entre existencia y ser, el ser se opondría de esa manera a otras formas de existencia. Si el ser es todo entonces no puede haber otra forma de existencia. Se entiende que el ser no es la cosa, hecha la distinción, pero si al ser no le falta nada y es entero y único ¿por qué ha de existir otra cosa? Si no le falta nada, entonces ¿contiene la existencia? Y si la contiene, siguiendo la lógica de la interpretación que aprueba la distinción, ¿no contiene también la temporalidad y la mutabilidad? Rosset muestra con una simple ecuación el error, o de la interpretación en pro de la distinción o del mismo Parménides si es que él mismo quiso decir con su *Poema* lo que sus intérpretes dicen: ser = ser + mundo sensible. Lo que se quiere decir es que el ser es todo o no es ser. Si se apela a que hay otro tipo de existencia entonces el ser no abarca todo y no es entero porque le falta la existencia.

⁶⁸ ROSSET, OS, p. 37.

La verdad que Parménides enuncia (el ser es y no puede ser que no sea) condena al hombre a lo real, y esta condena no presenta ninguna fianza posible, ni siquiera un posible escape a ella, por más habilidosa que sea la imaginación o el intelecto del condenado. Partiendo de esta interpretación hecha del *Poema* de Parménides se siguen las reflexiones sobre la tautología, que es el modo de enunciar dicha verdad.

Rosset toma como base de reflexión los estudios de Wittgenstein sobre la tautología para desarrollar que la afirmación de ésta como un anuncio de lo real no implica necesariamente un discurso pobre. Para Rosset lo real existe en función del principio de identidad, y sólo en función de él. Según Wittgenstein, la tautología tiene tres características esenciales. En primer término, la tautología no es una proposición, es hueca y vacía, una suerte de centro desprovisto de sustancia. La segunda característica es ser siempre verdadera, es decir, no puede decir falsedad nunca. En tercer término, es un modelo de verdad que va en contra de cualquier principio de realidad.

La primera característica enunciada muestra dos opciones de interpretación: que la tautología dice todo lo que se tiene que decir sobre lo que se habla, o bien, puede que no diga absolutamente nada, por el hecho de simplemente ser una repetición de lo enunciado. El hecho de que la tautología siempre sea verdadera implica que ésta es siempre irrefutable. Al ser así, ninguna proposición puede negar su validez lógica, ya que no dirá otra cosa del término A, sino que es precisamente A. Pero en relación con la última característica enunciada, la cual dicta que la tautología no puede adecuarse a ningún principio de realidad, —lo cual Rosset rechaza— se pone en cuestión que cualquier enunciación tautológica, aunque no tenga cabida en lo real, es verdadera o validada por la lógica. La tautología es totalitaria por ser siempre verdadera. Al ser siempre verdadera da cabida a toda verdad lógica, y al ser así, no puede definir la realidad. Definir es limitar, y al no tener límites, al ser totalitaria, la tautología no puede describir ni determinar la realidad. Wittgenstein, en su proposición 4.462 lo plantea así:

Tautología y contradicción no son figuras de la realidad. No representan ningún posible estado de cosas. Porque aquélla permite *cualquier* posible estado de cosas, ésta *ninguno*. En la tautología las condiciones de coincidencia con el mundo —las relaciones

representativas— se neutralizan entre sí, de modo que no está en relación representativa alguna con la realidad.⁶⁹

Si todo es verdadero entonces no hay nada falso, y si no hay nada falso entonces no hay nada verdadero por el hecho de que no hay punto de referencia exterior posible para corroborarlo. Por ejemplo, si todo es dolor nada es dolor por el hecho de que no hay con qué distinguirlo; de haber algo que implique placer, comezón o cosquillas, entonces ya hay un punto de referencia que marque el límite para decir que algo es dolor, y que algo no es dolor.

Cabe mencionar que estas tres razones no son las únicas que han perjudicado el discurso tautológico. El descrédito de la tautología no sólo se debe a ese decir todo y decir nada simultáneos, sino que también ha sido confundida con otras formas del lenguaje que se parecen a ella, pero que sin embargo van en contra de lo esencial de la tautología que es no añadir algo a lo que se está enunciando, sino sólo repetirlo tal cual es.

La perogrullada es una de las formas que más comúnmente se confunden con la tautología. Según la RAE, la perogrullada es una verdad o certeza que, por notoriamente sabida, es necesidad o simpleza el decirla.

Las mujeres parirán
si se empuñan y parieren,
y los hijos que nacieren,
de cuyos fueren serán.⁷⁰

Este ejemplo de Francisco de Quevedo, a quien se le atribuye el origen de la palabra Perogrullo por su personaje Pero Grullo —aunque también se dice que existió el personaje llamado Pedro Grullo—, no puede ser tautológico por lo siguiente. Tiene como primera característica distintiva con respecto a la tautología el ser cómica. La tautología es seca, no dice otra cosa que lo que dice, es sin añadiduras ni desvíos. Otra característica del Perogrullo que hace manifiesta la distinción con la tautología es que puede no decir sólo una cosa, sino varias, o puede decir una sola cosa haciéndola pasar por varias. Puede verse

⁶⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus-lógico-philosophicus, Investigaciones filosóficas, sobre la certeza*, Gredos, Madrid, 2009, pp. 63-65.

⁷⁰ QUEVEDO, Francisco, *Sueños y discursos*, Versión digital disponible en: https://www.unav.edu/centro/griso/files/file/materiales.../Suennos_Quevedo.pdf, p. 131.

en el ejemplo citado que pareciera decir que las mujeres que parieran serán madres y que sus hijos serán sus hijos. La cuestión es que la tautología no acepta desencadenamientos causales, por obvios que sean. El ser madre implica que se parirá y que se tendrá un hijo; no sólo está diciendo que la madre es la madre o que el hijo es el hijo, está mentando el motivo, completamente evidente, por el cual una mujer se hace madre y el hijo se hace su hijo. Pero también podemos ver en el ejemplo que el uso de las palabras es completamente distinto para enunciar que una mujer preñada se convertirá en madre y que su hijo será su hijo. Es cierto que el Perogrullo repite lo que quiere decir, incluso en este ejemplo, añadiendo la causa y el efecto, pero también quiere decir exactamente lo mismo. “Podemos así cernir mejor la diferencia que separa la tautología de la perogrullada: mientras que la primera repite abiertamente lo mismo, la segunda lo repite esforzándose por hacerlo pasar por otro, suscitando un instante la alucinación de una diferencia.”⁷¹

En el ámbito psiquiátrico han atribuido a los paranoicos una suerte de lenguaje tautológico. Estas personas dan una significación unívoca y total a ciertas oraciones. Rosset pone un ejemplo “Mamá me quiere”, bien podría ser cualquier otro, «el perro me enoja» o «la paleta me da náusea». El asunto es que las palabras que constituyen esa oración conservarán el sentido de esa misma oración en cualquier otra oración posible. Si tomo como ejemplo «el perro me enoja» se da por hecho que la oración sólo implica un *yo*, al perro y al estado anímico del enojo. El paranoico sólo aceptará la significación de las palabras *yo* (incluido implícitamente en el *me*), perro y enojo en el sentido de la oración completa «el perro me enoja», independientemente de que esas palabras se usen fuera de la oración completa. El paranoico se confundirá y pensará que se está cometiendo una contradicción al decir, por ejemplo, «el primo se enojó con ella». La contradicción, en la lógica del paranoico, se da por el hecho de que el enojo no lo incluye ni a él ni al perro. Puede verse que no es un pensamiento tautológico por el hecho de que está haciendo pasar a dos hechos por uno, mientras la tautología da por hecho un solo hecho, sin duplicarlo. Se dirá que el paranoico está dando un sentido unívoco a las palabras que componen alguna oración, al cual llaman tautológico, pero esa univocidad implica dos cosas distintas que el paranoico disfraza de una sola.

⁷¹ ROSSET, *EDT*, p. 24.

El pleonasma es definido por la RAE como un empleo en la oración de uno o más vocablos, innecesarios para que tenga sentido completo, pero con los cuales se añade expresividad a lo dicho. Algunos ejemplos del pleonasma: uno de los más comunes es «suben para arriba»; en la película *Forest Gump*, al presentarse el personaje dice: «me llamo Forest Gump, y todos me llaman Forest Gump»; en un video difundido en internet que es riquísimo en ilustraciones de la forma que hablamos: «necesito una ayudadita para hacer mi casita que estoy haciendo». Lo esencial de la distinción entre la tautología y el pleonasma es que el segundo habla de dos cosas distintas pretendiendo que se habla de una sola. Sobre el primer ejemplo, suben para arriba, se puede ver que está diciendo dos cosas distintas en lo que parece una sola; «suben» dice implícitamente quién sube, «para arriba» dice hacia dónde. Es evidente que es innecesario mentar el hacia dónde pues, en este caso, está explícito en el verbo de la oración. En el segundo ejemplo, Forest Gump dice su nombre en primer término, en el segundo dice cómo le llaman los demás. Puede parecer que se hace innecesario decir que le dicen de la misma forma en que se llama, pero el hecho es que podría tener un apodo, o ser llamado tonto, como usualmente lo llamaban; primero se dice su nombre, posteriormente cómo lo llaman los demás, que no necesariamente es por su nombre. La tautología no es un pleonasma y no se le puede confundir con ello porque, ya se ha dicho, sólo dice una sola cosa, que tal es idéntico a tal, A es A, lo real es lo real.

La petición de principio consiste en distinguir imaginariamente lo que se pretende probar con los argumentos que supuestamente lo prueban. La fórmula que podría representar la ilusión de esta falacia es la siguiente: A es verdadero porque B es verdadero, y si B es verdadero es porque A lo es también. Pero Rosset encuentra la fórmula verdadera de la petición de principio al erradicar la duplicación del argumento. Suprimiendo la distinción inexistente de lo que se quiere probar con el argumento, la fórmula sin ilusión sería: si A es verdadero es porque A es verdadero, y A es verdadero porque A es verdadero. Esta falacia es una manera de tomar los deseos, de la persona que la comete, por realidad.

La metáfora es otra forma de lenguaje, que si bien no queda claro cómo podría relacionarse directamente con la tautología, sí es claro cómo se identifica con los discursos anteriores, y de manera agravada. La metáfora multiplica el sentido de las palabras. Es un distanciamiento de lo que se dice con lo que se pretende representar. Las palabras enunciadas en una metáfora son secundarias, ya que su intención es significar otra cosa.

Pero este tipo de enunciación de lo real tiene la característica de recrearlo, de renovar la percepción. Con esto no se quiere decir que haga una realidad nueva, sino solamente una nueva manera de ver la realidad, una nueva manera de percibirla.

Las pseudo-tautologías son entonces tautologías sólo en apariencia, por pseudo-tautológico que sea decirlo. Éstas pretenden decir algo haciendo parecer dos o más hechos lo que sólo es uno, o viceversa, haciendo parecer uno dos o más hechos. La distinción con la tautología es clara, ésta sólo enuncia la singularidad de lo enunciado.

El verdadero principio de identidad, que es precisamente la tautología, no es $A = A$ sino $A \text{ es } A$. A primera vista, no hay distinción, pero fijados en lo que precisa la igualdad para ser tal, caemos en cuenta de que implica una ruptura total con la esencia de la tautología. La tautología implica singularidad por el hecho de que sólo busca decir lo que es, la igualdad implica no identidad sino la equivalencia de dos valores. “La tautología pretende atraer la atención sobre el hecho de que una cosa cualquiera es la cosa que es, sin que haya posibilidad alguna de modificación o de alteración.”⁷² Lo real es tautológico y anti-metafísico porque está apegado al principio de identidad, $A \text{ es } A$. No dice nada sobre sí mismo, sólo a sí mismo, y no hay nada más allá de él. Relacionando las reflexiones sobre la tautología de Wittgenstein y la verdad enunciada por Parménides, Rosset concluye que la tautología dice siempre verdad, es irrefutable —junto con Wittgenstein— pero además de ello que es un modelo de verdad que se apega a lo real, a la existencia: “Lo que existe es por una parte irrefutable en sí, y por la otra refuta todo lo que sería otro: no hay ningún halo de alteridad o de misterio que pueda prestar asistencia a la estrecha singularidad de lo que existe.”⁷³ La condena a lo real fue advertida por Parménides y es reafirmada por Rosset: no se puede escapar nunca a lo real, al presente continuo, imparabile, implacabile, inevitable y, sobre todo, singular.

⁷² ROSSET, *EDT*, p. 35.

⁷³ ROSSET, *PSL*, pp. 14-15.

ATRIBUTOS DE LO REAL

Se ha dicho que lo real tiene ciertos atributos que muestran su desnudez, que lo real no puede ser definido y que por ende todo término que pretenda definirlo sería una aberración para su teorización. Veremos ahora que en los anti-conceptos que Rosset propone no traicionan su teoría. Tales conceptos son la crueldad, la idiotez y el azar.

La verdad de Parménides nos ha mostrado que lo real se presenta inmediatamente, es decir, que no hay distancia posible entre lo real y quien lo experimenta, todo lo que existe, sin excepción alguna se está sometido a ser lo que se es y a no tener ninguna distancia posible ante ello. Esta verdad remite a la crueldad de lo real, que no es otra cosa que la imposibilidad de enviar lejos la realidad por más desagradable que ésta se presente. La crueldad es definida y relacionada con lo real, por Rosset, de la siguiente forma:

[...] entiendo por crueldad de lo real el carácter único, y por lo tanto, irremediable e inapelable de esa realidad – carácter que impide, a la vez, mantenerla a distancia y atenuar su rigor tomando en consideración una instancia cualquiera que fuese exterior a ella-. *Cruor*, de donde deriva *crudelis* (cruel), así como *crudus* (crudo, no digerido, indigesto), designa la carne despellejada y sangrienta: o sea, la cosa misma desprovista de sus atavíos o aderezos habituales, en este caso, la piel, y reducida de ese modo a su única realidad, tan sangrante como indigesta. Así, la realidad es cruel —e indigesta— en cuanto se la despoja de todo lo que no es a fin de considerarla sólo en sí misma.⁷⁴

Haciendo alusión a la imposible distancia entre lo real y el hombre es desde donde se entiende que no hay un plano metafísico exterior a lo que se vivencia, a lo que se nos presenta al momento. Así, el carácter cruel de lo real que señala Rosset es experimentado por todos sin excepción, sin importar el sujeto.

Otro término que alude a lo *real* es su singularidad, su *idiotez*. Cabe aclarar que el término *idiotez* no refiere solamente a tontería, ni a un caso clínico de carencia de juicio o entendimiento, sino que se remite a su raíz etimológica del griego: *idio* que significa lo propio (de donde vienen también las palabras idioma e idiosincrasia); y *tes* que es un sufijo que designa a alguien que comete la acción. En este sentido se puede dilucidar que con el término *idiota* también se está refiriendo a la singularidad o propiedad única de lo real y de los objetos que se encuentran presentes:

⁷⁴ ROSSET, PC, p. 22.

La palabra «idiotéz», *idiôtés*, idiota, significa simple, particular, único; después, por una extensión semántica cuya significación filosófica es de gran alcance, significa persona privada de inteligencia, ser desprovisto de razón. Así, 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 donde están y tales como son: incapaces, pues, y en primer lugar, de *reflejarse*, de aparecer en el doble del espejo.⁷⁵

En su libro *Lo real, tratado sobre la idiotéz* manifiesta que hay dos tipos de contacto con lo real, a saber: un contacto rugoso y otro liso. El primero es un contacto sin duplicaciones, sin dobles, es un contacto directo con lo real; el segundo es un contacto de reflejo, un contacto que presenta las cosas como imágenes de las cosas, es decir, a modo de duplicación. Ahora sólo nos interesa el contacto rugoso, por el hecho de que se está hablando de lo real, ya se pasará al plano de contacto ilusorio. El contacto rugoso con lo real es simplemente la percepción de las cosas sin añadiduras, es decir, sin significaciones: yo soy yo, pero ese yo está vedado a mi percepción de lo real de ese yo, no podré verlo nunca, sin embargo sé de su existencia por el hecho de que existe; la rosa es la rosa, sin más: “La cosa es por siempre tal como es en ella misma, sin que se trasluzca en ella ningún signo, ninguna significación. Aquí no hay «valor añadido».”⁷⁶ Del contacto rugoso, aunque sólo enunciado en esta obra, se desprenden las vías de acceso a lo real, es decir, el sentimiento de lo real y su percepción. En la última obra enunciada Rosset nos explica que el estado de embriaguez o la borrachera, la obra de arte, el desasosiego amoroso y la filosofía son algunas de esas vías de acceso, sin embargo, en otras obras, como *El objeto singular*, *Principios de sabiduría y locura*, *La fuerza mayor*, *Fantasmagorías*, etc. nos muestra una muy amplia lista de las vías de acceso a lo real con su respectiva explicación. La alegría⁷⁷, la náusea, el júbilo, el aburrimiento⁷⁸, el objeto de deseo, el objeto musical⁷⁹ son otras de esas vías de acceso a lo real.

Ha de mencionarse que en un artículo publicado en el primer número de la revista *Las Nubes*, dedicado al pensamiento de Clément Rosset, Antonio Gutiérrez Vara, hace una aclaración sobre el pensamiento de lo real, dividiéndolo en dos facetas, una absoluta y una

⁷⁵ ROSSET, *LR*, p. 61.

⁷⁶ ROSSET, *LR*, p. 62.

⁷⁷ *Cfr. FM.*

⁷⁸ *Cfr. PSL.*

⁷⁹ *Cfr. OS.*

de hecho. Se verifica primero la noción de real absoluto para después pasar con la noción de real de hecho:

Lo real absoluto es indecible, inaccesible —esto es, precisamente, lo que lo distingue de lo real, porque recordemos que a lo real se puede acceder a través de varias vías. Lo real es, pues, accesible, mientras que lo real absoluto es inaccesible— y no se encuentra sometido a las leyes espacio-temporales, porque como hemos dicho pocas líneas antes —y creemos conveniente por su importancia repetirlo— se desvanece perpetuamente en el umbral de cualquier realización, de cualquier individuación en términos schopenhauerianos.⁸⁰

Esta precisión, si bien nunca enunciada por Rosset con los términos que Gutiérrez Vara propone, son una vía de acceso fácil y precisa para el pensamiento de Rosset. Lo real en cuanto que singular, en cuanto que absoluto es inaccesible a nuestra percepción, a nuestro conocimiento. Al representar el mundo lo duplicamos inevitablemente, en ese sentido no nos es posible acceder a lo real absoluto. Pero en cuanto nos sorprende alguno de los sentimientos de lo real que propone Rosset, ya sea la alegría, el desasosiego amoroso, la conciencia de la muerte, el sentimiento trágico, la ebriedad, la náusea, etc. se tiene acceso a lo real desde nuestra propia singularidad, desde nuestra experiencia, que no deja de ser fiel a lo real absoluto, sin embargo, no lo abarca en su totalidad. Tampoco deja de hacerse latente que la singularidad de los hechos en los que se manifiesta lo real conllevan siempre a la insignificancia, es decir, se presentan siempre de una manera, la cual siempre va a ser una manera cualquiera, o cualquier manera.

Esa manera cualquiera, o cualquier manera en la que se presenta lo real se relaciona inevitablemente con la noción de azar, que es el fundamento, si es que puede llamarse de tal manera, de la filosofía de lo real en Rosset.

Suponiendo que lo que designa la palabra “azar” fuese pensable, sería la única *idea* o el único *concepto* capaz de dar un cierto cuerpo a la unidad y singularidad de lo real y una cierta alma a su idiotez e insignificancia. Ahora bien, el azar es más bien una anti-idea y un anti-concepto que únicamente la desaparición de todas las ideas y todos los conceptos referentes a lo real permite pensar *a contrario*.⁸¹

⁸⁰ GUTIERREZ, Antonio, “Lo que las letras callan”, *Las Nubes*, N°1.

⁸¹ DEL HIERRO, Rafael, *La filosofía de Clément Rosset: La afirmación de lo real y la crítica del doble*, Versión kindle, 930 de 5600, 2014.

El azar se presenta en cuatro connotaciones distintas, de las cuales sólo una es aceptada por Rosset como azar original; las otras tres nociones o definiciones de azar se engloban en una sola por tener características similares y estar constituidas. Los cuatro tipos de azar son la suerte, el encuentro, la contingencia y el azar —en el más amplio sentido del término—.

La suerte, *fors*, fortuna, es la versión antropocéntrica del azar; parte siempre de series causales que favorecen o perjudican al hombre. Estas valoraciones —el ser favorable o adversa— sumadas a las series causales que las preceden implican la fundamentación de una finalidad en los sucesos que acontecen a un individuo. Un individuo que encuentra un billete en la calle podría ser un ejemplo de este tipo de azar, de la suerte. El encontrarlo hace su suerte favorable, las series causales son el descuido de un transeúnte que tiró el billete y que el individuo que lo encontró estuviese en el momento y lugar adecuados; la finalidad el ser favorecido por el valor del billete.

El encuentro, *casus*, *chance*, coincidencia o casualidad es el momento de cruce de dos o más series causales imprevisibles. A diferencia de la suerte, el encuentro no se centra en lo favorable ni en lo adverso que le pueda ser al hombre un suceso, sino que se refiere al momento preciso en que las series causales chocan. Se dice que es coincidencia por el hecho de que las series causales que chocan ocurren juntas. Un ejemplo muy citado, que también Rosset usa, es el de la teja y el hombre que camina, la teja le cae encima. Podría ser que también enunciara a la suerte en este ejemplo, y es así, sólo que en su forma adversa pero la distinción ya está dicha, que ambas apliquen a un mismo ejemplo no las hace idénticas; hay que recordar que la primera refiere a la finalidad y a la valoración que el hombre le adjudica al suceso, y la segunda al momento en que las series causales se encuentran.

El tercer tipo de azar es la contingencia, la cual implica necesariamente a su contrario para definirse, a la necesidad. La contingencia es la no-necesidad. Es igualmente presentada a través de series causales, pero estas pueden ser previsibles o imprevisibles. Es decir, son posibles, pero no necesarias.

El cuarto tipo de azar, o el Azar como tal, implica ausencias. Ausencia de definición, por ser completamente incomprensible e infinito; ausencia de cualquier tipo de referencia, es decir, extravió; Ausencia de espacio, o espacio en blanco; ausencia de ruido, de palabras, porque es inefable y silencioso. El Azar ha sido representado como Caos,

como ausencia de todo orden y todo desorden, como una masa informe. También fue representada como riesgo, como peligro puesto que el control de lo que ocurre está fuera del alcance humano. Otra representación del Azar es el infierno, o lo profano, los lugares que no han sido explorados y que está prohibido explorar para los vivos; en algunos análisis de mitos realizados por Joseph Campbell, en su libro *El héroe de las mil caras*, se hace énfasis en que el azar, el caos, es lo ajeno a lo sagrado, lo que aún no se halla en el orden divino. Pero el término más apropiado para el azar del que hablamos es nada. No *la nada*, sino nada que niega, nada que ignora, nada previa al orden, previa a todo.

El carácter particular del ‘azar’, respecto de sus primos *fors*, *causus*, *contingencia*, es que significa, exactamente, *nada*. *Fors* significa *destino*, *casus* y sus derivados *encuentro*, ‘contingencia’ *no-necesidad*; sólo ‘azar’ designa el acto mismo de la negación, sin referencia precisa a lo que niega. Ignorancia original, llamada a negar sólo accesoriamente todo lo que se podría constituir como pensamiento. Azar no es destructor: más bien es acusación previa, instancia anterior a la construcción.⁸²

Ahora se puede entender por qué se reduce la distinción de los tipos de azar de cuatro a dos. El primer tipo de azar es el constituido, es decir, los tres primeros tipos mencionados—suerte, encuentro y contingencia—. El azar constituido se sustenta desde las ideas de naturaleza, de finalidad —que son afines— y la idea de acontecimiento. Se dice entonces que es azar constituido porque la naturaleza es previa al azar. En la contingencia se hace evidente la idea de naturaleza al ser un término que requiere de su contrario, la idea de necesidad; en la suerte la idea de finalidad avala ya una negación del azar por una naturaleza de las cosas; en el encuentro el acontecimiento, o las series causales, son lo que marca la distinción. Sin acontecimientos no hay ni suerte ni encuentro, y sin necesidad no hay contingencia. Lo esencial en este tipo de azar es su espacio-temporalidad porque está localizada, es decir, se sabe dónde y cuándo ocurre el acontecimiento, cuando ocurre lo que ocurre.

El Azar original ignora por completo la idea de naturaleza, es previo a ella. No está de más decir que el afirmar que hay una sucesión, o mejor dicho, que hay un antes y un después es un orden, y en ese sentido Rosset comete un error muy evidente al decir que el azar es previo a la naturaleza. Si se está negando la naturaleza no tiene por qué haber un antes y un después. Otro problema terminológico es decir que es original puesto que este

⁸² ROSSET, *LP*, p. 110.

término refiere a un origen, a un comienzo. El problema parece ser meramente terminológico puesto que en su obra *La Anti-naturaleza* se dedica a poner en tela de juicio el concepto de naturaleza, sus imprecisiones y sus consecuencias.

LA ILUSIÓN Y LA DUPLICACIÓN

La duplicación y la ilusión son términos fundamentales en la filosofía de Clément Rosset. Si bien toda ilusión remite a una duplicación, no toda duplicación remite a una ilusión. Esto quiere decir que no son términos intercambiables. La duplicación se da en cualquier representación, sea artística, o sea nuestra simple capacidad de captar el mundo, mientras que la ilusión remite necesariamente a la desviación, a esquivar la realidad para protegerse del carácter cruel y desagradable de lo real mismo a partir de una duplicación de lo real. Hay muchas formas de esquivar provisionalmente lo real, pero siendo lo real ineludible, estos esquivos y desvíos son solamente ilusiones y fantasmas que nada pueden contra lo real que se presenta.

Rosset anuncia y admite que hay formas radicales para esquivar lo real, como el suicidio y la locura; éstas escapan al ámbito del hombre iluso común y a la ilusión, porque realmente se niega lo real a partir de erradicarse del mundo o al desconectarse de él con la locura. El suicidio nos muestra que el suicida niega lo real suprimiéndose a sí mismo, sin dejar dudas de que no se volverá a percibir, es pues, la manera más radical, y al parecer efectiva, de negar lo real. Puedo tirar del gatillo de mi pistola por no poder aceptar el hecho de que me ha dejado mi mujer, o por el hecho de que la han asesinado. El hecho de dispararme en la cabeza me desconecta de la realidad en absoluto, ya no la percibo y ella desaparece para mí y yo para ella.

La locura no es tan distante a lo que se plantea en las filosofías que admiten el principio de razón insuficiente. Esta condición de locura es categorizada por Rosset en dos vertientes: suave y aguda. La locura suave admite lo que existe, pero el interés del que la padece siempre estará remitido hacia lo que no existe por el hecho de abrirle posibilidades más amplias –aunque inexistentes– de mundos. En otras palabras, no admite lo irreal como real, el sujeto de locura suave sabe de la inexistencia de lo que desea o lo que plantea, pero prefiere esto a lo que se le presenta en la realidad por ser ésta más desagradable. El sujeto de locura tiene una imaginación muy desarrollada, pero su imaginación toma por referencia lo real, sin poder tomar lo inexistente como referencia; lo que hace con ella es mezclar posibilidades de lo real que pueden ser incompatibles con las verdaderas posibilidades de lo real.

El gusto por lo falso y el artificio puede ser [...] la marca de un deseo de lanzar la existencia tan lejos que no hace más que revelar la esperanza de no verla nunca más. El gusto por lo falso expresa entonces un verdadero gusto por lo irreal, e implica la idea de que el no-ser no es una variante engañosa del ser, sino una entidad independiente del ser que posee cierta existencia particular, así como una atracción propia.⁸³

Sin embargo, como ya se mencionó, estos métodos de negar lo real son excepcionales, mucho menos comunes que las que se enunciarán en seguida. La forma más común de rechazar lo real se da a partir de negar y afirmar simultáneamente los acontecimientos. Digo que sí y que no a lo que sucede aquí y ahora. Rosset bautiza a esta forma de rechazo como *percepción inútil* por el hecho de que el sujeto que percibe acepta su realidad, o sea, está consciente de lo que ocurre, pero sus acciones no corresponden a eso que sucede, no son consecuentes, se mantiene como si lo real no se le hubiere mostrado, como si su postura ante los sucesos fuera lo real a pesar de que lo real se le muestra contrario:

No me niego a ver, y no niego para nada lo real que se me muestra. Pero mi complacencia se detiene ahí. He visto, he admitido, pero que no se me pida más. Por lo demás, mantengo mi punto de vista, persisto en mi comportamiento como si nada hubiera visto. Mi percepción presente y mi punto de vista anterior coexisten paradójicamente. Se trata aquí no tanto de una percepción errónea cuanto de una percepción inútil.⁸⁴

La *percepción inútil*, que sería lo mismo que la *coexistencia paradójica* del sí y del no que Rosset menciona remite directamente a la ilusión. El iluso, el que se genera la ilusión, no rechaza la percepción de la realidad, la percibe igual que todos, pero actúa como si eso que se le muestra no estuviera presente del todo, como si su pensamiento fuera más real que lo real. Esta actitud del iluso, que puede ser considerada como una convicción, tiene su explicación en el carácter desagradable de lo real. La tolerancia ha sido superada y se requiere de un *otro* que la reanime, que sutilice lo que se presenta para hacerlo soportable, aunque esto no sea lo más saludable, aunque implique solamente una mentira piadosa que no es nunca capaz de eliminar los hechos, el carácter brutal y grotesco de lo real.

⁸³ ROSSET, *PSL*, p. 89.

⁸⁴ ROSSET, *RD*, p.12.

La percepción del iluso está escindida en dos polaridades, en un polo teórico, que es lo que el iluso ve, y un polo práctico, que es lo que el iluso hace. Como ya se dijo, el iluso capta lo real, pero se comporta como si no lo hubiera captado. Es así como el aspecto teórico pasa a ser desplazado y el aspecto práctico a actuar, como si la percepción no hubiese sido realizada. La coexistencia paradójica se explica claramente desde estas dos polaridades, lo que se percibe es desplazado, lo que se hace es la manifestación de ese desplazamiento que pretende ocultar lo real. “El cegado es incurable no porque esté ciego sino porque es un vidente: pues es imposible «hacerle ver de nuevo» una cosa que ya ha visto y que todavía ve. Todo «volver a mostrar» es vano, y no se puede «volver a mostrar» algo a alguien que tiene ya ante los ojos lo que uno se propone hacerle ver.”⁸⁵

Es aquí donde se muestra la duplicación, en convertir lo real en otro; en admitirlo como tal, pero al mismo tiempo en negarlo, en desviarlo como si fuese ficticio para soportarlo mejor. Es evidente la paradoja que se da entre esa negación y esa afirmación. La ilusión, precisamente, consiste en convertir en dos lo que es uno, el SÍ de la realidad es también un NO para el iluso: “La técnica general de la ilusión consiste, en efecto, en convertir una cosa en dos, igual que hace el ilusionista, quien confía en que el mismo efecto de desplazamiento y de duplicación se dé en el espectador: mientras el ilusionista se ocupa de lo que hace orienta la mirada del público hacia otra parte, hacia donde nada sucede.”⁸⁶

Ese otro en el que se centra la atención, evidentemente no es real. Rosset da cuenta de que las ilusiones y las duplicaciones no son sólo realizadas por enfermos, como los esquizofrénicos y tipos con trastornos de desdoblamiento de personalidad, ni tampoco son específicos de la vida cotidiana, sino que también se hallan en la filosofía, en la literatura y la poesía. Y es precisamente en la literatura en donde se hace manifiesta la estructura de la duplicación que Rosset expone análogamente a la realidad, siendo más específico, en la tragedia.

Para aclarar más el asunto se hace referencia a algunos ejemplos de estas duplicaciones, tanto en enfermos como en la filosofía y en la literatura: Un ejemplo concerniente al desdoblamiento de personalidad, o lo que se conoce como trastorno disociativo de personalidad, puede verse en la película *Sybil*⁸⁷ —que está basada en el libro

⁸⁵ ROSSET, *RD*, p.13-14.

⁸⁶ ROSSET, *RD*, 19.

⁸⁷ STERN, Stewart & Daniel Petrie, (1976), *Sybil*, Estados Unidos de América.

de Flora Rheta Schreiber⁸⁸ con el mismo título— donde la protagonista cuenta con dieciséis personalidades distintas. Cada una de sus personalidades, a las cuales les da un nombre en específico, le sirve para esquivar la realidad, para enviarla a otro lado. Todas las personalidades que aparecían en ella tenían distintas edades e incluso eran masculinas o femeninas, eso implicaba que ella cambiara su comportamiento radicalmente. Dichos desdoblamientos aparecen en circunstancias específicas, la mayoría de ellas dolorosas, que evitan que ella sienta la realidad, por ser ella misma incapaz de afrontarla como sí misma, como Sybil. Cualquier acontecimiento que trajera el recuerdo de una situación desagradable la llevaba a convertirse en otra persona, totalmente distinta. Cuenta con una personalidad para tocar el piano (Vanessa), con otra para sentir dolor (Ruthie), otra para poder comunicarse sin pudor (Vicky), otra para ser prudente y alegre (Margie), otra para pensar en el suicidio e intentar consumarlo (Marsha). Cabe mencionar que la protagonista tuvo una infancia horrible, llena de torturas y abusos perpetrados por su madre esquizofrénica. Lo importante, y lo que prueba que esto es una evasión de la realidad, que es subordinado al desdoblamiento, es que Sybil no tiene memoria de lo que sucede mientras otra de sus personalidades interactúa con la realidad, con el dolor que implica existir, es como si ella se ausentara por completo mientras lo real está ahí siempre. El *otro* es cualquiera de las personalidades que Sybil imagina para procurarse a sí misma, cuando es ella misma la que está afrontando lo real, aunque ella crea que no.

En torno a la ilusión dentro de la tragedia es de hacerse notar el papel que juegan tanto el destino, como los oráculos, e igualmente, en la filosofía de Rosset. No es que admita que haya oráculos que puedan predecir nuestro destino en la realidad, ni que haya un destino que ya esté trazado concretamente y que pueda descifrarse; lo fundamental es la estructura en que se da la ilusión en la tragedia, que pasa a ser análoga a las ilusiones que el humano se genera para esquivar lo real.

Una de las características que Rosset resalta sobre el cumplimiento del oráculo es la sorpresa de la realización del acontecimiento predicho. Paradójicamente, esta sorpresa viene siempre acompañada de decepción. Es paradójico por el hecho de que de antemano se sabe que el oráculo ha de cumplirse, y aun así, genere decepción su realización. Podrá

⁸⁸ SCHREIBER, Flora, *Sybil. Personalidad múltiple*, Versión en línea, disponible en: <https://es.scribd.com/doc/85982737/3554-Flora-Rheta-Schreiber-Sybil-Personalidad-Multiple>, 220 pp.

preguntarse, con toda razón, ¿por qué genera decepción si ya se sabía que tal acontecimiento iba a realizarse inevitablemente? Se genera por el hecho de que no se sabe cómo es que ocurrirá. Los personajes de la tragedia, así como la gente en la vida cotidiana, pretenden eludir el oráculo —en el caso de los personajes—, la realidad —en el caso de los humanos reales— con artilugios y engaños, lo cual no hace más que afirmar el acontecimiento con más fuerza. En este sentido se dice que toda precaución contra lo real será vana: es como poner frente a nosotros un escudo para protegernos, cubriendo nuestro rostro y pecho, tal vez las rodillas; pero al cubrir estas partes del cuerpo se dejan descubiertos todos los otros miembros, lo real ataca desde todos los flancos, y al cubrir una sola parcela, que es nuestra posibilidad de prevención, se descuidan infinitas más. El ataque viene incluso desde dentro. Al solo poder pensar en una cosa a la vez, quedan descubiertas todas las posibilidades que tendríamos de defendernos contra lo real; lo real es lo único que existe, es inútil luchar contra ello, así como inventar artilugios para evitar lo ineludible.

La decepción ante la realización de los acontecimientos desagradables que se padecen se da, no por el hecho de que sea así el acontecimiento, sino por el hecho de que se esperaba que llegara de otra manera, es decir, se tenían expectativas del modo en cómo se realizaría el acontecimiento. En este sentido, el engaño no está inserto en el acontecimiento, sino en la expectativa que teníamos de él.

Es evidente que no hay destino; es igualmente evidente que, a falta de destino, hay artimaña, ilusión y engaño. Dado que éstas no pueden ser imputadas a un destino irresponsable, puesto que no existe, sólo cabe buscar su origen en un lugar responsable y tangible. Si es cierto que el acontecimiento ha sorprendido la expectativa justo cuando la satisfacía, ello se debe a que la expectativa es culpable, y el acontecimiento inocente. El engaño no está por tanto, en el acontecimiento, sino en la expectativa.⁸⁹

Al ser así, la llegada del acontecimiento destruye la expectativa, destruye el engaño —o no, con la ilusión también es posible— en que se encontraba el individuo. El ejemplo más claro, sólo por mencionar uno, ya que Rosset es muy basto en ejemplos, es enunciar a Edipo. Él trata, después de enterarse de los designios del oráculo, de eludirlos, de evitar tomar por esposa a su madre como también escapar del parricidio al que estuvo condenado; sin embargo, al intentar alejarse de este destino no hace más que afirmarlo; escapa de su

⁸⁹ ROSSET, *RD*, p.26.

supuesto lugar de nacimiento, donde habitan sus supuestos padres y llega a su verdadero origen donde asesina brutalmente a su padre y desposa a su viuda madre engendrando con ella.

Edipo está completamente desprevenido, cumple su destino de manera inconsciente, aunque está consciente de lo que el oráculo había predicho. Entonces, el querer eludir ese oráculo ha hecho que Edipo genere otra forma de cumplimiento del mismo, en la lucha contra lo que no quería que se realizase; la decepción que acompaña la sorpresa es igualmente ineludible si uno emprende la lucha con la expectativa de que lo real sea distinto a como se anuncia, y más aún, a como se presenta. Un ejemplo cotidiano se da en la pretensión de eludir la muerte. A pesar de que una persona se medique y haga todo para prevenir enfermedades, llegará el día en que tenga que morir, y eso, haga lo que haga, no lo podrá evitar; puede morir por procurarse tanto, enfermar por medicarse demasiado, o simplemente morir en un accidente como el mentado albañil, no tiene ninguna certeza del cómo, pero sí de que tarde o temprano dejará la vida. Es evidente que la decepción y la sorpresa acompañarán al necio al dar cuenta del fracaso al que llevará pretender eludir lo inevitable.

El acontecimiento fatal toma desprevenido en tanto que borra otro acontecimiento que nunca habíamos pensado, del que no teníamos la menor idea. La sorpresa presenta aquí un carácter también inesperado: en efecto, consiste en rechazar el acontecimiento real en nombre de un acontecimiento que uno jamás hubiera imaginado, de una realidad que no ha sido ni será pensada. El acontecimiento ha tomado el lugar de «otro» acontecimiento, pero este otro acontecimiento no es nada en sí mismo.⁹⁰

En muy reducidos términos, lo real, lo trágico no engaña, sino al contrario, desengaña, el engaño está en la expectativa, como también en el sentimiento de engaño que se produce justo después de ver destruidas las ilusiones. Los acontecimientos que destruyen las expectativas, es decir, los acontecimientos reales, destruyen toda duplicación, a menos que el hombre se dedique a negarlo con la ilusión.

Se hace evidente que toda duplicación es una copia de algo que existe, pero al ser eso existente único, singular, se entiende que la copia no es, ni ha sido ni será real. Un problema que puede surgir y plantearse desde aquí es la distinción entre lo que es real y lo

⁹⁰ ROSSET, *RD*, p.37.

que no, lo que es doble y lo que es original. Se ha dicho con anterioridad que de lo real en cuanto tal, nada podemos saber, porque lo real supera nuestra razón, porque no podemos interpretar ni explicar lo real sin mezclarlo con nuestras valoraciones. Es en este sentido que se hace manifiesto que lo real es lo otro, a lo que no tenemos acceso concreto: “el otro es esto real que ocurre, o sea, el doble de otra realidad que será lo real mismo, pero que siempre escapa y del que nunca podremos decir o saber nada.”⁹¹

En términos generales, lo real es la duplicación de nada; el hecho de que todo acontecimiento que de hecho sucede sea duplicado por nosotros, y llegásemos a tomarlo como real, sería quitarle el carácter único y singular que le es propio. Si bien no podemos dar cuenta de lo real en sentido estricto, sí podemos dar cuenta de las ilusiones suaves y agudas en las que caemos. Cabe mencionar que Rosset habla de dos tipos de duplicación en su obra, y evidentemente, sólo se declara enemigo de uno de esos tipos. Existen dobles que pretenden imitar lo real, y existen dobles que pretenden aniquilar la realidad; los primeros, como el arte, o nuestras representaciones, no son dañinos ni nocivos como los segundos; estos últimos son precisamente los que se remiten al principio de realidad insuficiente, y los ya enunciados en las ilusiones mencionadas en las que se llega a caer:

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. [...] Todos los demás son dobles de sustitución, cuya función es 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 que reproduce una célula fagocitándola.⁹²

Sabemos, lo poco que llegamos a comprender, que la realidad es ineludible porque nos es inmediata, es decir que siempre estamos dentro de ella, y por ende no podemos escapar. Es en éste y no en otro sentido que la idea de destino puede ser considerada como real, y como un carácter universal, pues es inevitable e irreversible. Ésta consideración —el hecho de dotar de un carácter universal al destino— es paradójica porque es totalmente imprevisible, lo cual es otra de las características que se han anunciado sobre él.

Pero es precisamente su carácter paradójico, el hecho de que sea al mismo tiempo ineludible, irreversible e imprevisible lo que justifica que podamos asombrarnos cada vez que un acontecimiento se presente. Esto nos dota de una certeza, la certeza de que seremos

⁹¹ ROSSET, *RD*, p.42.

⁹² ROSSET, *F*, p.76.

sorprendidos. “Siempre tendremos la certeza de que seremos sorprendidos, siempre podemos esperarnos —con toda seguridad— que nunca podremos esperarnos lo que ocurrirá”.⁹³

Una vez explicadas las *palabras clave*, los fundamentos de la filosofía de Clément Rosset, podremos abordar y comprender que a través de la relación entre el hombre sumergido en ilusiones y lo real en su presentación que se forjan las paradojas que se tratarán a continuación: la paradoja moral, de la alegría, del naturalismo y de la identidad.

⁹³ ROSSET, *RD*, p.47.

CAPÍTULO 2

LAS PARADOJAS

LAS PARADOJAS DEL NATURALISMO

Las paradojas del naturalismo se desprenden de la distinción entre los conceptos de artificio y naturaleza. Dicha distinción se desarrolla con distintos matices a través de la historia de la filosofía. Rosset categoriza la filosofía en dos tipos a partir de dicha distinción: Naturalismo y Artificialismo —que como se ha dicho, es sólo una parcela de una categorización más general entre el rechazo de lo real y su aceptación—. En líneas anteriores se habló someramente de dicha distinción y de las preferencias de Rosset por el artificialismo. Pero se ha de aclarar que no todo artificialismo es considerado como realista —Rosset, al llamarse a sí mismo artificialista, intenta hacer un artificialismo apegado al realismo—; hay también artificialismos que aún no niegan la distinción entre naturaleza y artificio. En este apartado, primero se trata la visión naturalista neta, posteriormente de los artificialismos que no llegan a ser realistas, o que aún tienen la distinción entre natural y artificial implícita en sus discursos, por ende, no dejan de ser naturalistas.

Desde la visión naturalista hay tres planos de existencia, a saber: Azar, Naturaleza y Artificio. El Azar es la materia, independiente de cualquier orden y ley; por lo tanto el tipo de efecto que le es propio es la mera inercia, un efecto puramente material. La Naturaleza es todo lo que está justificado como existente fuera de la actividad humana y de la inercia; los efectos naturales tienen como característica principal trascender la inercia material y toda acción humana —en otros términos, no se dice nunca lo que son, más que por la vía negativa—. El Artificio es toda acción humana sobre la Naturaleza; por lo tanto su efecto tendrá como causa siempre el actuar humano.

La Naturaleza es el plano intermediario entre el Azar y el Artificio. La Naturaleza es el plano existencial de certidumbre y necesidad que intermedia dos planos de incertidumbre, el azar y el artificio. Se hace evidente que la naturaleza no puede explicar lo arbitrario del azar ni los actos realizados por el hombre: no explica los hechos. Como la Naturaleza, el Azar tampoco explica sus causas, puesto que es la ausencia total de referencia y definición; la diferencia que se trata de resaltar es que la Naturaleza trata de justificar a partir de otras ideas sus causas, mientras que el Azar acepta su silencio ante dichas causas y no requiere de una justificación para ser.

La idea de Naturaleza requiere de otras ideas, como la de Fuerza, para explicar la necesidad natural que no considera ni los hechos arbitrarios del azar ni el actuar humano. Al recurrir a la idea de Fuerza se recae en un círculo vicioso por el hecho de ser igual de silenciosa que la propia Naturaleza. La fuerza natural no pertenece a la inercia que hace caer a una piedra ni a ninguna acción humana; las plantas, por ejemplo, crecen con la intervención de esa fuerza misteriosa. Silenciosa e invisible, al igual que la Naturaleza misma, siempre permanecerán ocultas.

La Naturaleza al ser invisible y silenciosa ni se le ve ni se le escucha. Pero todas las ideas que se le subordinan, tales como libertad, espíritu, naturaleza humana, artificio —en la connotación naturalista— la toman como punto de partida o como punto opuesto para decir lo que son, para definirse.

La Naturaleza es entonces un espejismo porque aparece siempre junto a otra idea, la cual también sólo es visible con la compañía de la idea de Naturaleza. Sin la idea de Naturaleza no hay idea posible de artificio, puesto que éste no es más que una extensión que posibilita al hombre un poco de poder sobre lo natural. Siguiendo la distinción Naturaleza-artificio, el artificio, que es una prolongación de la Naturaleza, no puede existir si no es a partir de ella. El artificio es entonces creación del hombre, o, mejor dicho, acción del hombre sobre la Naturaleza. El hombre puede actuar sobre la Naturaleza, pero nunca puede crearla, sino sólo destruirla, degradarla o mejorarla. Es notorio que se da una importancia desmesurada a la capacidad de acción del hombre a partir de esta distinción, hecha desde una postura naturalista. Se consideran como base de medida y de separación entre lo natural y lo artificial al hombre y a sus capacidades de acción; es decir, la base de los argumentos naturalistas sobre la distinción naturaleza-artificio es un antropocentrismo. Si lo que el hombre hace es artificial, esto presupone que el hombre está hecho de cierta naturaleza que le otorga el poder de actuar sobre la naturaleza. Se hace manifiesto que, el hombre, al poder actuar sobre la naturaleza, a diferencia de toda otra especie, adquiere relevancia e importancia en el cosmos.

Que el hombre tenga poder de acción sobre la Naturaleza implica que el hombre cuenta con una capacidad natural que lo pone en un peldaño arriba en la jerarquía de los seres; dicha capacidad con la que el hombre cuenta es la libertad. “Si la naturaleza aparece como innegable es porque se representa primeramente como innegable la naturaleza

humana, es decir, la facultad de actuar sobre la naturaleza.”⁹⁴ Si el hombre no puede crear Naturaleza, pero sí puede degradarla y destruirla, entonces, la libertad del hombre implica un riesgo, una incertidumbre ante las leyes que dicta la Naturaleza. El artificio, que es la manifestación de la libertad del hombre, es riesgo puesto que puede arruinar o mejorar lo natural; es en ese sentido que el poder del hombre sobre la naturaleza es arriesgado. El hombre trasciende la Naturaleza por el poder que adquiere al tener libertad, que no es otra cosa que el acto que modifica lo natural.

La idea de artificio, extensión de la Naturaleza, justifica la idea de libertad del hombre, por el hecho de dotarlo de poder de acción sobre lo natural, pero ¿sin el artificio — por ende, sin la idea de Naturaleza— cómo sería posible la libertad del hombre?, ¿qué lo diferenciaría de los animales, qué lo pondría peldaños arriba en la jerarquía de lo vivo? Sin la idea de Naturaleza, estas nociones también desaparecen.

Con las ideas de necesidad, de orden, de ley (natural) y de finalidad —que coexisten y se coimplican— ocurre exactamente lo mismo. La idea de necesidad supone que algún fenómeno se repetirá indudablemente al darse ciertas circunstancias específicas, cierto orden, obedeciendo cierta ley natural. Con las ideas de necesidad y de ley natural se justifica el orden y la dotación de sentido y finalidad de la existencia de cada cosa; al captar las regularidades dadas a través de la repetición de los fenómenos se puede deducir que hay un orden establecido en la Naturaleza, y que incluso éste viene dado necesariamente. Pero ¿qué pasa si quitamos la idea de Naturaleza o de ley natural?, ¿dónde queda la necesidad que justifica que tal fenómeno se repetirá invariablemente?, sin la necesidad ¿dónde queda el orden que justifica añadirle una finalidad a la existencia de cada objeto e incluso los humanos? El papel que funge la idea de Naturaleza es el de prometer la estabilidad del orden, la necesidad ineluctable de que un fenómeno se repetirá por siempre, sin posible alteración. Cabe aclarar, Rosset no está negando la validez de las leyes naturales —en cuanto que referencias de medida para el mundo actual— que han sido detectadas por las ciencias a través de los siglos; sus observaciones (de Rosset) se apegan al escepticismo de David Hume, quien niega que se pueda medir, con la muy tenue y finita captación del mundo de la que los hombres son capaces, cualquier ley posible, no se sabe con certeza si el sol seguirá siendo orbitado por los planetas por toda la eternidad, o si las mismas leyes

⁹⁴ ROSSET, *LA*, p.15.

no se modificarán por algún fenómeno que aún nos es desconocido o que se presente de imprevisto. Se reconoce pues que captamos las regularidades, pero se niega que sean leyes en sentido estricto, y que haya una fuerza natural que implique la inmutabilidad de los fenómenos.

Las ideas subordinadas de la Naturaleza sirven de justificación para exaltar al hombre, para dotar de sentido a sus actos, para dotarlos de valor, de significado, de importancia. Si se quita la idea de Naturaleza, pilar y fundamento de sus ideas subordinadas, éstas no se sostienen, desaparecen. El naturalismo y sus defensores requieren de una justificación para la existencia y la obtienen siempre desde la idea de Naturaleza o de sus subordinadas. Finalidad, orden, necesidad, ley, armonía, cosmos son ideas derivadas de la idea de Naturaleza. Según Rosset, esta idea y las que le son subordinadas son las causantes de una obcecación y ceguera del hombre ante la realidad.

El artificio, desde una visión naturalista, es despreciado por ser un riesgo de degradación de lo natural. Por lo tanto, se dan prescripciones y modelos educativos y morales que pretenden eludir el artificio para así poder regresar al estado natural. Tal iniciativa de evasión del artificio cae en una paradoja que bien puede llamarse de retorno, o de imposibilidad de escape. Paradoja de retorno, por tratar de huir lo más lejos posible de lo que nos atemoriza sin dar cuenta de que se corre hacia ello. Al igual que Edipo, que trata de evitar a toda costa su destino y sólo facilita su llegada a partir de su escape, el naturalismo recae en el artificio del que pretende huir intentando erradicar el artificio de una manera artificial. Al pretender huir del artificio, prescribiendo lo natural, se cae en un artificio doble, en un artificio del artificio. “Este retorno forzado del artificio provoca un inevitable deslizamiento en lo artificial: porque el artificio, sin dejar de ser artificial, se disfraza de naturaleza gracias a los cuidados de la preparación naturalista, reduplicando de esta manera su carácter no natural con una parodia de naturaleza que la hace «artificial», precisamente en el sentido peyorativo que el naturalista quiere vincular a la noción de artificio.”⁹⁵ Un ejemplo de ello es que el hábito, la costumbre y la moda son vistos por los naturalistas como artificios por ser meras creaciones humanas que se separan de lo natural.

Algunas corrientes contemporáneas de la filosofía, como la fenomenología, proponen la búsqueda de un contacto depurado y puro con la naturaleza de las cosas; esto

⁹⁵ ROSSET, *LA*, p. 21.

presupone desaprender el contacto ingenuo de las cosas, los hábitos para acceder al ser, a la cosa misma, es un aplazamiento, una duplicación de la realidad. En Husserl, por ejemplo, se hace una distinción entre el conocimiento científico —que es el conocimiento directo del mundo— y el conocimiento filosófico —que es la crítica del conocimiento—. Esta crítica del conocimiento pretende ser científica e imponerse como el método filosófico único. Dos conceptos son clave para entender lo que Rosset denuncia de la fenomenología ante la presentación de las cosas y el despegue del contacto natural, o la tarea del conocimiento científico que busca regularidades en lo dado. Los conceptos son la *epojé* y una esfera del conocimiento que se presenta como trascendente. Husserl dice lo siguiente sobre la *epojé*: “La *ἐποχή* que ha de practicar la crítica del conocimiento no puede tener el sentido de que la crítica no sólo comience por, sino que se quede en poner en cuestión todos los conocimientos —luego también los suyos propios— y no dejar en vigencia dato alguno —tampoco los que ella misma comprueba—.”⁹⁶ La *epojé* es el comienzo del método fenomenológico para llegar al conocimiento de la cosa en sí de las cosas, o a las cosas mismas. Es una suspensión del juicio, y por ende de los prejuicios que el hombre tiene en la vida cotidiana y en la actitud científica, por dar por hecho que no se conoce la cosa misma, por no aceptar la cosa como se presenta. De la esfera del conocimiento natural se dice lo siguiente: “Todo el conocimiento natural, tanto el precientífico como, desde luego, el científico, es conocimiento que objetiva transcendentemente; /pone objetos como existentes; se alza con la pretensión de alcanzar cognoscitivamente situaciones objetivas que no están «dadas en el verdadero sentido» en él, que no le son «immanentes».”⁹⁷ Sea pues explícito que se rechaza el hábito y la percepción natural para llegar paradójicamente al conocimiento de la cosa misma.

Esto, según Rosset, implica una moral, una metafísica y un naturalismo. Estas tres implicaciones niegan todo goce posible ante lo aparente, ante lo que se presenta, por el hecho de que todo necesita ser depurado de sus degradaciones y contaminaciones dadas a través de los prejuicios adquiridos por nuestros hábitos. Cabe discutir la intención de Husserl que no es rechazar el conocimiento natural, sino conocer las cosas en sí mismas, lo cual no implica que esté vetando este tipo de conocimiento del mundo; lo que hace es decir

⁹⁶ HUSSERL, Edmund, *La idea de la fenomenología*, Fondo de cultura económica, Madrid, 1982, p. 38.

⁹⁷ HUSSERL, *Ibid.*, p. 45.

que no se conoce el mundo y que hay una manera de conocerlo; pero la crítica de Rosset es pertinente por el hecho de que se desprecia la aparición de las cosas sin más como lo que son, y se hacen añadidos a través del desprendimiento del comportamiento natural para depurarlo y así desnudarlo y mostrarlo como supuestamente es. Cuadran bien las palabras de Fernando Pessoa, desde Rosset a la fenomenología:

Tú, místico, ves una significación en cada cosa.
Para ti todo tiene un sentido velado.
Hay algo oculto en cada cosa que ves.
Lo que ves lo ves siempre para ver otra cosa.

Yo, gracias a tener ojos sólo para ver,
Veo ausencia de significación en cada cosa;
lo veo y me amo porque ser una cosa es no significar nada.

Ser una cosa es no ser susceptible de interpretación.⁹⁸

Otra paradoja dentro de este marco naturalista se da a partir del ámbito moral. Lo natural puede convertirse en artificial y lo artificial en natural. Esta paradoja invierte el valor de los términos natural-artificial en pro del deseo de quien cae en la paradoja. Si algo le es agradable y placentero, si se adecua a sus deseos entonces será natural, aunque en sus propios términos sea estrictamente artificial; y viceversa, si algo le es repulsivo y desagradable se convertirá sin titubeos de natural a artificial por defensa a su ideal natural. Se dice que la moral determina la inversión entre lo natural y lo artificial, porque lo bueno siempre será lo natural y lo artificial lo malo. Un ejemplo de ello se halla en el libro de Frédéric Schiffter, *Contra Debord*, quien considera lo siguiente sobre el pensamiento de Debord:

«La *comunidad* es la verdadera naturaleza social del hombre, la naturaleza humana», afirma en *La sociedad del espectáculo*. ¿De qué comunidad habla? De nuevo, poco importa aún que la definición de esta noción permanezca en suspenso, como sucede de hecho con el «estado de naturaleza» de Rousseau. Pero todo induce a pensar que, para Debord, *in illo tempore*: 1) los hombres producían según sus necesidades y compartían sin otra mediación que la palabra —fábula del comunismo primitivo, tomada en préstamo de Rousseau como de Marx—; 2) cuando el intercambio mercantil pulverizó los cimientos comunitarios, las necesidades se volvieron artificiales, los intercambios mercantilistas y sociedades desiguales; 3) en la actualidad, totalmente disuelta en la intemperie del devenir, la *humanitas* es devuelta a los hombres bajo la forma de imágenes parciales ante las cuales, no obstante, estos se postran contemplándolas como entidades extrañas, poderosas, fuera de su

⁹⁸ PESSOA, Fernando, *Poemas de Alberto Caeiro*, Visor libros, Madrid, 1984, p. 133.

dominio —es el esquema de la alienación religiosa que toma prestado, en este caso, de Feuerbach—. ⁹⁹

Desde esta paradoja se hace una conexión entre la idea de desdicha, de la constante insatisfacción hacia lo real, con la idea de Naturaleza. Si, como se ha dicho, la inversión de los valores se da a partir del gusto, del deseo, se refleja que la inversión necesita de lo desagradable, de algo a lo cual habrá que repeler. La idea de Naturaleza genera la idea de insatisfacción y de desagrado, como también la idea de que todo debería ser de alguna manera y no de la que es. La idea de naturaleza se relaciona a la insatisfacción teniendo como puente intermediario al deseo, que siempre está a la expectativa de lo mejor, y nunca tomando en cuenta lo que hay.

En apariencia, el naturalismo es lo contrario a lo que se plantea aquí, es más bien considerado como un arma que destruye o pretende destruir lo inexistente y lo ilusorio a partir de la inserción de la idea de Naturaleza. El naturalismo lucha contra las supersticiones, los argumentos teológicos y la existencia de lo sobrenatural. La naturaleza da razón de ser a todo, es principio de todo, y es de donde la vida saca fuerza para desarrollarse y subsistir. Al insertarse la idea de naturaleza el mundo opera sin un creador —a diferencia de los argumentos creacionistas de la religión—. En ambos casos, religión y naturalismo, el mundo está hecho en un orden determinado: en uno creado, en el otro hecho, pero en ambos casos con un principio ordenador y establecido, con una razón de ser.

Pero la idea de Naturaleza no es sólo el rechazo de lo sobrenatural, sino lo que justifica que se hable de lo sobrenatural. La naturaleza se manifiesta como un animismo y un misticismo. Animismo porque requiere de la idea de fuerza que justifica la vida, misticismo porque no se habla nunca de lo que la naturaleza es por sí misma. La ideología naturalista es entonces, por su ausencia de claridad en su idea fundamental y, sobre todo, por las justificaciones que esta idea da a otras, una evolución de la religión y no un abandono de ésta. Encontramos una paradoja crítica, que hace que la filosofía naturalista ataque lo que le parece diferente a sí misma, pero, en el fondo la filosofía pasa a ser lo mismo o algo muy similar a lo que ataca. Al ser igual de misteriosa la idea de naturaleza que los dioses de las religiones y las supersticiones se cae en una paradoja crítica y cíclica:

⁹⁹ SCHIFFTER, Frédéric, *Contra Debord*, Melusina, España, 2003, p. 39-40.

la idea de naturaleza se convierte en una superstición, y cada que se detectan sus defectos, llega una nueva idea de naturaleza mistificadora a suplirla.

Si nada se ha dicho ni pensado sobre lo natural es porque nada hay que decir sobre ello; el asunto es que con esa nada basta para justificar todo. Lo que no existe como idea es invulnerable al ataque, todo intento por eliminar lo que no existe es ilusorio, es una lucha contra fantasmas, lo cual nos muestra otra paradoja que extrañamente conlleva a su aceptación, sea por fe, sea por creencia. Paradoja de insuficiencia, puesto que al no ser suficiente para explicarse a sí misma se hace suficiente para ser valorada como real. Nada mejor para desarrollar este argumento que la propia filosofía de Rosset, quien propone tres tipos de planteamientos paradójicos de este rubro. La filosofía de Rosset cae en el mismo rubro explícitamente. En su libro *La elección de las palabras, seguido de la alegría y su paradoja* plantea, a través del «Credi quia absurdum», —es decir, «creo porque es absurdo»— que la alegría de vivir es injustificable. La categorización de los postulados que se proponen defender el «Credi quia absurdum» son la locura, la fe religiosa y la aceptación de la realidad que sólo se expresa a sí misma. La primera forma de defensa del creer porque es absurdo, la locura, consiste en “concluir sistemáticamente algo verdadero a partir del reconocimiento declarado y proclamado de algo totalmente falso.”¹⁰⁰ Esta forma de creencia es representada por el necio, por el perverso que siempre quiere ganar sus discusiones, el que dice que ha ganado porque ha perdido, y que por el hecho de haberse equivocado tiene superioridad sobre el otro. Si es absurdo entonces tengo la razón, y precisamente porque es absurdo. Se reconoce claramente la estructura de la ilusión en esta forma del creer porque es absurdo. El segundo tipo de creer porque es absurdo, la fe religiosa, no es en concreto tal. “Admite desde luego que lo inverosímil *no incomoda* a la de, pero no enseña que aquel sea su garante [...]. Lo absurdo no es un argumento contra la religión, pero tampoco podría ser invocado como un argumento en favor de la religión.”¹⁰¹ Aquí el «Credum quia absurdum» no opera como un credo por el absurdo sino que pone a la razón como algo desconfiable, y al hacerlo así, se hace más verosímil el argumento de la creencia. La creencia porque es absurdo a la que se apega Rosset es sobremanera distinta. La clave está en la palabra «porque». Si esta se cambia por un «aunque», o por un «pese a

¹⁰⁰ ROSSET, *LEP*, p. 69.

¹⁰¹ ROSSET, *LEP*, p. 73.

que» el sentido de la oración es completamente distinto. El «porque» requiere de una justificación y una explicación que no pueden ser dadas precisamente porque el contenido de la oración implica la ausencia posible de ellas, el absurdo. Mientras que el «aunque» y el «pese a que» no remiten a ninguna explicación posible. Para no cortar el sentido del texto este tema se desarrollará más ampliamente en el apartado de la paradoja de la alegría.

En el caso del pseudo-artificialismo, que exalta el objeto poético y su percepción, pretende aceptar que el mundo es artificial se considera al artificio desde su aparición, no se toma en cuenta la necesidad de su aparición, ningún principio lo determina tal cual es. Es decir, no hay objetos ocultos tras la aparición de los objetos, lo que se considera desde esta perspectiva es la mera apariencia. Al considerar el carácter incalculable de la aparición de cualquier objeto, sea hecho por el hombre o no, como también su carácter frágil se hace evidente lo insólito de su aparición y la ausencia de cualquier significación que le añada un valor más allá del propio. Se hace aparente un gozo ante la apariencia, y una indistinción entre la naturaleza y el artificio. Pero el éxtasis ante el objeto poético aún recae en un antropocentrismo al hacer, inconscientemente, una comparación entre lo natural y lo fabricado por el hombre. Las esculturas naturales son un ejemplo: se siente gozo no por la belleza misma del artificio, sino por el parecido que tiene con una fabricación artística humana, o con otra forma de la naturaleza. Se sigue comparando a la naturaleza con el artificio, porque se hace evidente que el parámetro de medida sigue siendo lo que pudo crear el hombre.

Lo que hace tan distinto al artificialismo neto del pseudo-artificialismo y del naturalismo es la falta total de referencia distintiva entre el artificio, la naturaleza y el azar. Para el artificialismo neto todo objeto existente es fruto del azar, no hay principio que lo determine o que le adjudique una finalidad. Se pierde toda significación para con los objetos del mundo, y, por ende, ignora por completo el trabajo humano y su poder de acción sobre lo existente. En el artificialismo de Rosset no se degrada ni exalta el valor de ninguna existencia, no resalta ninguna capacidad del hombre sobre la naturaleza porque no hay posibilidad de acción sobre ella. Se disuelve la distinción entre naturaleza y artificio. Se niega la idea de naturaleza, por la detección de que tal idea no existe. El artificio no se reduce a lo producido por el hombre, todo es artificio; en ese sentido todo artificio es natural, o lo natural es lo artificial. No hay posible distinción entre artificio y naturaleza, si

se cae en ello, se regresa al antropocentrismo. “En una naturaleza es donde la ilusión naturalista hace reflejar el origen de las costumbres, mientras que de la costumbre es donde deriva la constitución de cualquier naturaleza.”¹⁰²

Todas las regularidades captadas como leyes naturales son aceptadas, con tal de que se tome en cuenta que con la infinidad del tiempo, a la cual no tenemos acceso, éstas se modifican azarosamente; por lo cual, las leyes naturales, al igual que las leyes jurídicas, económicas o estéticas están sometidas al artificio y al azar. Todas las leyes están configuradas por una base exitosa, que es lo que permite que funcionen.

Toda existencia se muestra, en efecto, a ojos de un pensamiento artificialista, bajo los auspicios del éxito: lo mismo que una regularidad natural debe su existencia a un éxito físico (conveniencia atómica), una regularidad institucional debe su existencia a un éxito social. Basta con concebir el azar como generado de innumerables tentativas y a la existencia como el resultado de algunas de estas tentativas: fruto de la convivencia y del azar. Toda existencia es el fruto del azar de combinaciones y de un resultado que selecciona ciertas combinaciones, dotándolas de una relativa estabilidad, de una facultad de durar algún tiempo merced a una aptitud para la repetición, sin la cual ninguna existencia es concebible. Existir, para un fenómeno físico o biológico, es inscribirse en un proceso repetible; para una ley jurídica, es poder aplicarse a un número indeterminado de casos; para una obra estética, es ser ejecutada, reproducida; en resumen, repetida.¹⁰³

Por lo tanto, el artificialismo de Rosset pretende librarse de la idea de Naturaleza porque su ausencia supone una aceptación a la existencia, al caos que la existencia presenta sin las consolaciones que brindan las ideas de orden, de armonía, de finalidad. Es evidente que la idea de éxito de la existencia se asocia a la aceptación incondicional de la real, cual si fuese un milagro el hecho de que la existencia pueda ser precisamente lo que es, y no otra cosa, dada por mero azar, por la ausencia posible a toda referencia real que intente justificar lo que existe.

¹⁰² ROSSET, LA, p.33.

¹⁰³ ROSSET, LA, p. 62-63

LAS PARADOJAS DE LA MORAL

Desde *La filosofía trágica*, Rosset comienza su denuncia al pensamiento anti-trágico o moral que se da a partir de enviar lo más lejos posible lo real. Continúa sus reflexiones y las complementa en libros posteriores como *El mundo y sus remedios*, *Lo real y su doble* y *El demonio de la tautología*. Rosset reconoce que sus primeros escritos son algo torpes, descorteces e insensatos, por ello intenta enmendar sus faltas terminológicas y su descortesía con algunos pensadores y pensamientos con clarificaciones en torno a sus planteamientos. Pero no cabe descartar que no sólo trata de aclarar lo que antes no pudiera plasmar como le hubiese gustado en sus libros anteriores, sino que también agrega algunas consideraciones, y pasa por alto otras que ya había hecho en sus libros de juventud.

El primer libro de Rosset, *La filosofía trágica*, plantea desde su prólogo que la intención de la filosofía, al menos de la suya, es presentar dos paradojas: la de la moral y la de la alegría. La paradoja de la moral, en sus primeros textos, se aborda desde varios conceptos que rechazan lo real induciendo al hombre moral a sedarse a partir de ellos: a saber, la «libertad» y «lo mejor». En *El demonio de la tautología, seguido de 5 breves piezas morales*, Rosset presenta más hechos paradójicos que muestran el rechazo a lo real: la indignación, y las llamadas «fórmulas mágicas».

La moral, al pretender alcanzar el bien, niega el bien mismo, lo real. Toda moral implica una aspiración hacia un mejor estadio, «lo mejor», un bienestar que supere el actual y el pasado; esto, desde las valoraciones «bueno» y «malo». Al aspirar a algo mejor se admite que lo que ahora está, lo que hay, lo que es, lo que existe no cubre las expectativas que se tienen, es decir, se está rechazando el presente por una apelación a un futuro o pasado mejor, según ciertos casos. Para Rosset es evidente que la moral pasa a ser una negación de toda realidad, recordando que lo real es considerado como trágico: “La moral comienza con el no a lo trágico.”¹⁰⁴ Hay que considerar el no a lo trágico como una incapacidad de tolerar lo real tal y como se presenta; esa incapacidad de tolerar es lo que lleva a la creación de ideas de consuelo y embotamiento, a duplicar la visión en pos de que lo creado aniquile lo real.

¹⁰⁴ ROSSET, *FT*, p. 106.

Una idea que pretende evitar lo real, y que se desprende de lo «mejor», es la «libertad» por el hecho de que hace responsable al hombre de todo lo que le sucede, y como se dijo en un apartado anterior, por el hecho de que le da al hombre la capacidad de acción sobre la Naturaleza, otra idea fantasma. Rosset no acepta por ningún motivo que el hombre sea responsable de sus actos, o de que se pueda modificar la realidad a través de acontecimientos. El azar es lo predominante y el anulador de la libertad. El azar niega la responsabilidad del hombre sobre el acontecimiento, o mejor, el acontecimiento mismo. La idea de libertad pretende que el hombre puede decidir el curso de la realidad, y a través de su poderío, modificarla a su gusto, darle solución a sus problemas; he ahí la importancia de los acontecimientos llevados a cabo con buenas intenciones. Pero dado el caso de que existiera esa libertad, el hecho de estar en un mundo lleno de acontecimientos, es decir, de acciones realizadas por el hombre, en donde el azar predomina, en donde la naturaleza de lo real es el cambio, cualquier acontecimiento realizado es completamente insignificante, es prácticamente nimio, y, por ende, sólo un poco más que nada. Si la naturaleza de lo real es cambiar, cualquier cambio que realice un humano no modifica esa naturaleza de lo real que es cambiante. En este sentido, el hombre se hace irresponsable, y así, libre de las culpas y del resentimiento que se le imputa y le surge a través de la idea de *libertad*.

La idea de irresponsabilidad, en Rosset, nos muestra entonces que su pensamiento apela por un irracionalismo innegable. Si se apelara por un racionalismo se postularía una elección entre comprensión y valor, es decir, una afirmación de una moral y una libertad conjuntas a una racionalización estricta. Pero no hay conciliación posible entre estos términos, por el hecho de que la razón siempre dará cuenta de que no hay posibilidad de negar lo trágico y afirmar una moral que lo suprima; la idea de bien y la idea de libertad son idealizaciones, en ese sentido no son accesibles al hombre en cuanto tal.

La idea de libertad implica entonces que el hombre sea responsable de sus actos; lo dota de obligación y lo dota de deber ser. La libertad concede méritos. Si el hombre no es libre, es decir, si no es responsable de sus actos, no hay posibilidad de que merezca premios o castigos, no es posible imputarle una culpa o una felicitación, no es posible valorarlo como bueno o malo. Esto quiere decir que la moral se basa en méritos, y la libertad es lo que posibilita y fundamenta uno de los aspectos centrales de la moral. Sin libertad, la moral

parece falsear por el hecho de que, si no hay posibilidad de elección, no hay valoraciones que sean dignas de ser tomadas en consideración.

A partir de las valoraciones de bueno y malo acreditadas por el mérito de las acciones de los hombres, que se acreditan a su vez a partir de la idea de libertad, se condena lo que daña la sensibilidad del moralista, lo que no puede tolerar. Rosset, como se dijo al inicio de este apartado, no abandona estas investigaciones ni su punto de vista sobre ello, lo refleja en uno de sus textos más recientes, *El demonio de la tautología*: “El principal punto neurálgico, o punto débil, de la moral me parece residir en su incapacidad de afrontar lo real, o, lo que es lo mismo pero expresa más precisamente mi pensamiento, en su aptitud para recusar como inmoral lo que no puede admitir como realidad a partir del momento en que ésta es trágica (o contraria a sus deseos).”¹⁰⁵

Al ser alcanzado por lo real y al contemplar cómo rebasa los valores que se quieren como reales, el moralista padece un sentimiento que lo induce a desviar lo real que se presenta y a condenarlo por no cumplir sus expectativas, a saber, la indignación, o lo que antes Rosset llamaba el instinto anti-trágico. Hay dos hechos paradójicos que Rosset aborda sobre la indignación:

El primero consiste en hacer desaparecer como por arte de magia el objeto que pretende atacar, asfixiando todo análisis en el huevo y prohibiendo por su recusación previa todo estudio y cualquier consideración del objeto que se propone desacreditar. [...] El segundo vicio de la indignación moral es no tener cuidado del hecho de que aquello contra lo cual nos sublevamos es en sí mismo de orden moral e incluso moralísimo: esa es su insostenible paradoja. Una cierta imaginación de los valores morales, que desencadena la indignación en caso de fractura de esos valores, se disputa siempre, sin tener consciencia de ello, con otra imaginación de los valores morales, más desagradable en ocasiones pero ciertamente igualmente moral, por no decir más aún.¹⁰⁶

Hay un tercer hecho paradójico de la indignación que muestra de manera inversa la segunda paradoja de la indignación enunciada, es el simple hecho de castigar lo malo en nombre de lo bueno. Hace algunos meses se difundió en periódicos y redes sociales el caso de un ciudadano ruso que vino a vivir a México a crear disturbios. Tal sujeto gustaba de grabar en video los insultos y agresiones que cometía a los transeúntes: «mierda, rata, puerca, gorda» le gritaba a una señora; también grabó cómo pisoteaba las botanas de unos

¹⁰⁵ ROSSET, *EDT*, p. 66.

¹⁰⁶ ROSSET, *EDT*, p. 72.

jóvenes que convivían en una playa. No pasó más de una semana para que la gente se hartara del extranjero, se reuniera afuera de su residencia e intentara entrar para propinarle una golpiza. «¡Exigimos respeto, vamos a enseñarle a respetar!»— decían los que estaban fuera de la habitación del agresivo ruso. Lo inesperado, y tonto, es que un niño de catorce años se adelantó a la lección y entró por su ventana; el ruso lo apuñaló y mató en defensa propia. Después de que sacaron de la habitación al extranjero a palazos, cadenzos, piedrazos, puñetazos y patadas lo trasladaron al hospital, con el cráneo roto y posteriormente lo arrestaron por asesinato.

El hecho paradójico de la indignación que se trata de ilustrar con este ejemplo es que la gente cayó en el juego de la doble moral. Se entiende que la indignación se da a partir del rechazo de lo malo que se presenta, pero convertirse precisamente en lo malo que se condena es una paradoja irrecusable. La reacción de los habitantes de la zona que fue molestada por el ruso manifiesta una doble moral, una paradoja similar a la que se recurre cuando alguien dice algo que no gusta a los oídos de quien lo escucha, o cuando se quiere silenciar a un niño o a un perro por lastimar los oídos de todos: ¡Cállate!... quiere silencio, e irónica y paradójicamente, hace más ruido que el otro.

Así como la indignación, que da más valor a la idea de lo que debiera ser que a lo que es, por romper sus deseos sin considerarlos, hay otro fenómeno en la filosofía que opera del mismo modo. Rosset las llama «fórmulas mágicas.» Estas fórmulas son pretensiones de universalizar los valores, lo reprehensible y lo aprobable, lo bueno y lo malo. “La ambición de estas fórmulas es descubrir un punto fijo e indudable, en el seno de lo que es por definición móvil y discutible, sobre las cuales apoyarse para decidir, con un mínimo de seguridad, sobre lo que es digno de aprobación o de desaprobación moral.”¹⁰⁷

Un ejemplo utilizado por Rosset para dar muestra de la fórmula mágica es el «imperativo categórico» (“*actúa únicamente según la máxima que te permite querer al mismo tiempo que aquella se vuelva ley universal*”¹⁰⁸) —enunciado por Kant en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*—. El imperativo categórico kantiano nunca se esmera en definir lo universalmente bueno al que un sujeto podría aspirar en su máxima. Se da por hecho que la voluntad es buena por sí misma y que con el uso de la

¹⁰⁷ ROSSET, EDT, p.75-76.

¹⁰⁸ ROSSET, EDT, p. 80.

razón tendrá la verdad de una vez por todas cuando caiga en cuenta de que los actos que realice serán los mejores para todo el mundo. Forzar a cualquier hombre, con un imperativo, a comportarse de cierta forma es pretender eliminar su espontaneidad y su capacidad de sorprenderse, caso por sí mismo imposible, dado que sus actos son impredecibles e indeterminados. Se habla entonces de darle un peso exuberante a una idea, que es la máxima supuestamente universal a la que cualquier sujeto está propenso de encontrar, en lugar de tomar en cuenta lo real, que es la inaccesibilidad a la universalidad en cuanto a un comportamiento bueno.

Los hechos no son nada, las ideas lo son todo. Esta esquizofrenia latente explica la extraña disociación operada entre la teoría reputada excelente y los hechos desastrosos que se inspiran de ella. Nunca se concluirá del desastre de los hechos el desastre de la teoría. Poco importa que la teoría sea excelente y que los hechos que la ponen en práctica sean deplorables. Esto solamente prueba que los hechos sólo han interpretado mal la teoría, que permanece indiscutible e inspirará nuevas masacres, que serán a su vez igualmente interpretadas como desviaciones de la teoría.¹⁰⁹

Dar más peso a una idea, a una teoría que a lo real mismo implica deplorar a los hombres, a la vida, al cambio, a la materia. El ideal es perfecto, y por ese hecho es lo único que le importa al inventor de la fórmula mágica; lo imperfecto, lo que está en el presente que pretende erradicarse a través de la fórmula, siempre es despreciable. En dado caso de que se intente llevar a cabo el ideal, y este mismo fracase, siempre se negará que la idea es defectuosa, siempre serán sus realizadores los culpables de la frustración de la realización del ideal.

Otra idea por la cual se manifiestan paradojas morales es la del sentido. La búsqueda de un sentido a la vida es la admisión de que ese sentido no está presente, de lo contrario, no se buscaría; para un hombre deseoso de ese sentido, encontrarlo sería perder el ímpetu, probablemente también implicaría la muerte del sentido mismo para la perspectiva del que lo busca. Si se considera que hay algo por encontrarse, algo sin lo cual no se está completo, sobraría decir que se es desdichado, por más optimista que se pretenda ser, pues no se está conforme con lo que se es. Se es desdichado porque no se es lo que se quiere ser, no hay acceso al ideal anhelado. Pareciera que los que buscan dicho sentido estarán mejor mientras no lo encuentren, porque al encontrarlo se abrumarían en el aburrimiento y en el

¹⁰⁹ ROSSET, *EDT*, p. 79-80.

hastío pues son personas que tienen un ímpetu imparabile, un deseo constante de pelear contra sus épocas para encontrar lo Absoluto, la solución, lo mejor posible. El principal motor de esta clase de pensamientos es la insatisfacción para con lo real, puesto que lo que hay siempre será rechazado, todo lo que está presente es deplorable, puede ser mejor si se lleva a cabo algún ideal que aún no llega, que podría ser pero no es; estas consideraciones hacen responsables y culpables a los hombres de la época, o a los hombres en general. Al enunciar este tipo de ideales morales que rechazan lo que hay se denuncia la estupidez generalizada de la gente, por no estar nadie en el ideal de bien que se anhela. Denunciar esa estupidez será la ocupación favorita de todo moralista.

Lo real no coincide con lo que este tipo de pensadores requiere. Al estar ausente su ideal, luchan por conseguirlo, por transformar al hombre y sacarlo del atolladero de imbecilidad y ceguera en el que se encuentra reposando; por eso Rosset denuncia este tipo de pensamientos como ilusorios por el hecho de que tienden siempre a moralizar desde la metafísica, o a hablar de metafísica a través de la moral y así ganar la confianza de la gente al mostrar que se tienen buenas intenciones, que se tiene un objetivo concreto que es mejorar el mundo en beneficio de los que se encuentran insatisfechos. “Meta, progreso, devenir, humanidad emancipada, son los *leitmotiv* de la idea de lo mejor que se rehúsa al hecho irreconciliable de lo trágico”.¹¹⁰

Desde la visión de Rosset, todos esos discursos son considerados como generalizaciones del sufrimiento humano, es decir, se considera que los discursos que pretenden mejorar el mundo lo hacen desde una parcialidad rencorosa, desde ciertos valores, desde cierta moral, que es expuesta e impuesta a la gente que no padecía de nada antes de escuchar dichos discursos. “Esto está mal, esto te hace falta, lo que experimentas no es real, lo real es de otra forma”, ese es el discurso que se da desde la metafísica y la moral, por eso Rosset aborda su denuncia hacia las filosofías que desprecian todo lo que esté fuera de su ideal de bien. El trasfondo general de todo discurso que pretenda modificar la realidad desde una moral y una metafísica invita a extrañar una esencia perdida que hay que recuperar. Ya se ha explicado que este tipo de pensadores inconformes con lo real explican sus teorías desde el principio de realidad insuficiente.

¹¹⁰ ROSSET, *FT*, p.118.

En una de *las piezas morales* titulada *El teorema de Cripura*, Rosset muestra la inconformidad de algunos hombres para con lo que existe, sintiéndose víctimas de un robo inexistente. Aquellos que se sienten víctimas vociferan que lo esencial ha sido robado y que sólo han quedado apariencias del hombre. Cual la caverna platónica, los hombres viven contemplando sombras de lo real, engañados por el artificio y por la sociedad controladora y esclavista. Cripura es un personaje de una novela de Louis Guilloux, titulada *Le sang noir*. Su teorema consiste en una sentencia: “«La verdad de esta vida no es que uno muere: es que uno muere robado.»”¹¹¹ Lo manifiesto en esta frase es una negación del hecho agravada, y un intercambio de lo esencial por lo accidental. Lo accidental se convierte en lo esencial, o sea, el robo de que se habla, mientras que la muerte pasa a ser secundaria. Se niega entonces la relevancia de los hechos, la vida, lo real y se afirma que se ha despojado al hombre de su ser real y verdadero. La muerte es, sin importar si hay robo o no.

Muy similares son las consideraciones de Frédéric Schiffter al respecto, un pensador y amigo de Clément Rosset, que absorbe mucho, si no es que toda su filosofía; utiliza dos términos para denunciar exactamente lo mismo: el *blablablá* y el *blibliblí*. Si se hace alusión a Schiffter es porque podría decirse que es una extensión de la obra de Rosset, o una ampliación de su filosofía, aunque con algunas diferencias anímicas.

Regresando al tema, ambos consideran que los filósofos que usan el principio de realidad insuficiente o el *blablablá* son charlatanes y curanderos; recordamos a qué nos referimos con el principio de realidad insuficiente o el *blablablá*: un pensamiento trascendente que conlleva a explicar la realidad desde fuera, desde una esencia que está velada y fuera de nuestro alcance, o que nos ha sido velada por la sociedad y por la estupidez generalizada.

Rosset y Schiffter, entonces, pretenden hacer ver a sus lectores que lo esencial — aunque no es un término que tomen con gusto— es lo que está aquí y ahora, en constante transformación:

Nadie os ha robado lo esencial, afirma el sofista (señala Schiffter refiriéndose a Rosset), mirad a vuestro alrededor, está por todas partes. Lo esencial no es otra cosa que la totalidad, nunca agotada por la mirada, de lo que aparece. Desde entonces, no solamente no se os oculta nada, no solamente no se os desposee de nada, sino que, aun suponiendo que intentaran hacerlo, sólo lo harían modificando las apariencias mismas, sin llegar a dar

¹¹¹ ROSSET, *EDT*, p. 93

alcance, por tanto, a lo esencial de su naturaleza que es, precisamente, cambio y transfiguración.¹¹²

Al ser así, no cabe ninguna prescripción, ninguna metafísica que implique una Naturaleza ni un Ser determinados que escapen a la inmediatez, al azar; no hay futuro ni hay pasado que se pueda experimentar de manera inmediata, en este sentido no cabe anhelar lo que no está, precisamente porque lo que no está no existe, y al no existir pierde su puesto en la realidad. Toda insatisfacción por añorar o por buscar algo mejor es, entonces, causada por un imaginario inexistente.

Los pensadores del *blabláblá* que denuncia Schiffter son los que abogan por la metafísica, es decir, son los metafísicos. En cambio, los filósofos del *blibliblí*, los cursis son aquellos que adoran lo inexistente, los que apelan por el ideal moral, por un futuro mejor, o los que lloran porque el pasado fue mejor. En este ámbito se hallan todos los pesimistas y los optimistas, así como las ideas de libertad, felicidad y desdicha. Ha de decirse que ambos tipos de pensadores, los cursis y los metafísicos, están entrelazados puesto que toda metafísica implica una moral, y la mayoría de las veces, la moral implica una metafísica que la sustente.

Rosset pretende mostrar cómo es que ciertos discursos pretenden adormecer a la gente con la intención de esquivar la realidad a como dé lugar, sin dar cuenta de que no es posible, nunca, por el hecho de que nos es siempre inmediata y siempre estamos inmersos en ella. Este tipo de discursos adormecedores y anestésicos son metafísicos y morales.

Desde estas consideraciones se dilucida la paradoja de la moral. La moral nace de negar lo real para tratar de modificarlo, en pro de desactivar las neuralgias de los hombres, o al menos de darles efecto analgésico. El pensamiento trágico surge desde sí mismo, puesto que acepta la neuralgia, el dolor, sin ninguna clase de analgésico. Podría objetarse que la crítica de la ilusión —o de lo que implica el pensamiento moral en la vida de los hombres— es tomada como punto de partida por el pensamiento trágico para originarse. En cierta medida, esa objeción es válida, porque sin la crítica de la ilusión la obra de Rosset disminuiría su volumen en demasía. Pero el volumen de una obra no es lo que importa, sino su contenido; el asunto a atender es que la filosofía trágica no pretende modificar nada de lo real, de ahí su aceptación incondicional a lo dado, y no tiene ninguna finalidad más que

¹¹² SCHIFFTER, Frédéric, *Sobre el blabláblá y el blibliblí de los filósofos*, Arena libros, Madrid, 2008, p. 23.

develar en palabras lo velado por ilusiones; al contrario que la moral, que condena y maldice lo que no se adecúa a los deseos propios con la intención de generar cambios en la realidad. La filosofía trágica no emprende con su crítica a la ilusión una lucha contra la moral, ni mucho menos contra la realidad, simplemente enuncia cómo se pretende con la moral vivir en mundos alucinatorios que se empeñan en negar lo real y en vivir en constante inconformidad. Es el pensamiento moral el que surge de la negación del sentimiento trágico por el hecho de rebasar su tolerancia.

Se deja ver cómo es que la filosofía de Clément Rosset pone como cimiento la aceptación de la realidad planteada —la singularidad, la idiotez, la insignificancia y la crueldad como caracteres de lo real— y se hace manifiesto que la paradoja de la moral implica, en primer término, el dar pie para afirmar un irracionalismo que afirma el azar como la naturaleza de lo real, al negarse las ideas de Ser, de Naturaleza y de mérito (justicia); en otro término, a comenzar la disolución de los ideales de progreso moral, al encontrar contradicciones irreconciliables en torno al optimismo y al pesimismo, a sus ideas de dicha y desdicha, y a la noción de libertad para quedar en una aceptación de la realidad en cuanto tal.

PARADOJAS DE LA IDENTIDAD

Antes de pasar en concreto a las paradojas en el sentimiento de identidad, hay que aclarar que Clément Rosset habla de dos tipos de identidad, de los cuales sólo acepta uno, por ser el otro fantasmal e ilusorio. El «yo pre-identitario» o la «identidad personal» es aquella que está en el individuo fuera de toda convención social, es el yo interno que existe independientemente del nombre que se tenga, de los documentos que avalan la existencia del individuo, de toda opinión que la gente tenga de él; el «yo social» es la identidad adquirida a través de las convenciones, es decir, de las opiniones que se tienen sobre un individuo, de los documentos que avalan su nacimiento, su profesión, en pocas palabras, que comprueban la validez de la existencia del individuo. Por extraño que parezca, Rosset considera que el «yo social» es el único que existe realmente, mientras que el «yo pre-identitario» sólo es una ilusión, un fantasma: “siempre he considerado la identidad social como la única identidad real; y la otra, la presunta identidad personal, como una ilusión total y al mismo tiempo perseverante, puesto que la mayoría la considera como la única identidad real.”¹¹³

Se dice que la identidad personal es pre-identitaria por el hecho de que se da antes de cualquier convención y de cualquier cualidad adquirida por el individuo; el «pre» es porque es anterior a todo lo añadido a su personalidad. La identidad social es lo que cubre la identidad personal, pues son los añadidos, los documentos y los rumores que se hacen sobre el individuo. La problemática que Rosset plantea ante estos dos tipos de identidades gira en torno a la permanencia del yo, y a su unidad.

En primer término, con respecto al paso del tiempo, la pregunta pertinente es: ¿se sigue siendo el mismo aun cuando todo está en constante cambio? La identidad personal representa en todo caso la postura que defiende la permanencia del yo, puesto que se seguirá siendo el mismo individuo, aunque con distintas características. Si se dice que alguien es la misma persona que era cuando niño se verá que no hay tal concordancia. Se ha dejado de babear y moquear en público, se ha aprendido a hablar para dejar de balbucear, ha crecido el cuerpo, ha cambiado la voz, se ha arrugado la piel, se han cambiado las actitudes y las opiniones, si es que se tenían estas últimas. Se es totalmente otra persona.

¹¹³ ROSSET, *LM*, p.11.

Poco se conserva de lo que se fue, pero eso que se conserva no implica que no se haya cambiado algo, y si algo se conserva no es ninguna esencia propia y en sí del individuo, más bien son rasgos que ha aprendido de otros para forjarse una personalidad, y que evidentemente se forman desde lo externo a lo interno, pero que están propensos a seguir modificándose siempre. Es importante resaltar que esta paradoja es idéntica a la paradoja de Teseo mentada en la introducción. Esta paradoja parece disolverse si se toma en consideración la convención social. Una persona conserva sus atributos identitarios por el reconocimiento de la sociedad, de sus documentos; al igual que la barca de Teseo, que ha tenido que sufrir modificaciones en todas sus piezas por el uso rudo que se le ha dado: sólo es la misma barca gracias al reconocimiento de los demás, que saben que la barca pertenece a Teseo.

En segundo término, la problemática del sentimiento de unidad se da a partir de cuestionar lo real del yo que interactúa con el mundo a partir de lo que se es y lo que se representa ser; es decir, se puede aparentar ser otra cosa, algo diferente a lo que se es, pero sería el «yo social» el que se modificaría, y no el «yo personal».

Se pone el ejemplo de un mesero que en su tiempo libre evidentemente no es mesero, pero mientras hace su trabajo, el cual toma muy en serio, se comporta de una manera tan distinta de cuando no es mesero, de cuando no está trabajando, que pareciera ser otra persona. El problema es evidente, ¿se convierte en otra persona al fingir serla o es la misma persona? No es que sea dos personas, o tres, es que eso que es en cierto momento, lo es sólo en ese momento. Sí, es la misma persona jugando roles distintos, pero esto es lo más importante, roles que la sociedad le reconoce, y esto es lo que da sustento a la identidad. Se puede fingir ser otra persona, pero lo que sucede es que al hacer fácticas las actitudes que implica cierto rol social, éstas se objetivan, y no quedan fuera de la realidad de un individuo y del entorno social. Un filósofo no es tal cuando piensa filosóficamente en privado, si no es reconocido como tal, no es un filósofo propiamente dicho. Parafraseo algo que Rosset mismo dijo, «yo no era filósofo cuando escribí la filosofía trágica, sino que escribir la filosofía trágica me hizo filósofo» ¿Qué es entonces lo que valida que una persona pueda ser considerada como filósofo, o como abogado, o como psicólogo? Es la convención social. Si no hay un papel que avale que una persona tiene conocimientos en neurología, ¿se cedería ciegamente a sus recomendaciones y a sus recetas por el hecho de

que parece saber?, ¿qué es lo que valida la creencia en que esa persona es tal como dice ser? Evidentemente algo que esté avalado por la sociedad. Si alguien es detenido por parecer extranjero en Estados Unidos de América pero éste lo niega rotundamente, es decir, dice ser estadounidense, pero no tiene manera de comprobarlo será enjuiciado y seguramente deportado. Si un tipo sin uniforme y sin placa dice ser policía y quiere que aborde su automóvil porque dice que actuó de manera sospechosa, eso no implica que él sea un policía, y dar fe de su palabra sería una tontería.

Otra prueba de que la identidad social es la que impera sobre la identidad personal es el hecho del quiebre de la primera por ser la única existente. Es muy visto en novelas y películas de terror psicológico que la personalidad de un individuo se disuelve al ser cuestionada por todos los demás, por su entorno, por su sociedad. Ha visto, por ejemplo, un monstruo, algo que queda fuera de su costumbre, algo que rompe todos los esquemas de la realidad conocida hasta ese momento; al compartir esta visión con otros es visto como un loco, como un deschavetado que no muestra ya ni un solo atisbo de cordura, e incluso él mismo duda de sí. Rosset enuncia un ejemplo de una película de Alfred Hitchcock, *Lady who vanished*, donde siete personas abordan un tren de pasajeros que, por algún motivo, no hará paradas en el camino hasta llegar a su destino. Una de las pasajeras comienza una conversación con otra pasajera, una anciana bien vestida y agradable. La anciana va al baño y la joven se queda dormida. Al despertar se da cuenta de que la anciana no está, y al pasar de las horas comienza a preguntar a los pasajeros, los cuales niegan la existencia de la anciana; primero le dicen que ha soñado tal conversación y tal anciana, al ver que no se tranquiliza e insiste que la anciana es real, y después de hablar con todos los pasajeros que se hallan en el tren, se da por hecho que la joven está loca, e incluso ella lo cree en algún momento porque se ha llegado a un acuerdo, a una convención.

Quiero decir con esto que si la identidad personal de la joven llega a vacilar por un momento es porque previamente ha sido atacada su persona social. Pues la gente se atiene a nuestros hechos y gestos (da igual que éstos hayan sido en realidad trucados o 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 podemos pensar o imaginar provisionalmente, pertenece al orden inescrutable e incierto de nuestras fantasías y ensoñaciones, de nuestras *cogitationes*

privatae, como diría Descartes, o de una identidad personal que nadie conseguirá jamás llegar a conocer ni hacer reconocer oficialmente.¹¹⁴

Explicada la distinción y la noción de sentimiento de identidad que se sustenta, es justo preguntar ¿dónde se encuentran las paradojas? Una de ellas se encuentra en la búsqueda de la identidad personal. Quien se busca a sí mismo, ¿dónde se busca? Se dice que hace introspección, que se busca dentro de sí mismo. El término introspección significa *observación de uno mismo*, lo cual, simplemente no es posible. Pero si alguien busca algo entonces debe conocer, aunque sea, un mínimo de lo que busca, y si se está buscando, entonces ya conoce lo que busca, o al menos una pequeña parte. Y si no es así, ¿cómo saber cuándo ya se ha encontrado a sí mismo? Si él mismo es el objeto mismo de su búsqueda entonces ya no hay para qué buscar porque se busca en círculos, persiguiendo las huellas que ha dejado él mismo. Eso que se busca es invisible, o mejor dicho, no es, está ausente y por eso mismo es nada, o algo que no se puede encontrar. Rodeamos, uno no se ve a sí mismo nunca, ni en el espejo —porque eso es un doble— ni en ningún otro reflejo. Como el ojo, nunca se verá a sí mismo, ni se podrá ver nunca el rostro propio, ni el cuello, ni la espalda, ni el ser, ni el carácter propio. Narciso es un ejemplo claro de esa búsqueda, o de una creencia de haberse encontrado; él mira su reflejo en el agua, y cree amarse por lo que ve; él cree verse, pero sólo ve un fantasma de sí mismo. Entonces, si ama a un fantasma se da por hecho que no ama nada, porque ese fantasma no existe, o existe solamente fuera de él, no es él mismo, no es más que un doble que carece de cualidades propias.

¿Qué ganaría una persona al encontrarse, de poder hacerlo? Nada. ¿Qué es lo que pasa cuando uno se busca? Simplemente se pierde el tiempo y se entorpecen las acciones que se realizan al momento de la búsqueda. Uno se debe abstener de toda acción para pensar qué soy, quién soy. Si me pongo a pensar en quién soy mientras leo, entorpeceré la lectura; si lo hago mientras trabajo, entorpeceré el trabajo; si mientras juego, perderé: “Si la creencia en una identidad personal es inútil para la vida, resulta en cambio indispensable para toda concepción moral de la vida, y en particular, para la concepción moral de la justicia, basada no en la sanción de los hechos sino en la aparición de sanciones.”¹¹⁵

¹¹⁴ ROSSET, LM, p.23-24.

¹¹⁵ ROSSET, LM, p.90

Otra ilusión paradójica que Rosset hace manifiesta es la búsqueda de una identidad personal desde fuera. En la infancia el niño imita para poder forjarse una identidad personal, aprende cómo comportarse, aprende mañas, manías, gustos, en una palabra, todo lo que es. El niño entonces se constituye desde fuera, no desde dentro. Igualmente, el adulto, al no estar totalmente definido, sigue imitando patrones de comportamiento de gente que le es agradable. Pero ese agrado no está constituido sino por una adquisición externa, es decir, lo ha tomado de otra persona: “Incapaz de existir por mí mismo, tomo prestada de otro su identidad, adopto su yo y en cierto modo ‘le tomo el pelo’.”¹¹⁶

Se habla entonces de una ausencia de voluntad del hombre en la que los gustos, los deseos, las aversiones, el amor, el comportamiento son adquiridos a través de otros. Es de hacerse notar la paradoja que Rosset nombra *del diccionario* por el hecho de que de una palabra que se haya en el diccionario —la cual representa a un yo— siempre remitirá a otra palabra —que remitirá a otro yo, a otro individuo—: A imita a B, B a C, C a D, D a A, y así hasta el infinito. “No puede haber yo si no es del otro y por el otro, pues su apoyo garantiza la eclosión y la supervivencia del yo.”¹¹⁷

Rosset hace énfasis en el estudio de la coquetería de René Girard quien afirma la tesis de la ausencia de voluntad del hombre y de la autonomía del yo. La autonomía del yo es cuestionada en torno a la naturaleza de los deseos. Para Girard, y también para Rosset, no se puede desear si otra persona no ha deseado algún objeto: “A se ama a sí mismo imitando a B, que lo ama; B a su vez ama a A, imitando a A que se ama a sí mismo. La coqueta es totalmente dependiente del otro; pero también lo es el amante.”¹¹⁸ Es decir, que imito los deseos de otra persona de la que tengo buena opinión o alta estima, no porque yo deseé realmente algún objeto. O sea, el deseo sólo se da por la admiración sentida hacia el otro y hasta tal punto que mis elecciones se guiarán por las suyas hasta que su influencia sea opacada por la de algún otro.

Se carece entonces de voluntad propia, por el hecho de que toda acción que se realice está determinada socialmente y bajo la imitación de sus parámetros, sea a favor o en contra de la cultura, pero siempre bajo un modelo imitativo que se encarna como una personalidad, pero una personalidad adquirida, prestada, y que tiende a transformarse al

¹¹⁶ ROSSET, *LM*, p.43.

¹¹⁷ ROSSET, *LM*, p.48.

¹¹⁸ ROSSET, *LM*, p.50-51.

paso del tiempo. Se ve entonces que: “[...] la identidad prestada se trata de una identidad falsa que no revela nada de la identidad personal e informa en cambio sobre la identidad social de una persona determinada. El simple hecho de tomar prestados de otro los materiales necesarios para la edificación de la propia identidad subraya la carencia de toda identidad personal.”¹¹⁹

La paradoja enunciada es resuelta aceptando que la identidad social es la única pertinente ante lo real al no estar presente nunca la identidad personal que se busca y forma en los otros:

Lo que hace a las veces de la identidad es pues un puzzle social, que es tan abigarrado como inexistente la imaginaria unidad que debería sostenerlo, como apunta Proust al principio de *En busca del tiempo perdido* a propósito de Swann: «No somos un todo materialmente constituido, idéntico para todos, y que cualquiera puede consultar sin más como un pliego de condiciones o un testamento; nuestra personalidad social es una creación del pensamiento de los demás».¹²⁰

Dado que no todos comparten las mismas opiniones sobre una persona, se hace difícil sostener que haya un juicio objetivo sobre ella para poder generar una identidad sólida. Se sostiene entonces que si se quiere tener un conocimiento de sí mismo sólo será posible a partir de los documentos que avalen nuestra existencia social. Se dirá que estos papeles no son precisamente lo que se es, sino sólo una representación propia. No se dice en absoluto que el hombre de carne y hueso sea lo mismo que el papel; lo que se dice es que socialmente, la única forma de generar una identidad, de sostener una identidad, es a través de los documentos. Identidad de papel, identidad a fin de cuentas ilusoria, pero que se sostiene a partir de un artificio que sostiene la realidad del mundo del hombre.

¹¹⁹ ROSSET, *LM*, p.76.

¹²⁰ ROSSET, *LM*, p.89.

Capítulo 3.
ILUSIÓN A TRAVÉS DE LAS PARADOJAS

PARADOJA DE LA ALEGRÍA

La filosofía se ha planteado durante siglos el cuestionamiento de si la existencia vale o no la pena de ser vivida. Para Clément Rosset, la respuesta indudable es sí, pero plantea otra pregunta para hacer aún más personal la cuestión y reforzar la respuesta y las consecuencias que vienen con ella: ¿valgo la vida? Evidentemente la respuesta que dará Rosset es sí, se vale la vida si se acepta lo real, sin ilusiones, sin consuelos, sin esperanzas. Lo real es cruel, insignificante e idiota pero no por eso se sucumbe ante ello. Sobreponerse ante lo real es lo que se pretende en su filosofía, y esto se da a partir de una aceptación incondicional de lo real. Para Rosset, la aceptación por antonomasia de la realidad es la alegría.

En su libro *La elección de las palabras, seguido de la alegría y su paradoja*, Rosset manifiesta una distinción entre las alegrías particulares y la alegría totalitaria. Las alegrías particulares remiten siempre a una causa, a un objeto, a algo que ha provocado placer. La alegría totalitaria es simplemente la alegría de existir. «Alegrías de la vida» y «Alegría de vivir» son los términos con los que se refiere a estos sentimientos, que no deben ser confundidos uno con el otro.

La alegría de vivir es el fundamento de posibilidad de las alegrías de la vida; es el receptáculo vacío de las alegrías de la vida, sin el cual, se escurrirían y no podrían mantenerse. Que la alegría de vivir sea el fundamento de las alegrías de la vida no quiere decir que ésta se mezcle con aquellas. Lo que las hace completamente distintas es que la primera es pobre, vacía, vaga y anterior a toda alegría de vivir; mientras que las alegrías de vivir siempre son dependientes de un objeto y de su valor. La dependencia de las alegrías de la vida a sus objetos las hace defectuosas, ilusorias y hasta desagradables. Si se depende del valor de un objeto para sentir alegría entonces cuando ese objeto pierda su valor la alegría misma se irá proporcionalmente con él. “Valgan lo que valgan tales objetos, las alegrías de la vida deben seguirles inexorablemente la cotización, como se diría de un título de bolsa. Si la cotización está en alza, la alegría está en alza; si está en baja, en baja; si está quebrada, quebrada.”¹²¹

La dependencia de las alegrías de la vida ante los valores de sus objetos implica la imprecisión de las alegrías mismas. Los valores de los objetos varían porque los objetos son

¹²¹ ROSSET, *EP*, p. 58

difíciles de precisar en cuanto que son deseados. Cabe desarrollar aquí el papel del objeto de deseo para entender la imprecisión mencionada.

Rosset da una breve explicación sobre el objeto de deseo en *El objeto singular*. Se precisa que en los últimos siglos se han desarrollado teorías sobre el objeto de deseo como una ilusión o una separación con respecto a la realidad. El objeto de deseo es considerado una ausencia, un «otro» que siempre será impreciso y ajeno a lo real. “Los objetos del deseo constituyen entonces, según tal concepción, un dominio distinto de toda realidad, dominio excedentario que se define no como real, sino como complemento a lo real: participando del «como ninguna otra» y del «además».”¹²²

Ese «además» y «como ningún otro» mencionados son la estrategia y el mecanismo que se usa para que alguien desee algo: tienen el efecto fascinante de exceder lo real y presentar lo imposible como posible con una añadidura al objeto completamente indescriptible, precisamente porque no existe tal añadidura. La fascinación es un desvío de la atención hacia otra parte que no es el objeto. Se hace creer que se mira el objeto, pero se mira lo exterior a él. La fascinación es mera ilusión. Dado que los objetos se hacen más deseables a partir de lo externo, por el mecanismo de la fascinación, lo real queda pobre al ser indeseable por sí mismo. Esa fascinación ha sido desarrollada por René Girard —quien es citado por Rosset en *Lejos de mí* y en *El objeto singular*— con una ilustración clara. Él ha puesto en entredicho la capacidad de desear por sí mismo al usar la paradoja del diccionario: una palabra remite al significado de otra, y esa otra a otra para nunca terminar y regresar a la primera palabra; es decir, que una persona desea algo a través de otra persona que la ha fascinado, pero esa otra persona ha sido fascinada por otra persona sobre el objeto deseado, y así hasta el infinito.

El deseo entonces es considerado en ese contexto como una ilusión por no tener ningún objeto existente para su cumplimiento. Pero cabe aclarar que también se hace énfasis en la diferenciación del deseo con el apetito, ambos son considerados ausencias, pero de distinta índole. El apetito tiene origen en nuestro cuerpo, y es algo que sin duda está dentro de lo real; el deseo habla de una ausencia externa, fuera de nuestro cuerpo y fuera de lo real. Pero Rosset considera que apetito y deseo no son tan distintos pues ambos provienen de una aprobación de lo real:

¹²² ROSSET, OS, pp. 55-56.

De cualquier forma, esta oposición aparentemente radical entre el apetito y el deseo es menos profunda de lo que parece a primera vista, y no es muy difícil reagrupar a uno y a otro bajo el mismo jefe: pues proceden, aunque por medios diferentes, que desembocan necesariamente en conductas contradictorias, de una misma apreciación favorable de lo real.¹²³

La distinción hecha entre apetito y deseo no queda del todo rota. Lo que Rosset desarrolla es otra forma de deseo de lo que se presenta con el deseo externo a lo real. Una de las formas de deseo es la que se ha descrito, el deseo basado en la fascinación, en el desvío de la atención donde el apetito está completamente ausente. La otra forma de deseo se da en la fusión del apetito con el deseo. El apetito es lo que dota de realidad al deseo pero éste último es la generalización, la totalización del gusto por la existencia. Quien desea generaliza el goce que puede obtener de la existencia; el que apetece, goza a detalle lo que se le presenta.

El deseo no se opone al apetito: más bien es una suerte de generalización excesiva de éste. Lejos de despreciar lo real, el deseo, al contrario, lo aprecia a tal punto que retarda el instante de consumirlo hasta el momento ilusorio en que estaría en estado de gozar de él enteramente, no acepta un placer a menos que se acompañe de un vistazo al conjunto de los demás placeres posibles.¹²⁴

El deseo —aquél que no está fuera de lo real, que no desea un objeto que trasciende la existencia— es un desbordamiento de las expectativas dadas en el hombre a lo real, y es que lo real es el alimento del deseo y la imaginación. La aclaración que tipifica los deseos como despreciadores o afirmadores de la existencia es sencilla: si lo que deseo no existe, no deseo; si lo que deseo existe, entonces deseo.

Hecha la aclaración de los tipos de deseo y los tipos de sentimientos de alegría puede verse que el deseo dado a través de la fascinación se combina con las alegrías de la vida, mientras que el deseo afirmador se compagina con la alegría de vivir. Se ha dicho de las alegrías de la vida que son proporcionales a la dependencia del valor de sus objetos. Al ser sus objetos particulares relativos a la valoración de otros, valoración ilusoria, dada a

¹²³ ROSSET, *OS*, p. 60.

¹²⁴ ROSSET, *OS*, p. 61.

partir del deseo generado en otro que ha copiado a otro y así hasta el infinito, la misma alegría queda ausente de lo real.

La alegría de vivir se hace análoga al deseo afirmador de lo real al desbordar las particularidades de lo real mismo. Una de las características que enuncia Rosset en torno a la alegría, es que tiene un carácter totalitario. Una persona alegre no podrá dar un motivo específico de su alegría por el hecho de que el carácter de la alegría es totalitario, esto quiere decir, que todo motivo particular quedará corto ante el sentimiento que se experimenta; así pues, al quedarse corto todo motivo, también quedará corto todo intento de explicación, de razones que justifiquen la aparición de la alegría. “Hay en la alegría un mecanismo aprobador que tiende a desbordar el objeto particular que la ha suscitado para afectar indistintamente a todo objeto y conducir a una afirmación del carácter jubiloso de la existencia en general”.¹²⁵ El carácter totalitario al que Rosset se refiere representa la aprobación indiscutida del pasado, del presente y del futuro, sin más.

Si la alegría es totalitaria, el regocijo al que nos remite dicho sentimiento no puede ser considerado como particular. ¿Quiere esto decir que la alegría carece de motivos? Sí. La alegría siempre carece completamente de motivos. Esto parece una trampa que podría ser refutada fácilmente, es decir, se puede llegar a sentir alegría por cualquier causa, por el cumplimiento de cualquier expectativa, por cualquier suceso que dote de algún placer. ¿Es en serio que no se puede dar la alegría cuando se hace efectiva una satisfacción de alguna expectativa?, es decir, ¿se da, así, de la nada, sin más? Parece confuso, y mentiroso, pero es sencillo; lo que se quiere decir es que la alegría toma de pretexto tal o cual motivo particular para manifestarse, pero en sí misma es ajena a toda causa particular. Ha de prestarse atención a la palabra pretexto, es decir, una justificación que no es del todo cierta, que es mentirosa, que sabe de su fallo, en este caso, de su imprecisión.

La alegría, en su aparición, presenta una desproporción entre su objeto particular y el regocijo sentido por el que la siente, porque el objeto particular sirve de pretexto para afirmar la alegría. En otras palabras, la causa o el motivo que supuestamente ha propiciado la alegría serán rebasados por el sentimiento, por el efecto. “La acumulación de amor que se cifra en la alegría es, en el fondo, ajena a todas las causas que la provocan, aun cuando sólo se haga visible con motivo de tal o cual satisfacción particular. Por eso puede hablarse

¹²⁵ ROSSET, *FM*, p. 11.

aquí, si bien la expresión parece contraria a toda lógica, de causa inferior a su efecto, al ser la causa, si puede decirse así, no productora sino simple reveladora de un «efecto», o más bien, de un hecho preexistente.”¹²⁶ Recordando la desproporción entre la causa y el efecto mentada más arriba se hace hincapié en que la alegría dará mucho más de lo que cualquier objeto puede ofrecer en cuanto tal, en la realidad. Se podría reprochar a Rosset el hecho de que la alegría, a la cual llama *La fuerza mayor*, por ser la fuerza que hace de la existencia una total afirmación, es decir, la fuerza que nos apega a la vida, sea ilusoria, por el hecho de que desborda al objeto real, que lo hace ir más allá de sus posibilidades. La respuesta de Rosset es muy simple, en primer término, no es que se valore de más al objeto, sino que la realidad ofrece, desde la misma realidad, una superación de nuestras expectativas teniendo el conocimiento del carácter insignificante de la existencia: “no es que se pida a la realidad más de lo que ésta puede ofrecer, sino que se obtiene de ella más de lo que razonablemente pudiera esperar.”¹²⁷

Al ser de carácter totalitaria, al carecer de causas anteriores a ella, la alegría no puede dar cuenta de ella en sentido estricto con la razón. “Perdida entre lo demasiado y lo demasiado poco que decir, la aprobación de la vida permanecerá siempre indecible; todo intento por expresarla se disuelve necesariamente en un balbuceo más o menos inaudible e ininteligible.”¹²⁸

Ha de recordarse todo lo dicho sobre lo real: es insignificante, idiota y cruel de lo real. Rememorando toda la miseria que se padece en la existencia se hace evidente que la vida misma no es del todo agradable ni deseable, sino que, es de hecho desagradable y, más aún, si se reflexiona sobre ella, mucho más que indeseable e irrisoria. Incluso ante sí mismo, recordando el carácter singular de la persona, es decir, su idiotez, su insignificancia, su unicidad ¿se puede vivir o hacer cualquier cosa que se considere como meritoria de hacerse? Si la existencia de un individuo es completamente insignificante, por el hecho de ser singular entre millones de singularidades, por el hecho de poseer todos los caminos, todos los sentidos y al mismo tiempo no poseer ninguno por el hecho de que al ser tantos todos se hacen igual de insignificantes, cruzados y confusos ¿qué caso tiene actuar? Es paradójico el hecho de que no se pueda escapar a un sentido, a cualquier sentido, por el

¹²⁶ ROSSET, *FM*, p.16.

¹²⁷ ROSSET, *FM*, p.17.

¹²⁸ ROSSET, *FM*, p.13.

hecho de que el mismo hecho de no actuar dota de un sentido, de ese sentido en particular. En pocas palabras, al ser consciente de lo cruel, lo insignificante y lo idiota de la existencia, esto a partir de la razón y el sentimiento mismo de lo real se llega a la conclusión de que nada en el mundo es deseable si se racionaliza: “No hay ningún bien en el mundo al que un examen lúcido no le haga parecer, en última instancia irrisorio y desdeñable, aunque sólo fuese al considerar su frágil constitución, es decir, su posición a la vez efímera y minúscula en la infinitud del tiempo y del espacio.”¹²⁹ La alegría es indecible por el hecho de que no hay razón para estar alegre. La alegría persiste a pesar de toda adversidad que se presente inevitablemente, porque ignora toda razón de sí misma.

La alegría es para Rosset la fuerza mayor, la afirmación de la existencia por antonomasia, por el hecho de que no se desea nada más que lo real, es decir, se acepta que lo real se basta a sí mismo y que no se necesita nada fuera de ello para poder sentir regocijo de existir:

Hay una experiencia que testimonia un pensamiento sin segunda intención, una percepción de lo real que omite cualquier referencia a lo otro. Esta experiencia es la alegría: o sea, una aprobación de la existencia que consiste en estimar, si no contra, al menos independientemente de toda razón o legitimidad, que lo real es «suficiente» —es decir, que se basta a sí mismo, y basta además para colmar cualquier espera concebible de dicha—¹³⁰

No está de más mencionar que la alegría se adapta a lo trágico. ¿Por qué ha de adaptarse a lo trágico? Por el hecho de que acepta la realidad sin más, se dice que sí a la existencia a pesar de los caracteres enunciados de ésta, es más, sin pesar alguno, sino más bien, con una suerte de enamoramiento por la realidad. Ser alegre en medio de la crueldad de lo real dignifica al hombre y lo hace incluso superior a la realidad.

La alegría consiste entonces en «no desear nada más», porque ese más estaría de sobra en lo real, no hay nada que se pueda desear más que el momento presente, que es la vida misma. El conocimiento de esto implica el surgimiento de la alegría, sin él, según Rosset, no habría alegría posible, porque el ignorante siempre vivirá con miedo, mientras que el que sabe, el que es dueño del saber «enamorado» estará por encima de lo real, en la alegría:

¹²⁹ ROSSET, *FM*, p.12.

¹³⁰ ROSSET, *FM*, p.19.

El saber de la existencia es el del tiempo que pasa y cambia, de lo que no está fijo, de lo que nunca está seguro ni acabado; por lo demás, en este momento reside la mejor, la más segura «permanencia» de la vida. Tomarle gusto, lejos de lamentar en ella una ausencia de estabilidad, de perennidad, implica a la fuerza que nos alegremos precisamente de que esa esencia sea perecedera y renovable al mismo tiempo.¹³¹

Es en este sentido que la alegría es paradójica, pues a pesar de que lo real sea trágico, sin ese conocimiento —que lo real es trágico—, la alegría, como tal, no podría ser, puesto que podría caerse en el ideal de felicidad, es decir, de estabilidad. Las alegrías que podrían darse sin el conocimiento trágico serían ilusorias. Se ha dicho al principio que la alegría de vivir es el fundamento de posibilidad de las alegrías de la vida y estas últimas serán siempre ilusorias, aunque alegrías, a fin de cuentas. El asunto es que a partir del sentimiento trágico —que todos poseen, pero no todos aceptan— y del conocimiento trágico —de aquellos que aceptan lo real ya sin ilusión— se puede dar la alegría en cuanto tal. Se ha dicho que la alegría no tiene causas, y ver al conocimiento trágico como una causa de la alegría podría considerarse como un error. Pero la alegría queda emparejada con la sinrazón de la tragedia, con el azar y con la idiotez.

Sin el saber hay temor, inseguridad, pasos en falso, en ese sentido, la alegría queda en segundo plano pues no se puede gozar de la vida viviendo con miedo. Mientras que aquél que sabe de lo trágico y cruel de la existencia, adicionando su propia insignificancia e idiotez, ya no teme, pues sabe que no se pierde mucho, o nada; y que esa es la naturaleza de la realidad. Sabiéndose entonces insignificante se puede ser alegre sin miedo, sin inseguridad, se sabe que siempre seremos sorprendidos por el azar en el azar mismo. Si se plantea al revés el asunto, es decir, si se supiera sobre el carácter cruel e insignificante de lo real, pero no se pudiera ser alegre, no se podría considerar a ese saber como real, pues dicho saber viene a ser iluso, como la «percepción inútil», por no tener repercusiones en la realidad. Saber sobre lo real sin ser alegre lleva al pesimismo, y ya se ha dicho por qué el pesimismo es una suerte de arte de la ilusión y de la alucinación: “la alegría sin el saber no es más que falsa alegría, el saber sin alegría sólo falso saber. La primera es demasiado frágil, el segundo demasiado limitado.”¹³²

¹³¹ ROSSET, *FM*, p.24.

¹³² ROSSET, *OS*, p. 118.

La paradoja de la alegría es enunciada por Rosset así: “la alegría es un regocijo incondicional de y a propósito de la existencia; ahora bien, considerándola con total frialdad y lucidez de espíritu, nada hay más menos regocijante que la existencia.”¹³³ La alegría es entonces una aceptación de lo real sin más, o también, un no pedirle más a lo real porque lo real es suficiente para el que acepta la realidad. Rosset la identifica como una ausencia de la ausencia, es decir, no falta nada, solo la ausencia de algo mejor, puesto que lo que está dado en la realidad es suficiente para colmar nuestros deseos y llenarnos de alegría:

La alegría es, ante todo, no una cesación de la ausencia (lo que implicaría un reconocimiento parcial de esta ausencia), sino algo que puede describirse, aunque la expresión confina peligrosamente a la insignificancia en razón de su aspecto tautológico, como una *falta de ausencia*: es decir, el sentimiento —tomado aquí en el sentido fuerte de saber— de que todas las cosas buscadas y aparentemente ausentes están en realidad presentes y dadas, o incluso que la finalidad tan esperada está desde ahora advenida, pudiendo cualquier pregunta dirigida a lo real recibir, de este mismo real, una respuesta satisfactoria.¹³⁴

La conclusión que Rosset da a partir de la carencia de razones o justificaciones que la alegría de vivir presenta es precisamente su garantía. No pretende dar una prueba de ello, si no es a partir del sentimiento absurdo de esta alegría. Pasa a ser paradójica por ser la existencia indeseable.

¹³³ ROSSET, *FM*, p.26.

¹³⁴ ROSSET, *OS*, p.129.

ILUSIÓN A TRAVÉS DE LA PARADOJA

Ver doble es la cualidad de los hombres a los cuales su facultad de tolerancia ha sido violentada. La paradoja, como se ha visto, requiere de dos proposiciones contradictorias para llegar a la conclusión absurda que la caracteriza. Incluso las antinomias, con una sola proposición, responden afirmando y negando a la vez. Esta característica de las paradojas detectadas por Rosset en la filosofía y en la cotidianidad de los hombres, muestra que las paradojas —consciente o inconscientemente— son una suerte de consuelo, un remedio inventado ante lo que su tolerancia a lo real les exige.

La duplicación implica un efecto ilusorio. La ilusión requiere distraer la atención para concretarse como efectiva. Distraer la atención a un punto, otro punto, para que no se vea del todo lo que ocurre en realidad. Si un mago no distrajera la atención de sus espectadores con ciertos movimientos y algunos artefactos que hagan creer que lo real puede ser derrotado, su magia no causaría ningún encanto. Casi todo espectador sabe que la magia no es real, que no es posible, que nadie puede romper lo real sin más; lo admirable de los magos e ilusionistas es el hecho de hacer sus trucos sin ser descubiertos. Así, a través de las paradojas, bien disfrazadas y ocultas, algunos filósofos y muchos hombres hacen papel de ilusionistas y de ilusos. Los unos encantando y los otros siendo encantados.

Las paradojas que se han tratado en el capítulo anterior son un muestrario de la ilusión a la que Rosset hace referencia. Las paradojas morales, naturalistas y de identidad muestran la estructura de la ilusión, el doblez de lo real, el amor a lo fantasmagórico y la completa intolerancia ante los hechos.

En las paradojas naturalistas se dilucida sombríamente, como reflejo, la estructura de la ilusión. Las ideas de «Libertad» y de «Naturaleza humana» siempre están a la sombra de la idea de «Naturaleza» a secas. Esa duplicidad de la idea de Naturaleza aparece como un doble del doble. La libertad y la naturaleza humana, al ser subordinadas de un doble, que es la Naturaleza —quien duplica lo real— son dobles de una nada. La duplicación de lo real se da a partir de la separación entre artificio y naturaleza. Se pretende hacer creer que la Naturaleza es lo real separándola del artificio, el cual es menos real o una degradación o mejoramiento de esa naturaleza, para así justificar la idea de acción del hombre sobre la naturaleza. Se recuerda que la ilusión requiere de la distracción de la atención, o más precisamente, de hacer que la atención se centre en otro lado —ya que la distracción es

precisamente prestar atención a otro punto, a otra cosa—; ese otro punto es la noción de artificio. Al separar la naturaleza del artificio la atención se centra en que el hombre puede modificar la naturaleza, lo real, lo dado; si todo es artificial, o bien, si todo es natural, o mejor aún, si ambas cosas (naturaleza y artificio) están disueltas y por ende no hay motivo para añadirle significaciones a las cosas, entonces, no hay atención si no a las cosas mismas; no al actuar humano sobre la realidad, sino a la realidad de la cual el actuar humano es simple y llanamente una manifestación de lo real, ni mejor ni peor, ni buena ni mala, ni libre de modificar a su gusto la realidad.

En el caso de las paradojas de la moral, la ilusión se encuentra en el rechazo de lo real en pro de su mejoramiento, de ideas, teorías y conceptos que son aparente infalibles por su lógica implacable. La perfección de estas ideas, teorías y conceptos es incompatible con lo real que es imperfecto, que posee estabilidad solamente en ser inestable y sorprendente. La moral distrae la atención de lo real con las ideas. Es meritorio resaltar que la moral pende en cierto grado de la idea de libertad, por el hecho de que el actuar humano libre conlleva su elección entre hacer el bien y hacer el mal. La condena de lo real, la pretensión de mejorarlo a partir de ideas es la distracción a la que llama el ilusionista para captar la atención fuera de lo real. Se ha presentado un acontecimiento deplorable, una tragedia y la tolerancia, vencida, decide que hay que modificarla, que eso no debe ser, que la vida, que lo real, tienen que ser diferentes. Eso recuerda lo que Fernando Pessoa ha dicho en voz de Alberto Caeiro:

Hablas de civilización y de no deber ser,
o de no deber ser así.
Dices que todos sufren o la mayor parte,
con las cosas humanas puestas de esta forma;
dices que si fueran diferentes sufrirían menos.
Dices que si fuera como tú quieres sería mejor.
Escucho sin oírte.
¿Para qué querría oírte?
Oyéndote, terminaría sin saber nada.
Si las cosas fueran diferentes, serían diferentes: eso es todo.
Si las cosas fueran como tú quieres, serían sólo como tú quieres.
¡Ay de ti y de todos los que pasan la vida
queriendo inventar la máquina de hacer felicidad!¹³⁵

¹³⁵ PESSOA, Fernando, *Poemas de Alberto Caeiro (edición bilingüe)*, Visor libros, Madrid, 1984, p. 123.

Si se cita a Fernando Pessoa es porque la filosofía de Clément Rosset es muy similar a los planteamientos plasmados en los *Poemas de Alberto Caeiro*, uno de los muchos heterónimos del portugués. Ambos coinciden en la insignificancia de lo real, en su carácter indefinible, en el abuso que se hace de la razón para pretender explicar todo, en la inexistencia de la Naturaleza —aunque Pessoa no hace ninguna reflexión acerca del artificio explícitamente—. Pero sobre todo, en la alusión a la duplicación que los hombres realizan para aniquilar la singularidad de los hechos, de lo real. En esos versos Pessoa revela la duplicación de manera magistral: lo que es y lo que me gustaría que fueran las cosas.

En cuanto a las paradojas de identidad la que resalta con más claridad la estructura de la ilusión es la de paradoja de Teseo, transferida a la identidad personal. Recordamos que esta paradoja se cuestiona si algo —sea la barca de Teseo o sea una persona— sigue siendo lo mismo a pesar de haber cambiado sus componentes. En esta paradoja se hace evidente la antinomia de afirmar y negar al mismo tiempo desde la misma proposición. Se afirma que se es el mismo y que se ha cambiado, es decir, que se es otro, todo simultáneamente. El postular una identidad previa e inamovible a una persona o a una cosa es el truco ilusorio que plasma la paradoja. El poner un principio de identidad inamovible es el punto donde se quiere fijar la atención para desviarlo del hecho de que las cosas y las personas tienen por antonomasia la característica de cambiar a cada segundo, tanto material como socialmente.

El modo en que Rosset resuelve la paradoja es con otra suerte de ilusión, a la cual, dice él mismo, hay que aferrarse. Tal ilusión, que en cierta forma hace que el mundo funcione y por eso mismo se considera como real, es la identidad social, los papeles y el mundo externo. No soy el mismo si no hay un papel, algo externo, que reconozca y avale que lo soy, lo mismo con la barca de Teseo; no es la misma barca, sin embargo todos saben que es la barca de Teseo porque él fue quien prestó la barca desde el principio.

En el caso de la paradoja de la alegría, hay que considerar dos puntos: en primer término la paradoja misma de la alegría; en segundo, considerar si Rosset, al mostrar que la ilusión no está en la Alegría de vivir, sino en las alegrías de la vida, no está jugando al ilusionista.

La paradoja de la alegría es simplemente la aceptación incondicional de la existencia a sabiendas de que la existencia es lo menos deseable posible; la aceptación de la tragedia y el recibirla sin daños psicológicos ni perjuros en el ánimo. Los dos términos de la proposición son evidentemente la aceptación incondicional de la existencia y lo indeseable de ella. En un silogismo la paradoja se vería así: 1. Acepto incondicionalmente la existencia. 2. La existencia es indeseable. Conclusión: Acepto incondicionalmente lo indeseable.

Lo que podría causar un poco de ruido en este planteamiento es la inevitable caída en una lógica moral. Si bien Rosset se libra de dar cualquier tipo de prescripción, y eso lo libra de ser un ilusionista y de las filosofías que hace notar en toda su obra, pone en la mesa una dialéctica moral similar. La Alegría es lo bueno, la desdicha es lo malo. Si bien la Alegría está vista como un «don», como una «gracia» a la que no todos tienen acceso, a la cual no se puede acceder por gusto o por voluntad propia, la significación moral está implícita en quien acepta y en quien no acepta lo real; en quien es iluso o en quien es hombre trágico. Pero la paradoja misma es una negación de la moral, es una disolución de la miseria y la alegría en la aceptación incondicional de la existencia. Recordemos que el desvío de la atención del que la ilusión se nutre se presenta para evitar ver algo que no se quiere ver, que disgusta. ¿Es que se quiere eludir la miseria? No, desde la filosofía trágica se es completamente consciente de ello. ¿Qué se quiere eludir entonces?

Ahora habrá que poner atención en la separación de las alegrías particulares y la alegría de vivir. Recordemos la categorización de Rosset: Las alegrías particulares requieren de una causa para que se presente la alegría, mientras que la alegría de vivir se presenta sin más, sin justificación alguna, sin causa. Es pertinente cuestionar si Rosset no está jugando al ilusionista con el planteamiento, ya que aparentemente está escindiendo lo que no es más que uno, la alegría. Las alegrías con causa son vistas como pobres y como efímeras, la alegría de vivir es vista como algo casi «puro», como algo que no tiene explicación ni necesita de nada externo para ser. El hecho de que una alegría tenga una razón de ser, una causa, implicaría que su condición pudiese ser explicable, y por ende, tuviese un sentido plasmar una moral prescriptiva para la consecución de la felicidad. No hay posibilidad de ello. Incluso no hay siquiera una separación de alegrías. Rosset dice claramente que la alegría de vivir es el don de ser alegre, y las alegrías particulares son un

pretexto para que se presente. La alegría de vivir, siempre sin fundamento, sin explicación, sin poder ser dicha —hablada—, es lo que fundamenta toda alegría posible. En este sentido, las alegrías particulares no están separadas de la alegría de vivir, sino que son su manifestación.

Las palabras de Pessoa siendo Alberto Caeiro plasman la alegría de vivir, la aceptación de la existencia sin condición alguna, sin deseos que trasciendan la realidad:

La espantosa realidad de las cosas
es mi descubrimiento de cada día.
Cada cosa es lo que es,
y es difícil explicar a alguien cuánto esto me alegra.
Y cuanto eso me basta.

Basta existir para serse completo.¹³⁶

¹³⁶ PESSOA, *Ibid*, p. 137.

CONCLUSIONES

Las paradojas dentro de la filosofía de Clément Rosset tienen como principal objetivo eliminar toda seguridad que no sea precisamente la carencia de seguridad. El ser, la naturaleza, el orden, el desorden, el sentido, el absurdo, el yo personal, la moral y todas las ideas que se desprenden de estos conceptos remiten siempre a nada. Ese remitir a nada, a un doble de lo real, explica precisamente nada, está imposibilitado para dar una explicación por ser una duplicación de algo que nada dice; mientras que lo real sólo se dice, se muestra a sí mismo.

Podría reprocharse a Rosset el hecho de decir cualquier cosa, el hecho de publicar un libro sobre filosofía por no abordar nunca lo real para definirlo, para sistematizarlo y proponer algo, cualquier cosa; pero nunca se manifiesta ningún intento para definirlo ni ninguna intención propositiva. De hecho, se dedica un escrito, *La elección de las palabras*, para responder a ésta inquietud: ¿por qué escribe Rosset, porque publica libros, si su pensamiento parece invitar al silencio, a no dar razones, a afirmar el azar sin justificarlo racionalmente? Rosset responde, a primera vista de la peor manera posible, como despreciando su propia labor al elegir las palabras: que escribir es una tarea completamente inútil, que no gratifica ni a corto ni a largo plazo, que la reputación de los autores se daña cuando se deja una obra, que no tiene una finalidad tangible inmediata, que es una tarea completamente fatigante. Por otro lado, digamos, el lado positivo de su escritura: el hecho mismo de pensar. La escritura para él es el pensar mismo, dado que ningún pensamiento es concretado si no se materializa, si no se objetiva, si no se plasma. La escritura es creación, y el hecho de ser tal hace gratificante la labor —ha de decirse que eso es completamente contradictorio con lo que se dice al principio—. Considera que algunos hombres tienen la necesidad de hablar, de pensar, y esa necesidad sólo se puede plasmar en la escritura, porque como ya se dijo, escribir es el hecho mismo de pensar, es decir, que no hay pensamiento sin escritura: “Vuelvo entonces a la *elección de las palabras*, expresión con la cual designo aquí la decisión de escribir (inseparable en mi opinión, lo vuelvo a decir, del hecho de pensar) a la vez que la elección de los vocablos, de las frases, que se supone “manifiestan” tal pensamiento (mientras que en realidad constituyen cada una de sus

piezas.”¹³⁷ Ya se había dado un atisbo de explicación en páginas anteriores, cuando se aborda la intención terrorista de su filosofía, es decir, que la filosofía trágica se encargaba de decir lo que ya se sabía por todo hombre, pues todo hombre tiene acceso a ello desde su propia experiencia, pero que no se decía, que no se sabía cómo decirlo.

Si bien sus motivos para publicar no parecen ser del todo una finalidad concreta, sino más bien una vanidad en publicar sus libros, aunque él considera lo contrario: “Habría cierta contradicción, quizás incluso una cierta vanidad a contrapelo, si uno se empeñara en tener escondido un texto y se rehusara a dejarlo imprimir, a partir del momento en que uno considera, con razón o no, que no tiene ninguna razón particular para sonrojarse de haberlo escrito.”¹³⁸

Rosset, a lo largo de su obra, hace énfasis en algunas vías de acceso a la realidad, que apela a una terminología para dar fundamento a su teoría, sin embargo, los términos que utiliza son términos que no definen nada, que dejan abierto el flujo de lo real que se les escapa. Siempre reprochará confundir las palabras —como ser, naturaleza, yo— con las cosas, con lo real; esto simplemente es una duplicación, que puede o no ser aplicada para tener fidelidad a lo real. Esa fidelidad a lo real dependerá de la intención que tengan esas palabras, si intentan definir lo real, están descartadas por el hecho de querer sustituir a lo real con palabras; en cambio, si se pretende simplemente describir lo indefinible, a sabiendas de que se apela a nada, de que solamente se enuncia lo que no está dicho, entonces la palabra imita lo real, no intenta reemplazarlo ni aniquilarlo. Sí, también es una duplicación la filosofía trágica, pero una duplicación que no valoriza, que describe sin juzgar lo que es bueno y lo que es malo, no enfatiza un objetivo concreto ajeno a la enunciación del azar que es previo a todo orden y desorden, a toda convención y a toda costumbre. Así, siendo el azar lo previo al orden —no se puede decir que es lo primero, porque eso ya implicaría un orden— se niegan todos los postulados que apelaban a una forma necesaria y determinada de la existencia, esto a través de las paradojas que Rosset enuncia a lo largo de su obra filosófica.

¹³⁷ ROSSET, *EP*, p.30.

¹³⁸ ROSSET, *EP*, p.19.

La filosofía de Clément Rosset no define nada, no propone nada, no critica nada, simplemente detecta la ilusión y la enuncia a través de paradojas. Las consecuencias de enunciar las paradojas en la teoría son las siguientes:

*

Se niega la distinción entre Naturaleza y arteficio dando cuenta de que no hay nada que sea natural, y si se le puede llamar a algo natural es al mismo tiempo artificial.

*

Se niega la idea de «Ser» —al estilo platónico—, de cualquier trascendencia de este mundo para dar explicación de él; al no haber sino azar, el arteficio —no entendido como en la historia de la filosofía canónica, antropocéntrica, sino como una condición material de lo real, de todo lo que existe— que es y siempre será pero en un constante flujo, en constante cambio, en, por paradójico que pueda sonar, una constante inestabilidad. Esa inestabilidad es completamente inalterable en cuanto que cambio, en cuanto que materia, por ende, no hay Naturaleza inmutable y determinada, sino una completa indeterminación, o bien, hay una naturaleza meramente artificial que se modifica a cada momento, pero sólo es ese cambio material, ese azar.

*

La definición de arteficio dada por la filosofía canónica queda desmontada por el hecho de que no se reduce a lo humano; al mostrar que lo artificial era considerado como lo intervenido por el trabajo del hombre, se deduce que la naturaleza, como el arteficio son separadas por el exceso de significación que se le da a todos los actos del hombre. Lo natural se convierte en artificial por el hecho de que ésta sufre modificaciones no sólo por el hombre, sino por ella misma.

*

Se desvaloriza la idea de sentido al dar cuenta de la insignificancia que representa, o que es, cada existencia en la realidad; todo tiene sentido en tanto que lleva a algo más, todo ocurre de una forma determinada, pero esa forma es cualquier forma. Siendo sólo partícipe de las

circunstancias azarosas que acaecen, todo lo hecho, todo movimiento, todo acontecimiento es insignificante, inútil para modificar la naturaleza del azar que es el cambio, la diferencia. No hay posibilidad de modificar la naturaleza del azar, que es el cambio, con otro cambio.

*

Se niega toda obligación de ser algo, toda responsabilidad, toda moral porque al aceptar cualquier valor como inherente al ser humano sería aceptar una naturaleza determinada, un orden preestablecido que niega el azar y enferma a los hombres con consuelos e ideales que parten de nada y van hacia nada. De haber una moral universal no habría tragedia ni habría azar por el hecho de que la moral es una consecuencia de un pensamiento naturalista y anti-trágico que apela y se sustenta del orden y para un orden.

*

Se niega el yo por el hecho de que este es el principio ordenador de la realidad subjetiva. Si hay un yo, también se apela a una naturaleza, a una interpretación siempre valorativa, a una moral, a un carácter que no es sino el fundamento de la valoración subjetiva y sus posibilidades. Si se dice que el yo, como en el existencialismo, no está dado, sino que se irá constituyendo a través solamente de las decisiones que se tomen, también se está apelando a una negación del azar y a una idea de naturaleza que precede a la idea de libertad que se está manifestando. No hay ni libertad ni hay naturaleza, en su ausencia no hay tampoco culpa ni hay responsabilidad por lo que pudiese o no ser ese yo.

*

Se afirma un azar indefinible, un caótico devenir del mundo, de lo real que es meramente singular, que elimina la estructura dual de la moral, es decir, deja indistinta la vida de la muerte, lo orgánico de lo inorgánico, el orden y el desorden, el artificio y la naturaleza, el ser y lo existente.

*

Se afirma un sentido completamente insignificante que implica una certeza para el perdido. Sin referencias, abiertos todos los caminos, sometidos al azar, todo camino puede

abordarse, pero cualquier camino será precisamente eso, un camino cualquiera; el que se tome, no importa cuál, será un camino sorprendente. El individuo sabrá entonces que cualquier camino que tome lo sorprenderá, eso implica la pérdida de su sentimiento de perdición, de extravío. Si sabe que está y estará perdido toda su vida, y que todos lo están y estarán, igual que él, entonces no está perdido como el que cree no estarlo. No puede estar perdido quien sabe que siempre está perdido.

*

Se afirma una amoralidad que implica una aceptación de la realidad, eliminadora de ilusiones que duplican el mundo para la obtención de un supuesto bienestar permanente y universal, la felicidad. Esas ilusiones no llevan más que a padecer las mentiras y consuelos que se han impuesto a la humanidad a partir de la religión y la filosofía.

*

Se afirma la convención, la costumbre y el artificio como constitución tentativa, titubeante de la singularidad del yo. El yo es un artificio en la medida en que es indefinible e inalcanzable, sólo a través de los atributos que la sociedad le reconoce el individuo puede forjarse un yo, un yo real que sea acreditado por todos.

*

La alegría se disuelve, se funde con lo desagradable de la existencia; la miseria no tiene cabida en la filosofía trágica o en el realismo de Rosset, por el hecho de que la existencia se acepta sin condición alguna, sin ninguna causa imperativa, incondicional e inapelablemente.

*

La miseria existe, sin duda, pero se da a partir de no querer aceptar lo real, a partir de querer algo mejor y diferente a lo real, lo que sea; Se da por querer dotar de significación a lo que no tiene.

*

La filosofía de Clément Rosset lleva a la desilusión desde dos maneras. Primero porque no propone nada; si alguien está buscando consuelo u orientación en su filosofía, pierde su tiempo. En segundo término, desilusiona porque da la pauta para eliminar algunas ilusiones a través de sus denuncias y sus análisis de la filosofía. Si bien no es un analítico muy riguroso, ni sus textos tienen un corte académico, sus planteamientos son para tomarse en consideración.

*

La paradoja es una herramienta para mostrar la ilusión.

BIBLIOGRAFÍA

- ROSSET, Clément, *El demonio de la tautología, seguido de cinco breves piezas morales*, Arena Libros, Madrid, 2011, 94 pp.
- , *El objeto singular*, Sexto piso, Madrid, 2007, 132 pp.
- , *El principio de crueldad*, Pre-textos, Valencia, 1994, 100 pp.
- , *Escritos de México*, Medianoche, Zacatecas, 2010, 64 pp.
- , *Escritos sobre Schopenhauer*, Pre-textos, Valencia, 2005, 199 pp.
- , *Fantasmagorías. Seguido de lo real, lo imaginario y lo ilusorio*, Abada, Madrid, 2008, 116 pp.
- , *La Anti-naturaleza*, Taurus, Madrid, 1974, 344 pp.
- , *La elección de las palabras. Seguido de la alegría y su paradoja*, Huerders, Santiago de Chile, 2012, 114 pp.
- , *La filosofía trágica*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2010, 174 pp.
- , *La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Cioran*, Acuarela libros, Madrid, 2000, 124 pp.
- , *Lejos de mí*, Marbot, Barcelona, 2007, 93 pp.
- , *Lo invisible*, El cuenco de Plata, Buenos Aires, 2014, 76 pp.
- , *Lo real. Tratado de la idiotez*, Pre-textos, Valencia, 2004, 197 pp.
- , *Lo real y su doble*, Tusquets, Barcelona, 1993, 117 pp.
- , *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2013, 252 pp.
- , *Materia de arte. Homenajes*, Pre-textos, Valencia, 2009, 113 pp.
- , *Principios de sabiduría y locura*, Marbot, Barcelona, 2008, 174 pp.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- ARISTÓTELES, *Física*, Gredos, Madrid, 1995, 506 pp.
- , *Poética – Magna moralia*, Gredos, Madrid, 2011, 239 pp.
- DEL HIERRO, Rafael, *La filosofía de Clément Rosset: La aprobación de lo real y la crítica del doble*, Versión Kindle, 2014.
- , *Rosset y los filósofos: Estudios sobre Schopenhauer y Nietzsche*, Versión Kindle, 2014.

ESCOHOTADO, Antonio, *De physis a polis*, Anagrama, Barcelona, 2006, 236 pp.

GRACÍAN, Baltazar, *Obras completas II*, Turner, Madrid. S/F, 974 pp.

GRONDIN, Jean, *La filosofía de la religión*, Herder, Barcelona, 2010, 166 pp.

HOBBS, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesástica y civil*, FCE, México, 2013, 618 pp.

HUME, David, *Escritos impíos y antirreligiosos*, Akal, Madrid, 2005, 143 pp.

LAERCIO, Diógenes, *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*, Emecé, Buenos Aires, 1985, pp.

LOWRY, Malcom, *Bajo el volcán*, Era, México, 2012, 403 pp.

LUCERCIO, Tito Caro; LAERCIO, Diógenes, *De la naturaleza, Epicuro*, Porrúa, México, 2000, 284 pp.

MAQUIAVELO, Nicolás, *El príncipe*, Porrúa, México, 2011, 74 pp.

NIETZSCHE, Friedrich, *Así hablaba Zaratustra*, Porrúa, México, 2013, 220 pp.

-----, *El nacimiento de la tragedia o el pesimismo en Grecia*, Alianza, Madrid, 2004, 298 pp.

-----, *El ocaso de los ídolos*, Edimat, Madrid, 1999, 159 pp.

-----, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2013, 344 pp.

SCHIFFTER, Frédéric, *Contra Debord*, Mesulina, España, 2003, 111 pp.

-----, *Filosofía sentimental*, 451 documentos, Madrid, ---, 147pp.

-----, *Sobre el blibli y el blablá de los filósofos*, Arena libros, Madrid, 2008, 73 pp.

SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Alianza, Madrid, 2013, 870 pp.

-----, *El mundo como voluntad y representación II*, Alianza, Madrid, 2013, pp.

SORENSEN, Roy, *A Breif History of the paradox. Philosophy and the labyrinths of the mind*, Oxford, New York, 2003, 394 pp.

PASCAL, Blaise, *Ensayos, correspondencia, pensamientos*, Ediciones 29, Barcelona, 2003, 143 pp.

-----, *La máquina de buscar a Dios (Una Antología)*, Tecnos, Madrid, 2014, 103 pp.

PARMÉNIDES, *Poema*, Akal, Madrid, 2007, 222 pp.

PESSOA, Fernando, *Poemas de Alberto Caeiro*, Visor libros, Madrid, 1984, 181 pp.

PLATÓN, *Diálogos 1*, Gredos, Madrid, 2010, 844 pp.

-----, *Diálogos 2*, Gredos, Madrid, 2010, pp.

PLUTARCO, *Vidas paralelas Tomo 1*, Gredos, Madrid, 1985, 409 pp.

PROTÁGORAS, *Protágoras, fragmentos y testimonios*, Aguilar, Argentina, 1977, 111 pp.

ROUSSEAU, Jean-Jaques, *Carta a D'Alembert, sobre los espectáculos*, Versión digital disponible en scribd.com, 1990, 94 pp.

-----, *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres*, Edivisión, México, 1988, 174 pp.

-----, *Discurso sobre las ciencias y el arte*, El aleph, España, 2000, 33 pp.

-----, *El contrato social*, Leyenda, Nezahualcoyotl, 2011, 110 pp.

ARTÍCULOS DE REVISTAS

Las Nubes N°1, A propósito de Clément Rosset, Número dedicado al pensamiento de Clément Rosset, Disponible en: http://www.ub.edu/las_nubes/archivo/uno/index.htm, contiene:

LYNCH, Enrique, *Dos apuntes sobre Clément Rosset*, disponible en:

http://www.ub.edu/las_nubes/archivo/uno/articulos/lynch.htm

GUTIÉRREZ VARA, Antonio *Lo que la letra calla*, disponible en:

http://www.ub.edu/las_nubes/archivo/uno/articulos/gutierrez.htm

JULIBERT, Elisenda, *No somos nada*, disponible en:

http://www.ub.edu/las_nubes/archivo/uno/articulos/julibert.htm

TORNÉ DE LA GUARDIA, Gonzalo, *Sentido y falsedad*, disponible en:

http://www.ub.edu/las_nubes/archivo/uno/articulos/guardia.htm

MONTIEL, Juan Antonio, *La evidencia doble*, disponible en:

http://www.ub.edu/las_nubes/archivo/uno/articulos/montiel.htm

GIMÉNEZ Socorro, *El espejo de la piedra*, disponible en:

http://www.ub.edu/las_nubes/archivo/uno/articulos/jimenez.htm

KECHIKIAN, Ana, Revista Educación y pedagogía, *Entrevista a Clément Rosset*, N°6
ESCOBAR, Juan José, *Clément Rosset: Filósofo de la comedia o de cómo ponerse sobre la tragedia de la existencia*, en *La Filosofía Hoy*, Fundación Universitaria Luis Amigó, Colombia, 2015, p.31 – 45.