

Clément Rosset y la filosofía de lo singular: arrancarse la máscara

César Arturo Velázquez Becerril, Universidad Autónoma Metropolitana (México).

Recibido el 15/07/2024.

Resumen

Este artículo pretende realizar una aproximación reflexiva a la filosofía trágica de Clément Rosset, insistiendo sobre todo en el giro sedicioso de su anti-ontología del simulacro como primer efecto de su empeño por asumir sin concesiones la realidad. El asunto se problematiza a partir de tres niveles: en primer lugar se presenta la crítica al «ideal naturalista», como modelo constructivo de sentido en forma prístina de rechazo a la realidad; en segundo lugar se revisa el debate abierto por el autor entre la realidad y su doble, como indudable búsqueda conciliadora con la realidad; finalmente se analizan los efectos considerados como «alegría de vivir», en tanto resultado de una reconciliación plena con la realidad, presentándose como marcado proceso de desontologización o en la búsqueda de una auténtica «ontología de la realidad». Se pretende contribuir en la revisión de una propuesta que nos invita a concebir otras formas de hacer filosofía y estilos diferentes de realización vital.

Palabras clave: Clément Rosset, realidad, antiontología, simulacro, alegría

Abstract

Clément Rosset and the philosophy of the singular: tear off the mask

This article aims to make a reflexive approach to the tragic philosophy of Clément Rosset, insisting above all on the seditious turn of his anti-ontology of the simulacrum as the first effect of his effort to assume reality without concessions. The matter is problematized from three levels: first, the criticism of the «naturalistic ideal» is presented, as a constructive model of meaning in a pristine form of rejection of reality; secondly, the debate opened by the author between reality and its double is reviewed, as an undoubted search for conciliation with reality; finally, the effects considered as «joy of living» are analyzed, as a result of a full reconciliation with reality, presenting themselves as a marked deontologization process or in the search for an authentic «ontology of reality». It is intended to contribute to the review of a proposal that invites us to conceive other ways of doing philosophy and different styles of life realization.

Keywords: Clément Rosset, Reality, Antionthology, Simulation, Joy.

Clément Rosset y la filosofía de lo singular: arrancarse la máscara

César Arturo Velázquez Becerril, Universidad Autónoma Metropolitana (México).

Recibido el 15/07/2024.

El objeto real es en efecto invisible, o más exactamente incognoscible e inaprensible, precisamente en la medida que es singular, esto es, en la medida en que ninguna representación puede sugerir su conocimiento o apreciación por medio de la réplica. Lo real es lo que no tiene doble, o sea, una singularidad inapreciable e invisible por no tener espejo a su medida.

Clément Rosset (2007, I 1: 20-21)

Pero esto, en momentos de crisis y peligro es cuando hay que juzgar a un hombre, y la adversidad nos da a conocer su carácter; pues entonces son sinceras las voces que brotan del fondo de su pecho; se arranca la máscara y queda la realidad.

Lucrecio (2012, lib. 3.º, 55-60: 244)

§ 1. Introducción

Lo que pretendemos realizar en el siguiente artículo es una aproximación reflexiva a la filosofía trágica de Clément Rosset (1939-2018), en particular aquí nos interesa centrarnos en la cuestión de su «anti-ontología del simulacro» como apuesta abierta e irrestricta por lo *real* en tanto filosofía de lo singular (*philosophie du singulier*). El planteamiento que realiza Rosset sobre el problema de la realidad y su doble nos coloca de lleno en el núcleo del engaño ontológico de la construcción idealista de la «realidad» como *ser*, en tanto constante antropológica *incuestionable* de la Modernidad, aunque no exclusivamente. Este planteamiento lo abre el autor con toda su complejidad —y cargando con un rico bagaje teórico inaugurado con su primer obra de 1960¹— en 1975, cuando aparece su fundamental libro *Le réel et son doublé. Essai sur*

¹ De esta manera, podemos decir que hay cinco libros previos y preparatorios al abordaje sobre el tema de lo real y su doble: *La Philosophie tragique*. Paris: PUF, 1960; *Le Monde et ses remèdes*. Paris: PUF, 1964;

l'illusion (Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión), y pretendiendo quizás a su modo cerrar el debate en el 2006 con la aparición de *Fantasmagories, suivi de réel, l'imaginaire et l'illusoire* (Fantasmagorías, seguido de lo real, lo imaginario y lo ilusorio). Sin duda dentro de este amplio recorrido que abarca poco más de tres décadas de intensas invectivas, la aparición de lo que denomina *L'école du réel* (La escuela de la realidad)² significa la «precipitación» de un movimiento de enroque acometido para generar un *jaquemate* a la filosofía dogmática y su imposición ontológica que determina en cierto sentido toda la modernidad occidental. Quizá podemos considerar este *envite* su obra testamentaria y legado anticipado, publicada de manera preventiva solamente diez años antes de que la muerte lo sorprendiera el 28 de marzo de 2018³.

Las cuestiones que queremos plantear aquí son las siguientes: ¿de qué forma la antiontología del simulacro posibilita una reconciliación de lo real tal como *es*? ¿Qué tanto esta apuesta permite recuperar el supuesto *prístino* de la filosofía? Para conseguir aproximarnos a algunas respuestas tentativas a estas preguntas, realizaremos el siguiente itinerario: primero analizaremos la crítica que realiza Rosset a lo que denomina el «ideal naturalista», con la finalidad de poder percibir lo trágico de la existencia como negación de toda referencia ontológica sobre un supuesto *ser* de las cosas; luego recuperaremos los principales planteamientos del debate entre lo real y su doble, como otra vuelta de tuerca en la búsqueda trágica de la reconciliación plena con la vida, en manera de un tipo de *filosofía de lo singular*; por último, estableceremos algunas consecuencias fundamentales sobre su marginal postura de *desontologización* de lo «real» como filosofía trágica o impulso generativo de una auténtica «ontología

Schopenhauer, philosophe de l'absurde. Paris, PUF, 1967; *Logique du pire: Éléments pour une philosophie tragique*. Paris, PUF, 1971 y *L'anti-nature: Éléments pour une philosophie tragique*. Paris: PUF, 1973.

² Esta llamada escuela de lo real abarca once libros: *La force majeure*. Paris, Éditions de Minuit, 1983; *Le démon de la tautologie suivi cinq petites pièces morales*. Paris, Éditions de Minuit, 1997; *Impressions fugitives: l'ombre, le reflet, l'écho*. Paris, Éditions de Minuit, 2004; *Loin de moi*, Paris, Éditions de Minuit, 1999; *Le monde et ses remèdes*. Paris, PUF, 2000; *L'objet singulier*, nouvelle édition augmentée. Paris, Éditions de Minuit, 1979; *Le principe de cruauté*. Paris, Éditions de Minuit, 1988; *Principes de sagasse et de folie*. Paris, Éditions de Minuit, 1991; *Le réel et son doublé: essai sur l'illusion*, nouvelle édition revue et augmentée. Paris, Gallimard, 1993; *Le réel: traité de l'idiotie*. Paris, Éditions de Minuit, 1977 y *Fantasmagories, suivi de réel, l'imaginaire et l'illusoire*. Paris, Les Éditions de Minuit, 2006. La referencia completa es: *L'École du Réel*, Paris, Minuit, 2008.

³ Debemos decir que ese mismo año aparece una breve obra de carácter póstumo: C. Rosset, *L'endroit du paradis: Trois études*. Paris, Éditions Les Belles Lettres, 2018. Y publicado, dos años después en español: *El lugar del paraíso. Tres estudios* (R. Martín Giraldez, trad.). Barcelona, Anagrama, 2020.

de lo real», que se manifiesta a manera de *risa liberadora* expresada de forma tautológica ante la singularidad de lo real.

La aproximación que proponemos aquí pretende fungir únicamente como una breve contribución al análisis crítico y debate abierto de una obra fundamental —por lo demás estéticamente atractiva y motivadora (*mōtus*) por la *jovialidad* que la atraviesa— que nos invita a realizar otros modos de *imaginar* y *hacer* filosofía, pero sobre todo nos desafía a experimentar formas de vida diferentes. Todo encaminado por la articulación gozosa de una *filosofía de lo simple*, como filigrana de ratificación de la existencia por sí misma. Y como parte de aquello que Epicuro denomina la *salud del alma*, en tanto genuino propósito de la filosofía:

Vano es el discurso de aquel filósofo por quien no es curada ninguna afección del ser humano. Pues justamente como no asiste a la medicina ninguna utilidad si no busca eliminar las enfermedades de los cuerpos, igualmente tampoco de la filosofía si no busca la afección del alma. [Epicuro, 2009, D 54: 117]

§ 2. Ante la ideología naturalista: todo lo material se desvanece en el aire

Según el planteamiento de Rosset —siguiendo aquí los pasos del filósofo alemán F. Nietzsche— el ser humano será por fin «naturalizado» sólo cuando asuma por completo su *carácter artificial* que lo define, renunciando por fin a la idea de naturaleza como representante mayor de las llamadas «sombras de Dios»⁴; incluso llega a considerarla como principio de cualquier idea que termine «divinizando la existencia», y, en el fondo, acaba por despreciarla o negarla por *ser* insuficiente. Además, asevera el filósofo francés que guarda pocas esperanzas para poder superar algún día el profundo calado generado desde la «ilusión naturalista» por su fanática capacidad de «recomponerse» en la variación de las mil caras que la caracterizan. En este sentido es que para Rosset el implacable *ideal naturalista* se constituye en uno de los «mayores

⁴ En este caso, la idea de naturaleza sería en realidad una sobre-naturaleza o supra-naturaleza. Recuperando el planteamiento de F. Nietzsche: «Ahora bien, ¿cuándo terminaremos con nuestras precauciones y protecciones? ¿Cuándo dejarán de oscurecernos todas esas sombras divinas? ¿Cuándo llegaremos a desdivinizar completamente la naturaleza? ¿Cuándo podremos comenzar, nosotros los hombres, a *naturalizarnos* con esa naturaleza pura, de nuevo encontrada, de nuevo redimida?» (cf. 2001, lib. 2.º, § 109: 203).

obstáculos que aíslan al hombre en relación con lo real, al sustituir la simplicidad caótica de la existencia por la complicación ordenada de un mundo» (Rosset, 1974, pról.: 9-10).

Aún más, pues resulta que dicho ideal funge como el «marco» referencial de elaboración de todo tipo de ordenamiento y construcción de *sentido*, en donde al parecer el ser humano encuentra su mayor fuente de consuelo y máximo refugio ante las duras inclemencias del mundo. Se trata de una fundamental construcción que atraviesa toda la Antigüedad, e incluso se incrementa de manera importante con el desarrollo de la ciencia moderna y el impulso de la racionalidad ante el avance del pensamiento ilustrado, conduciendo dicho ideal hasta la normalización en tanto «marco incuestionable» de referencia en la elaboración de la imagen del mundo moderno y del propio ser humano. Tal como lo señala E. Cassirer (2000: 54): «El conocimiento de la naturaleza no sólo conduce al mundo de los objetos, sino que se convierte para el espíritu en el medio dentro del cual lleva a cabo su propio conocimiento»⁵. En este sentido es que el *ideal naturalista* se constituye en el referente todopoderoso que se consagra durante el desarrollo del pensamiento racional moderno y contemporáneo.

En su momento, Rosset pretende con este planteamiento desafiante permitir reanimar el debate que se establece entre artificio y naturaleza, teniendo como resultado el querer superar posturas encontradas entre la necesidad de buscar justificar la existencia (el *mundo como naturaleza*) y la aceptación incondicional de la existencia (el *mundo como artificio*); es decir, la aprobación trágica de la existencia como irremediable y el imperativo de solicitud de un principio de justificación. Lo sorprendente de esta imposición cultural de la modernidad no requiere de apoyo alguno en tanto que «habla en nombre de la nada» (cf. Rosset, 1974: 285-286). El enfoque moderno de esta cuestión permite plantear un *giro* fundamental que coloca a la naturaleza como producto de la creación humana, y no como una serie de fuerzas que escapan a la consideración de la voluntad humana. De manera alguna se tratarían de leyes científicas estrictamente elaboradas, sino de plena fabricación ideológica; sin

⁵ También podemos percibir esta diferenciación que establece A. Koyré: «Mientras que el hombre medieval y antiguo tendía a la pura contemplación de la naturaleza y del ser, el moderno aspira a la dominación y señorío» (cf. 1988: 5).

embargo, la postura ideológica que critica la «ideología naturista» termina entrampándose en sí misma. Lo que al parecer garantiza dicha labor en la modernidad es que va tras un tipo de *fantasma* escurridizo, muy hábil, que termina desplazándose para habitar en otro cuerpo:

A lo que renuncia la ideología moderna, cuando pretende refutar la ideología naturista es exactamente, a una *palabra*: la palabra naturaleza [...]. Es, pues, muy posible recusar una palabra, pero conservar intacta la carga afectiva que subyace a su uso, carga que caso necesario, se traslada a una nueva palabra (hoy, por ejemplo, la palabra «revolución»). Recusación abstracta y verbal, cuyo exorcismo se limita a la crítica de un cierto lenguaje, y respeta el deseo fundamental que ha conseguido hacerse representar. [Rosset, 1974: 286]

La presentación de este *autoengaño* suele redundar en una extensión redoblada de este ideal naturalista a todos los ámbitos de la vida y del pensamiento de cualquier bien dispuesto críticamente en este ordenamiento implacable; la trampa consiste en que no pertenece de primer orden al ámbito exclusivo de lo racional (el *logos*), por el contrario, se filtra a la esfera psicoafectiva de los deseos (el *pathos*). En este sentido es que el proceso de desmitificación que el proyecto secular de la modernidad significa un momento de *mimetización* de lo divino en el ámbito de la naturaleza, al punto de generar una metafísica «de la naturaleza» que se filtra por todos los poros de la sociedad moderna. Lo que podemos percibir aquí, es la institucionalización de un modelo único que pretende fungir de mecanismo estructurador de sentido que se extiende durante la modernidad «secularizada», en tanto que al desgastarse un concepto como el de *naturalización* se ve relevado —por ejemplo— con la idea de *historicismo*. La idealización que se vuelve imperceptible de esta forma asegura su innegable continuidad, y permite que dicha entidad *invisible* escabulla la crítica profunda para conseguir perpetrarse; por supuesto, el objetivo fundamental de este usufructo es garantizar la continuidad de la realización del *ser* y el desecho de todo lo contingente extendido por el *azar* del mundo.

Lo que permite este *ardid* de desplazamiento fantasmal es la realización efectiva de su trazo como proyecto de matices teológicos, que adquiere su ropaje moderno en la idea de historia, con todo el éxito que obtiene con la «racionalidad histórica» y el apremio por promover una «conciencia histórica». ¿Quién se atreve a cuestionarlo? El trazado que consigue articular la cuadrícula con los referentes del eje temporal y

espacial, con el adecuado uso de la *escala*, establece más bien una densa red en la que se ve sorprendido sin salida el ser humano moderno: la mosca atrapada en la tela de araña⁶. El embuste termina apresando al mistificador, al punto que desde el mismo ámbito crítico de la filosofía más progresista denuncia la pérdida de la naturaleza y de la naturaleza humana en manos de los avances de una «cultura de lo artificial» que ante las iniciativas del progreso económico terminan *desnaturalizando* todo lo que toca. La «auténtica naturaleza» que protege a cualquier costo el pensamiento moderno, muestra el profundo grado de filtración que este ideal ha adquirido hasta constituirse en el referente indispensable para el avance de toda su iniciativa; de ahí que la defensa *a ultranza* de un tipo de «esencia humana» se constituya en otra *máscara* de este supremo ideal naturalista que atrapa como agujero negro cualquier manifestación de la cultura moderna, incluso aquella que se quiere insumisa.

El movimiento de defensa de la *autenticidad* esencial, ante el nefasto avance de la artificialidad fáctica de la cultura posmoderna, nos habla de una felonía hacia aquello que se considera verdadero ante una extensión categórica de la falsedad. En este sentido es que ciertas tradiciones críticas que denuncian lo artificial de la cultura moderna, en la defensa de la traición de toda naturaleza humana auténtica, terminan por escamotear la experiencia directa con aquello que denominamos realidad; en tanto que el ideal naturalista pertenece al orden de las manifestaciones del *ser*, como máximo representante de la idea de autenticidad que circunscribe al establecimiento ontológico del mundo contemporáneo. Para ilustrar mejor su planteamiento, Rosset indica que existen tres principales tendencias del idealismo naturalista:

1) El naturalismo conservador parte de la aseveración que la naturaleza de las cosas está dada de manera definitiva, y que el *devenir* de la historia significa en realidad su progresiva degradación. El enfoque insiste que la autenticidad se queda en el pasado, pero que lucha con la degradación artificial del presente para recuperar la originalidad en el futuro. La orientación de la *naturaleza pura*, que disputa contra las poluciones y contaminantes químicos de la degradación, se inscribe dentro de este enfoque de mística naturalista que pretende desmarcar y deslindar la naturaleza verdadera de la falsa y artificial. Aquí podemos distinguir entre un conservadurismo radical de

⁶ Aquí no podemos dejar de referir a L. Wittgenstein (2017, par. I, § 309: 161): «¿Cuál es tu objetivo en la filosofía? — Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas».

negación de todo lo artificial, que degrada la pureza natural original, y un tipo de conservadurismo moderado que no se estanca en la nostalgia de la naturaleza perdida, sino que establece tanto en las condiciones iniciales como en las situaciones actuales en tanto productos de la «fragilidad del azar».

2) El naturalismo revolucionario parte de la idea de una naturaleza «reprimida», en tanto que esta original naturaleza permanece como suspendida por la situación de emergencia de diversos agentes represores que la inhiben y comprimen, pero siempre queda la «esperanza» de que en algún momento la «revolución» rompa con dicha disposición. Se trata de elementos represivos que imposibilitan el desarrollo efectivo y pleno de la naturaleza, además estos obstáculos se han establecido por algunos intereses de ciertos sectores «privados» que impiden el desarrollo completo de lo natural. La llamada «ideología de la represión» conserva la idea de naturaleza, pero le contrapone una serie de fuerzas represivas que «se encuentra así investida de una notable función lógica, cuya eficacia consiste en mantener el dogma naturalista al tiempo que reconoce la ausencia actual de naturaleza: la idea de represión dispensa de aparecer a la naturaleza, explicando esta no aparición por las fechorías de la represión» (Rosset, 1974: 302).

Este impedimento que obstaculiza el desarrollo de la naturaleza debe ser combatido mediante la exigencia de seguir «creyendo en la naturaleza» como eterna búsqueda de orden, armonía y felicidad. La negativa a la renuncia de la idea de naturaleza como añoranza perdida del orden indispensable, la ideología revolucionaria «inventa una contra-fuerza» que consigue inhabilitar *de hecho* el desarrollo de ese incuestionable núcleo, que permanece a resguardo de estas amenazas que impiden su despliegue efectivo; lo que percibimos aquí es una postura que constituye lo natural como el principio básico para el desarrollo armonioso de la existencia, de no ser por las fuerzas represoras de lo artificial que no permiten su despliegue tal como debería de ser. Desde este enfoque todos los problemas sociales, psíquicos y políticos son causados por los obstáculos represores que de manera «violenta» no permiten el supuesto *proceso normal* de la naturaleza. Esta forma de represión de la naturaleza se logra liberar sólo mediante la revolución, que viene a terminar con esta situación precaria: «La “revolución” es la consecuencia obligada de esta concepción de una represión de la naturaleza: revolución que sólo propone volver a poner las cosas en orden, rompiendo

una resistencia que artificialmente pone obstáculos al desarrollo natural de la humanidad» (*ib.*: 306).

3) El naturalismo perverso se resiste a creer en la existencia de una naturaleza, ya sea en el pasado o futuro; su vinculación con la idea de naturaleza es retorcida y paradójica, en tanto que por su persistencia en la creencia de la no-naturaleza se encuentra *atada* a la ideal de naturaleza. La cosa es que al despreciar aquel objeto que considera pretende determinar la existencia, acaba legitimando precisamente aquello que no acepta y rechaza, lo que se manifiesta como una «nostalgia naturalista» envuelta en un gesto de repudio intolerante. Se trata de la negación de lo *artificial* que se extiende por toda la existencia en aras de la justificación de lo *natural*; es decir: ante la exagerada presencia del engaño y lo artificial, se termina justificando una base natural que lo no-natural se empeña en negar. Así, de esta forma se obstaculiza el libre desarrollo de lo natural. Lo que caracteriza al naturalismo perverso es que su fe oculta en la idea de naturaleza hace que se vuelva por diferentes recursos en contra de la propia naturaleza, incluso llegando al punto de maltratarla y denigrarla hasta el extremo adverso.

Se trata de un deseo ciego y descomunal que impulsa desde una negación radical la necesidad de una auténtica «naturaleza natural», ante el imperativo de purificar la naturaleza denigrada por la sobrecarga del inicuo artificio; sin embargo, al hacerse consciente de no poder terminar con el artificio que se extiende de manera atroz por toda la existencia, la *violencia* se revierte también en contra de la misma naturaleza que se muestra insuficiente para detener o transformar la represión artificial. La cuestión que late en el fondo es que la naturaleza no es lo suficientemente natural por haber cedido a los encantos del artificio que seduce y condena a la vez; esta naturaleza artificial tiene que ser sustituida por una «auténtica naturaleza natural», sin embargo, dado las características del mismo proyecto está condenado desde el inicio al fracaso, por lo que sólo nos queda violentar esta naturaleza artificiosa con la vaga esperanza de que algún día pueda emerger una supuesta *entidad pura*.

De cualquier manera, como se busque conceptualizar, el «ideal naturalista» se extiende de modo firme por todo el horizonte de la modernidad occidental, al punto de constituirse en el modelo estructural de todo tipo de idealismo asumido; incluso el comportamiento de «cambio de máscara» se establece en su actuación natural para

adaptarse a las exigencias de cada época. Aquí se erige un tipo de estructura metafísica dualista entre una realidad engañosa y artificial, y una naturaleza «pura» que se reclama como el ideal de toda razón *bien pensante*; lo particular es que el concepto de lo fáctico o los hechos (*factum*) adquiere la connotación tanto con lo *existente* (como hecho real) y con aquello que es artificialmente fabricado (*ib.*: 313-314). En este acomodamiento la oposición se establece de manera clara entre lo natural y lo artificial, en tanto que con dicho planteamiento se realiza un desplazamiento del presente como el imperio de lo *artificial* a favor del pasado y futuro en tanto dominio de lo *naturalista*. Lo que se produce aquí con esta actitud es un contundente rechazo hacia lo real presente, en aras de la virtual instalación de lo «ideal» como marco realizativo de lo puramente natural.

La plena aceptación de lo real como predominio de lo fáctico significa la instalación del hombre trágico en el aquí y ahora del presente de los hechos crudos y absurdos, en tanto postura que rechaza cualquier forma intelectualista que pretende imponer la estructura de lo natural como aquello que condiciona lo existente. Además, la aceptación plena de lo *real* por parte del ser humano trágico significa el irrestricto acogimiento de lo artificial como la manifestación plena de lo que es, como *devenir* incesante de los hechos que acontecen al parecer de forma *salvaje*. Este proceso de aprobación de lo existente sin resquicio alguno, significa la postura trágica que se asume como artificio incontenible; en tanto que dicha actitud:

[...] supone renunciar a todo requisito de ser por encima de la suma de la simple existencia, como predominio de lo singular. Ser y trágico se oponen de esta manera como el no y el sí, la negación y la afirmación, la necesidad y el azar, el derecho y el hecho, el artificio y la naturaleza. Lo trágico de la existencia consiste en prescindir de toda referencia ontológica [...]. Por eso la existencia no es aprobable si no es aprobado al mismo tiempo su carácter ficticio y artificial: la aprobación es trágica o no lo es. [Rosset, 1974: 315]⁷

Lo que presenta aquí Rosset, y que activa la reflexión desde sus orígenes intelectuales⁸, es precisamente la reivindicación del *artificio* como irrenunciable de la

⁷ En otro lugar ha puntualizado: «Hay que reconocer entonces dos fuentes, o dos niveles de realidad al acontecimiento una vez advenido: su verdad de derecho, que no ha logrado ser, y su verdad de hecho, que se ha impuesto usurpando los derechos de la primera» (Rosset, 2007: 16).

⁸ Hay que señalar que las influencias filosóficas principales de Clément Rosset, sin indicar todos los autores literarios, pintores y músicos que circulan a lo largo de su variada y deslumbrante obra, se

existencia —incluso como la única condición en el reclamo de una idea diferente de naturaleza—, como parte de la *terapia creativa* para deshacerse de los «fantasmagorías idealistas» que impone una visión ontológica sobre una realidad que no se acepta tal como *es* y pretende imponerle una idea de naturaleza pura. La aceptación de lo azaroso e indeterminado de la existencia, de su particular forma de *ser artificial*, presupone un gran esfuerzo por parte del idealista que no consigue situar un mundo en su plena inclemencia sin los sostenedores y modelos articuladores que permiten darle un tan anhelado orden de sentido a aquello que no lo tiene, porque es *indomable* como parte de su insoportable singularidad. Así, la determinación naturalista tiene que abrirse por fuerza a una rica constelación postnatural —como apuesta de «desontologización» de la misma realidad—, que permita desplazar esta tensión para asumir los *acontecimientos* tal como se presentan sin angustia y desazón, en tanto que la aceptación de lo artificial como auténtica vía hacia un proceso paradójico de renaturalización sin determinación ontológica; dicho *giro* de superación y reconciliación, que permita asumir sin recelo una postura trágica de la existencia, conduce por fuerza hacia una posible conquista de «serenidad» y «alegría», como parte de este ejercicio de mediación con el artificio de lo real expresado a manera de redundancia tautológica.

100

§ 3. En la escuela de lo real: sobre el porvenir de una nueva ilusión

Desde su primera obra importante *La philosophie tragique*, Clément Rosset se postula como defensor acérrimo de lo real,⁹ desde entonces quizá se constituye en tema principal y único motivo de toda su reflexión sediciosa¹⁰, pero también apremio para

remontan a los sofistas y los epicúreos, pero también M. Montaigne, B. Spinoza, B. Pascal, D. Hume y Bergson; tocando de manera incidental a otros, como, por ejemplo, M. Heidegger, L. Wittgenstein, G. Deleuze, J. Lacan y E. M. Cioran; pero sobre todo hay que enfatizar el influjo importante de A. Schopenhauer y F. Nietzsche.

⁹ Establece que la «vida es trágica por naturaleza», para aseverar más adelante: «Es decir que el destino es la medida de nuestra fortuna, que el valor de ésta no era excepcional, sino al contrario, “signo” de la realidad trágica. Somos trágicos en un *mundo trágico*: ¿no se advierte qué maravilloso acorde nos llena de goce? [...]. Aquello que avanzabas como una proposición tímida y personal, temblando de verte incomprendido y obligado a despreciar secretamente un mundo despejado de todo hecho trágico, he aquí que descubres que ése es el fundamento universal de todas las cosas, ¡qué no solamente el mundo conoce lo trágico, sino que lo trágico es el principio del mundo!» (cf. Rosset, 2010: 98-99).

¹⁰ Como señala el filósofo francés R. P. Droit: «Lo real - único, banal, espantoso, sin exterior. Rosset solo habla de la realidad» (cf. 1988: 18) (la traducción es nuestra). Precisamente, ante algunos reclamos de que mantiene «siempre más o menos el mismo discurso [...] este discurso mismo es bastante pobre

su invectiva radical a la metafísica idealista de la filosofía institucional de la en ocasiones rígida academia. Sin duda se trata de una temática que atraviesa toda su obra y trabajo reflexivo, aunque no se reduce a la misma, consigue no obstante constituir la en un detonante para estimular su reflexión en torno al sentimiento trágico de la vida y al impulso de la *fuera mayor* como alegría irreprimible del vivir. Es por eso que consideramos su propuesta de filosofía trágica de lo real como la aceptación incondicional del dolor y de lo terrible de la existencia como un impulso sedicioso por la recuperación de la simpleza de una alegría que sabe con empeño sobreponerse al dolor: «Así, pues, afirmo que el apoyo de la alegría es necesario tanto para el ejercicio de la vida como para el conocimiento de la realidad» (Rosset, 2000: 31).

Nuestro autor establece la reserva que tiene el ser humano de aceptar la realidad tal como es, es decir, de la incapacidad de ver las cosas como son y de aceptar la «imperiosa prerrogativa de lo real»¹¹; es algo que podemos considerar como específico de todo ser humano, en tanto que responde a una construcción cultural que impregna todos los ámbitos de percepción del *estatuto* en el que nos movemos. Se trata de un tipo de *licencia* que nos atribuimos pero no querer ver lo crudo de la realidad en directo, una especie de interpretación «torcida» que no nos incapacita para ver, sino que aquello que percibimos lo aplicamos de diferente forma; es un *ver bizco* admitiendo sólo aquello que nos conviene y no boicotea la tranquilidad. Es por eso que aceptamos la realidad hasta cierto punto y en la medida en que nos cuadra según ciertos prejuicios, en cuanto se pone exigente y exhibe sus crueles efectos la suspendemos y preferimos «mirar para otro lado». Hay un rechazo persistente de lo real que nos hace olvidarnos de aquello que nos provoca en lo más particular de nuestro comportamiento, luego redundando incluso hasta en el *carácter* que nos define: hay una actitud psicofísica que nos priva de una «transparente» percepción de lo real, que nos estimula y aterra a la vez ante lo insalvable de la simplicidad. El iluso o ilusionado es aquel que percibe con claridad, pero no quiere ver y prefiere voltearse para otro lado.

puesto que se limita a repetir que lo real es real; - que, en fin, no me esmero demasiado en definir el sentido preciso que otorgo a la palabra “real”» (Rosset, 2007: 9); redacta —para aclarar este aspecto— algunas obras *ex profeso*, como por ejemplo *Le démon de la tautologie suivi cinq petites pièces morales* (1997) y *Fantasmagorías. Seguido de lo real, lo imaginario y lo ilusorio* (2008, II: 67-82).

¹¹ Así lo subraya Ph. Sollers: «Clément Rosset es un escritor de pensamiento. Para él, sólo hay un problema filosófico realmente serio: es lo real» (6 mars 1992) (la traducción es nuestra).

Si bien como lo expone Rosset hay diferentes formas de *ilusionarse*, diversas estrategias para evitar ver aquello que amenaza con robarnos nuestra tranquilidad. La primera forma es la radical, es decir, que rechaza de manera absoluta aquello que *es*, en tanto que para nada resulta aceptable; su manera de expresión es el «suicidio» como tipo extremo de negación en donde el rechazo nos conduce a perder la vida en tanto que lo real se hace de todas formas insoportable. El segundo tipo de evasión es el rechazo, pero sin perder la vida en tanto que la estrategia consiste en *enajenarse* de ella porque se torna imposible, es una forma de la «locura»; sin embargo, esta opción por el hundimiento mental y la separación extrema de lo que consideramos como la realidad es difícil de alcanzar, pues no cualquiera «se vuelve loco en el momento que lo desee». El tercer tipo la denomina nuestro autor como la «ceguera voluntaria», en tanto que se niega ver lo que hay prefiriendo voltear hacia otro lado sin contemplación; es la forma más frecuente de la *ilusión*, en tanto que insiste en la negativa por percibir lo real, pero conservo la integridad vital e intelectual. Estos tres tipos de evasión de la realidad representan propiamente la incapacidad del ser humano de aceptar tal cual se presentan los acontecimientos de la realidad, en tanto que nos aterra por su crudeza y brutalidad preferimos escaparnos girando la atención hacia otro lado.

Hay que señalar que las dos primeras formas extremas de fuga son excesivas y reservadas a un selecto grupo de rebeldes o desertores de la realidad, sin embargo no dejan de estar ahí a disposición de cualquiera que se atreva a ir hasta el fondo de la negación; sin embargo, la manera más frecuente es la *ilusión por evasión*, es decir: aquella que permanece sin alienarse o anularse de forma definitiva, pese a que percibe «correctamente» la realidad presentada no se la acepta del todo y la conclusión a la que llega se aparta con firmeza del referente de la situación confrontada:

Si lo real me incomoda y deseo liberarme de él, lo haré, pero de una manera más flexible, mediante un modo de mirar que se coloca a medio camino entre la admisión y la expulsión pura y simple: un modo que no dice ni sí ni no a la cosa percibida, o mejor dicho, le dice a la vez sí y no. Sí a la cosa percibida, no a las consecuencias que normalmente deberían seguirse. [Rosset, 1993: 11]

Lo fundamental de esta generalizada modalidad de evasión ilusionada de la realidad, al parecer luego tan frecuente y «normal», es una falta de consecuencia efectiva ante la percepción correcta de lo real porque se hace *inútil* por completo.

Entonces se produce aquí una *paradoja* como punto de coincidencia entre lo que se percibe realmente y aquello que se aferra en interpretar, en tanto se rompe la relación que debería establecerse como momentos diferentes de un mismo proceso; aquí se produce la *ilusión* como forma más frecuente de evasión de una realidad obstinada que se empeña en presentarse, aunque hayamos aprendido a *evadirla*. Además, dicho declinar es siempre temporal y debemos reivindicarlo constantemente, en tanto que la *ceguera* a la que accedemos debido a nuestra terquedad para producirse exige nuestra sumisión incondicional. Al respecto, Rosset nos dice que este proceso permite que la ilusión se bifurque en dos momentos paradójicamente inconciliables, pues por un lado se presenta la percepción acertada de la realidad como momento *teórico* del fenómeno; enseguida se genera mediante un ejercicio *práctico* de lo que se produce como efecto completamente emancipado del primer momento.

Aquí podemos percibir que la modalidad ilusoria de emancipación de lo real, que pretende imponerse, resulta ser la *forma normal* de huida de lo real mediante la constitución de un *doble* que se le parece, pero que termina emancipándose de lo real tal como es percibido:

Uno de los principales efectos del fantasma de duplicación consiste efectivamente en un trastorno que afecta a la visión; trastorno original e incurable, ya que todo «vidente» es en potencia un «doble vidente», capaz en cada circunstancia de una duplicidad de la mirada que le desvía del espectáculo de lo que es, en provecho de la sugerencia de lo que no es, determinando así una suerte de anestesia general con respecto a lo real ambiental. [Rosset, 2007: 18-19]

En este sentido el iluso resulta del todo *incurable* en tanto que no padece de su capacidad de percepción¹², ve lo que *es* sin cortapisa alguna, sin embargo, al no aceptarlo termina generando un encrespado *doble* de la realidad que le sirve de consuelo al construirlo a su gusto y necesidad según convenga. Se trata —como insiste en mostrar tan ilustrativamente Rosset con los ejemplos literarios y artísticos que

¹² Por eso señala: «En la represión, en la forclusión, lo real puede retornar eventualmente en los sueños y en los actos fallidos, gracias a un aparente “retorno de lo reprimido”, si hemos de creer lo que afirma el psicoanálisis. Sin embargo, en la ilusión esta esperanza es vana: lo real no volverá jamás, puesto que está ahí. Observemos de paso qué punto el enfermo del que se ocupan los psicoanalistas resulta un caso anodino, y en suma benigno, comparado con el hombre normal» (cf. Rosset, 1993: 14).

utiliza¹³— de infringirse una *ceguera voluntaria* que permita desplazar la visión que conseguimos de la realidad con otra que mejor se ajuste a aquello que podemos soportar. Se trata del *arreglo* que establece la ilusión, como lo señala nuestro autor: «Tal es la estructura fundamental de la ilustración: un arte de percibir acertadamente, pero eludiendo las consecuencias» (Rosset, 1993: 17). Se trata de un acto de prestidigitador vulgarizado, que dobla un solo fenómeno en dos: el que se percibe y el que quiere ver el ilusionista. Este ejercicio continuo de desdoblamiento permite vivir de manera simultánea con una realidad que se percibe sin dificultad, con otra que se constituye en el doble de la primera como ejercicio de ilusión.

Este es el tema que aborda con creatividad Clément Rosset en su importante trabajo sobre *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión* [1976], en tanto planteamiento de la paradoja que caracteriza la «lógica de la ilusión» percibiendo de manera correcta, pero sacando consecuencias completamente diferentes con los antecedentes que cuenta. El tratamiento de su tema lo divide en tres partes: 1) «La ilusión oracular. El acontecimiento y su doble»; 2) «La ilusión metafísica. El mundo y su doble» y 3) «La ilusión psicológica. El hombre y su doble». Por su relevancia, veamos de manera breve cada una de estas formas de ilusión y el doble de la parte del mundo que representan.

104

1) *La ilusión oracular: el acontecimiento y su doble*. Hace referencia al tipo de ilusión estableciendo algo que tiene que acontecer y aquello producido según se anunciaba, pero no como se esperaba, es decir: se trata de la enunciación de un suceso que se cumple, aunque algo diferente como se predecía. Es aquella evasión provocada, en tanto que resulta insostenible la existencia de un destino escrito con alcance ineludible, consiguiendo permanecer sólo el artificio del engaño, de la ilusión que acontece. Rosset percibe en la estructura oracular —que enuncia y cumple, aunque sea de otra manera—, precisamente, la forma como se constituye la relación entre la realidad y su doble, pues «todo acontecimiento implica la negación de su doble. De ahí que todo

¹³ Sin embargo, no se trata únicamente de ejemplos ilustrativos del proceso reflexivo que pretendan mostrar el buen gusto y la precisa erudición del autor. Se trata mejor de un tipo de estrategia de rodeo ante una realidad que se evade continuamente si pretendemos «verla a los ojos», por la búsqueda de rutas oblicuas que permitan acceder más allá del rígido lenguaje y lógica demasiado intelectualizadas a un tipo de reflexión creativa e intuitiva; es decir, conseguir romper algo del cerco racional en aras por apreciar la manifestación de lo anodino y extraño de la propia existencia, en el ensayo por articular una forma de argumentación trágica.

acaecimiento sea oracular (porque realiza el “otro” de su doble), y toda existencia un crimen (por ejecutar a su doble). Tal es el destino inevitable vinculado a lo real [...]» (Rosset, 1993: 45). De ahí también el carácter *imprevisible* de cualquier oráculo, en tanto acontecimiento que sin duda cumple el destino señalado, pero de manera diferente a como lo establece cualquier necesidad; por supuesto, se trata de un tipo de *destino paradójico* en tanto que no requiere de la necesidad, aunque luego se constituye en su principal rasgo, pues de lo único que estamos seguros es precisamente de su «imprevisibilidad».

En suma, la profundidad y la verdad del mensaje oracular consistente menos en predecir el futuro que en afirmar la necesidad asfixiante del presente, el carácter ineluctable de lo que ocurre *ahora*. La predicción anticipada posee un valor sobre todo simbólico: es una simple proyección en el tiempo de lo que el hombre espera en cada instante de su vida presente. En todo momento, tendrá que vérselas con esto y con nada más: que las circunstancias sea alegre o triste, que el hombre triunfe o muera, de todas maneras está acorralado. No tiene escapatoria, no hay doble. [*Ib.*: 47]

En tanto que lo real como existente resulta sólo unívoco, el doble que crea la ilusión queda siempre en apoyo o resguardo si no conseguimos soportar el *acontecimiento*, que únicamente coincide consigo mismo; la realidad es *única* y el *doble* adicional que el ser humano le ha endosado pretende desviar la atención hacia donde le interesa resaltar como una segunda «realidad», que pretende cumplir a su modo con la supuesta predicción oracular. Podemos percibir aquí la insignificancia y simpleza del acontecimiento *único* que sólo la expresión tautológica puede ostentar¹⁴, pues tal como señala Rosset:

[...] la realidad que sólo es real, y nada más, es insignificante, absurda, «idiota» [...]: efectivamente, la realidad es idiota. Porque, antes de significar imbécil, idiota significa, particular, único en especie. Así es, en efecto, la realidad y el conjunto de los acontecimientos que la componen: siempre, particular, única —*idiotes*—. [Rosset, 1993: 48-49]

¹⁴ Como señala en otra obra: «Ahora, sólo la enunciación tautológica, que parece no ser más que una repetición pobre de ello, rinde justicia a lo real en el punto crucial, no de su unidad, sino de su *unicidad*. Que A sea A implica en efecto que A *no es otro que A*», (cf. Rosset, 2011: 50).

2) *La ilusión metafísica: el mundo y su doble*. En tanto que la «ilusión oracular» consigue desdoblarse el acontecimiento específico en un doble que logra cumplirlo a su modo, el siguiente paso lo emprende la llamada «ilusión metafísica» que pretende generar un doble de la realidad en general; es decir: la producción oracular que se generaliza como «duplicación de lo real». Vista de cerca constituye la marca del discurso metafísico que pretende generar la *ilusión de otro mundo* —en esta ocasión el *verdadero*—, que resulta de las apariencias que depende de la versión «auténtica» del que no es más que un grotesco *remedo*. La idea metafísica que se extiende por lo menos desde Parménides se prolonga con Platón por toda la cultura occidental¹⁵, establece un mundo doble que procura distinguir entre lo «original real» de lo «aparente real». Además, esta división entre lo real y su doble en presunto sentido metafísico establece la diferencia entre un mundo verdadero y el mundo de las apariencias; sin embargo, en tanto que desde este punto de vista la realidad no puede duplicarse, resulta que lo paradójico redoblado termina reduciendo las apariencias a un «doble malo, una duplicación falsificada, incapaz de “volver a dar” ni lo otro ni a él mismo, en suma una realidad aparente, totalmente tejida con la materia de un “ser mínimo” que representa, con respecto al producto verdadero» (Rosset, 1993: 54-55).

Lo metafísico se constituye en la iniciativa para rechazar lo *inmediato* que se presenta como el «otro de sí mismo» o el «doble de otra realidad», negativa que atenta contra el original. De esta manera, lo real que se presenta de forma inmediata sólo sirve para negarlo enseguida apelando a la supuesta verdadera realidad que se presenta desconfiando de la «primera vez» que es lo malo, negativo y falso; por lo cual, desde la perspectiva metafísica lo que propiamente da señal de arranque a la verdadera realidad es lo que denomina nuestro pensador la «segunda vez». De este modo el *giro metafísico* consiste en establecer la validez del doble como la máxima referencia, en

¹⁵ Así lo indica E. Zeller, refiriéndose al planteamiento del Ser de Parménides: «Además, este extremo monismo con su violenta división del intelecto humano en dos órganos opuestos, uno de los cuales adquiere las supremacía a expensas del otro, con su insostenible rechazo del mundo de los sentidos en favor de un ser abstracto sólo aprehendido por el pensamiento, preparó el camino para el dualismo metafísico que encontró su más completa expresión en la teoría platónica de las ideas» (cf. Zeller, 1968, 1er per., III 14: 59). No obstante, el lugar principal que ocupa el «padre Parménides» en la historia de la metafísica occidental, reconoce Rosset su otro papel: «Con este respecto, encuentro altamente significativo el hecho de que el fundador histórico de la filosofía de inspiración tautológica, Parménides, haya tenido el cuidado de advertir al lector, en la introducción de su poema, que su verdad —aparentemente la más banal del mundo— estaba lejos de los caminos trillados» (Rosset, 2011: 53).

tanto lo real constituye lo simple de la «primera vez» que por lo mismo no vale nada. Este desplazamiento significativo de la *impostura* que dobla la cuestión, se constituye en la constante que mueve desde sus orígenes la cultura occidental, teniendo como origen la no aceptación de la primera recepción por su simplicidad y negatividad constitutivas, en tanto que se requiere de esa segunda recepción que permita generar una representación que la torna «más efectiva» que la vulgar percepción primera. Por eso, afirma de manera contundente Rosset: «es justamente en este sentido como cierta filosofía puede ayudar a vivir: ésta borra lo real en provecho de la representación» (cf. Rosset, 1993: 62).

En este sentido es que la filosofía metafísica se coloca más allá de la realidad de este mundo, cuyo valor consiste en hacer posible el mundo verdadero de la realidad doblada que lo oculto, pero que no impide percibir el mundo duplicado como el verdadero; de ahí también su efectividad para permanecer protegido de cualquier ataque, pues está siempre *resguardado* por su doble que recibe todos los vituperios. El mecanismo justificativo de su continuidad es precisamente el *carácter insuficiente* de la realidad¹⁶, ya que ni siquiera puede «dar cuenta de sí misma» pues para conseguir obtener el significado que logre atribuirse requiere del *fantasmagórico* mundo metafísico; es decir: el auténtico significado o el sentido exacto le viene otorgado por su doble considerado como el auténtico y verdadero mundo. Resulta que la búsqueda del *sentido suficiente* como aquello que necesita el ser humano, garantiza la continuidad indefinida de la dimensión metafísica que permite ir más allá de las engañosas apariencias, para encontrar ese anhelado referente otorgante de garantías existenciales. Se trata del desarrollo de un gusto por la *complicación*, permitiendo justificar la utilización del mecanismo de duplicación como requerimiento necesario para una aceptación de lo real hasta cierto punto, siempre y cuando pueda vérselo a la luz del enfoque metafísico.

¹⁶ Ciertamente, R. Maggiori señala que C. Rosset insiste en hablar con porfía de *lo real*, para retribuirle toda su presencia que *la ilusión* pretende sustraerle, ya que «[...] todo lo que existe se puede explicar suficientemente por casualidad y que darle un sentido es bastante ilusorio»; en tanto que de esta insuficiencia resulta que los seres humanos pretenda apoyarse por completo en la posibilidad que abre la ilusión, ya que al mostrar su descontento con la realidad llaga al punto de que «lo encanta, lo hace girar, le da profundidad, sentido, dirección, historia» (Maggiori, 19 février 2004: 6) (la traducción es nuestra).

En este sentido es que Rosset establece que se acepta esta cuestión siempre y cuando se pueda doblar y desdoblar a la vez, pues se requiere recorrer este circuito para aceptar con todos sus defectos e insuficiencias la realidad primera porque sin duda permite recuperar la segunda realidad que se establece como legítima; es decir, sirve para justificar tanto lo estable y verdadero que constituye el mundo doblado, pero también mediante este *truco* de malabarista poder aceptar la realidad en cierta medida que se presenta como simple, única y engañosa (cf. Rosset, 2007)¹⁷. Sin embargo este movimiento no deja de estar acompañado de cierta inquietud perturbadora, puesto que la aceptación de lo «uno simple» de la realidad significa la admisión de una limitación: la aprobación de la unicidad de lo real significaría el «triunfo» de la aceptación que «uno no es más que eso» y de la «humillación» por ser más que eso. Además, la duplicación de la realidad tiene repercusiones en la dimensión temporal tal como percibimos la realidad, que se presenta como única en su esfuerzo tautológico: «Así pues, este sentido de la duplicación resulta no una escapatoria del aquí hacia otra parte, sino, por el contrario, una convergencia casi mágica de toda otra parte en el aquí» (Rosset, 1993: 75).

3) *La ilusión psicológica: el hombre y su doble*. Esta tercera forma que toma el modelo del doble, implica de manera directa la visión que el ser humano tiene de sí mismo ante el doblamiento de la realidad perpetrada por la visión metafísica. En este sentido es que la visión unitaria de sí mismo establece el «privilegio» de ser precisamente nada más que eso, pero también significa que no puede cambiar ser él mismo, lo que sin duda conlleva a disminuir su «valor»; sin embargo, esta prerrogativa y quebranto del valor de ser sí mismo establece la *sustancialidad* del miedo a terminar con el único originario, pues con su muerte resulta insustituible, lo que sin duda merma la justificación metafísica de la necesidad de generar un doble de la realidad. De aquí también su implacable crítica a la ontología occidental: «Tal es la fragilidad ontológica de toda cosa venida de la existencia: la unicidad de la cosa —que constituye su esencia

¹⁷ Como señala en otro lugar: «autoriza a atribuirle un conocimiento instintivo, una especie de *conocimiento de la diferencia* —es decir, un conocimiento de lo real, siendo toda realidad esencialmente singular» (cf. Rosset, 2008, I: 96).

y le da su precio— tiene como contrapartida una cualidad ontológica desastrosa, una siempre débil y muy efímera participación en el ser» (Rosset, 1993: 77-78).

En este tercer movimiento —en tanto forma de «ontología del desastre»— que el doblaje de lo real involucra, no se refiere sólo a un objeto o acontecimiento, sino implica generar el doble del sujeto mismo; se trata del fenómeno conocido como de «desdoblamiento de personalidad» que produce la emergencia del tema del «doble», que, aunque en realidad viene de la antigüedad es retomado por el enfoque literario, psicológico y filosófico desde la época del romanticismo hasta la actualidad. En este punto, el autor ofrece diversos ejemplos desde el ámbito del arte que permite percibir de manera más clara el *sí mismo* que se hace doble por medio de un acto de prestidigitación que lo establece como partícipe de una «realidad “mejor”» que la del supuesto sujeto «original», consiguiendo perpetrarse sobre las limitaciones del sujeto empírico, limitado y mortal. Ahora bien, la cuestión del *desdoblamiento* es que comienza a dudar de la vida que, aunque se distingue precedera lo que más causa angustia es su carácter *fantasmal*; el intercambio de estatuto permite hablar de que para la concepción metafísica el «auténtico» es el otro y el «yo se constituye en el doble del otro». Lo que deja entrever este ejercicio de dobles es precisamente la *fragilidad ontológica* que termina anulando la realidad a manera de *fantasmagoría* que se diluye en imposición de otro considerado como el «auténtico» impostor que *es*: «Algo tiene que quedar, evidentemente. Lo real quizá sea la suma de las apariencias, de las imágenes y de los fantasmas que falazmente sugieren su existencia» (Rosset, 2008, II 1: 68).

Por lo tanto, según Rosset la desconfianza más angustiante consiste en sospechar que no somos lo que creemos ser hasta la *vacuidad*, es decir, el considerar que «quizá yo no sea algo, sino nada» (1993: 86). Este tipo de temor permite captar mejor el peligro que encierra dicha pretensión de querer *fugarse* de lo que cada uno *es* sin remedio alguno, en tanto que el «confrontarse» con lo real compone dos posibilidades: primero, la aceptación incondicional de lo que hay, llegando al punto de «regocijarse con ella»; y, segundo, el rechazarla al punto que provoca su persistente continuidad. De igual forma al pretender negar o distanciarse de «uno mismo», se establece en la confirmación de uno mismo, en tanto que el desdoblamiento de lo que uno *es* termina constituyéndose en la repetición de la unicidad del *sí mismo real*. Se trata de un viejo circuito que hemos recorrido de manera reiterada en la tentativa por huir de nosotros

mismos mediante el *ardid del otro*, sin embargo, lo que nos termina revelando es la incapacidad que tenemos de captarnos a nosotros mismos pues esta escamoteo tiene sus altos costos¹⁸; en tanto no podemos olvidar «que todo lo que es, es uno, y que no hay doble de lo único: por tanto, hay que decidirse entre ser “individual” o no ser, y cualquier otra opción queda excluida» (Rosset, 1993: 94).

La lección que podemos extraer de esta tentativa reiterada de huida que persiste en la generación de un doble que rechaza lo fantasmagórico de lo real, es que lo que encuentra como resultado es que al evadirnos terminamos únicamente «autoafirmándonos»; el rodeo persistente consiste en que *quizás* al no poder percibirnos de manera directa requerimos de la evasión de lo que en realidad somos para terminar siendo lo que somos: «se vuelve ella misma por haber querido ser otra». De tal manera que al dudar de sí mismo en la huida terminamos creando un «modelo», pero dicho *ardid* no puede liberarnos de lo que realmente somos de tal forma que huyendo terminamos encontrándonos con lo irremediable trágico. Este trayecto antropológico sin duda es una *ilusión* que nos muestra que en el fondo no es posible escapar de sí mismo y que además este rodeo de evasión termina ratificándonos en lo que simplemente somos, del que sin duda no podemos escapar sin pagar altos costos; el doble quizá puede saciar por un tiempo la *angustia* de no ser lo que creemos ser, pero al final se termina vengando de ese doble infame que pretende evadirnos y después de un rodeo nos terminamos encontrando.

El movimiento que conduce a la «reconciliación con uno mismo» no tiene como requerimiento indispensable el *asesinato del doble*, ese otro que huye de sí mismo para terminar siendo lo que realmente es, que redundante en el rechazo de la imagen de uno mismo; el doble se abandona en la búsqueda de la reconciliación con uno mismo que se había vuelto «invisible, inapreciable, y amable a tientas, como es de recibo en cualquier amor» (Rosset, 1993: 103). En este sentido es que el filósofo oriundo de la Baja Normandía (departamento de La Mancha), reitera que no hay que perder de vista el

¹⁸ Tal como lo indica F. Nietzsche al inicio de uno de sus importantes libros: «Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene buen fundamento. No nos hemos buscado nunca, - ¡cómo iba a suceder que un día nos *encontrásemos?* [...]. Necesariamente permanecemos extraños a nosotros mismos, no nos entendemos, *tenemos que confundirnos con otros*, en nosotros se cumple por siempre la frase que dice “cada uno es para sí mismo el más lejano”, en lo que a nosotros se refiere no somos “los que conocemos”», (Nietzsche, 2011, prólg. §1: 25-26).

carácter social del individuo que lo dota de las especificaciones que le dan estatuto de pertenencia e identificación de sí mismo a partir de la relación con los otros; sin embargo, el «registro sobre papel» es aquel hecho que nos termina dado la *identidad*, pues acabamos igualando con un nombre asignado que por lo regular cargamos toda la vida. También el documento parece ser una forma de constancia, que permite salvar en algo la angustia que abre la duda de no ser uno mismo, por lo que el *carné* o la «carta de identidad» se constituye en el último baluarte al que nos aferramos para continuar siendo aquel quien creemos ser.

Así, lo escrito pretende sustituir a lo real a manera de un «yo de papel», en tanto que el «doble borrará el modelo»; lo que Rosset establece como el último bastión de la evasión de sí mismo: «Perdida la esperanza de llegar a ser uno mismo —y no sin razón, en ciertos casos— uno se convierte en un hombre de papel [...]. La huella escrita sirve de doble en el que calibrar el ser propio, o más bien la falta de ser». En este sentido es que esta prerrogativa consigue expresar una ausencia: «En la medida en que me impongo repetir un yo cuyo modelo busco en vano, me condeno a repetir al otro: y este otro que glosó no es sino el reflejo de una ausencia» (1993: 110-111). Lo que vemos aquí es sin duda la falta de capacidad que tiene el ser humano para *frenar* este juego equívoco de espejos de repetirse en duplicaciones sucesivas para evadir la necesidad de decir «yo» en un presente real que al parecer requerimos sortear. Sin embargo, todo termina en una *grotesca farsa* que nos permite percibir lo inútil del engaño de la ilusión, pues dicho rodeo se nos presenta «para nada». De ahí la sentencia que establece Rosset:

Pues la repetición es *siempre* ausencia para siempre de presente alguno. Quien repite no dice nada, es decir, que ni siquiera está en condiciones de repetirse. El original debe prescindir de toda imagen: si no me encuentro a mí mismo, menos aún me encontraré en mi eco. De modo que es preciso que uno mismo baste, por consiguiente, que parezca o que en efecto lo sea: porque la lección se limita al único, que es muy poco, y a su doble, que no es nada. Esto es lo que expresa maravillosamente el lenguaje corriente cuando declara, sin muchos aspavientos, que «uno no se *rehace*». [Ib.: 111]

Lo que nos permite percibir el autor del importante ensayo sobre la realidad y su doble, en sus tres modalidades trabajadas –oracular, metafísica y psicológica–, es el *patrón* que busca evitar los peligros de la aceptación irrestricta de lo real y de la

persistencia en evadir lo real mediante el uso del doble¹⁹; sin embargo la revisión del trayecto espectral permite apreciar el «fracaso» de dicha tentativa, en tanto que terminamos descubriendo que el doble que pretendía resguardarnos de la cruda realidad mediante un artificio fantasmal fracasa, pues al final regresamos al punto de partida después de un largo rodeo que se revela inútil. Después de tanta *fin*ta lo real termina imponiéndose como lo ineludible existente en el aquí y ahora. La lógica de la ilusión tiene que ver con el doble, aunque no siempre pues puede representarse de otras formas; sin embargo, hay que aceptar que el tema del doble resulta ser la manera más frecuente como se presenta la *ilusión*; consiste en duplicar el acontecimiento o la persona, sin embargo, la forma cotidiana en que se muestran tales dobles resulta la más eficaz por estar a plena vista. De esta manera el tema del doble se presenta como la recurrente obsesión, utilizando la *ofuscación* para rehuir de la realidad que se tiene enfrente y que en el fondo se torna inevitable, aunque en ese momento el tráfuga no lo sepa.

El fenómeno del doblez de la realidad —como «duplicación obsesiva [*phantasmatique*]»— constituye el tema fundamental del trabajo reflexivo de Clément Rosset en tanto evasión de lo real que se encuentra configurado por lo trágico en plena expansión, de tal manera que al evadir lo real terminamos proscribiendo lo aciago y de esta manera evitamos asumir la *alegría de vivir*. Es decir, al evadir lo real pretendemos librarnos de lo terrible y doloroso de la misma realidad²⁰, pero de esta forma, aunque resulta un rodeo infructuoso porque lo real termina retornando en tanto que la ilusión se acaba desgastando; sin embargo, en esta digresión podemos perder la *ruta trágica* que nos lleva a aceptarla como componente indispensable para que se produzca sin resquicio alguno la plena alegría de vivir (*joie de vivre*).

¹⁹ «Coincidiendo en esto con Montaigne, Pascal, Spinoza y Nietzsche, desmonta este deseo constante de engaño y creencia romántica en lo irreal que parece ser la gran pasión moderna. Siempre ha habido, dice, una inclinación espontánea al doble, una preferencia otorgada a lo que no existe antes que a lo que existe. Es el alboroto precioso o metafísico, dispuesto a todo para evitar lo que es» (cf. Sollers, 6 mars 1992) (la traducción es nuestra).

²⁰ Así lo puntualiza R. P.-. Droit: «Lo real siempre sería más de lo que podemos soportar. Su crueldad es ser, como es, sin intención -y sobre todo, sin recurso» (14 octubre 1988: 18) (la traducción es nuestra).

§ 4. La fuerza mayor: ante la alegría de ser como devenir

Una vez que aceptemos el carácter trágico de la existencia, en tanto realidad ineludible por el perfil inexorable del dolor y la absurdidad que la definen, lo que queda es simplemente *existir*. Como afirma en afinidad el filósofo Lev Shestov: «*Ahí es donde comienza la filosofía de la tragedia*. La esperanza ha muerto para siempre, pero la vida continúa, y hay mucha vida por delante. Morir es imposible, por más ganas que se tengan» (2022: 89). La propuesta irónica —luego hasta *cínica* en el sentido como se entendía en la Antigüedad— de Rosset, pretende incidir en el artefacto ontológico de Occidente que establece un doble metafísico de la realidad a manera de «mundo verdadero» de las esencias; se trata de aquel sustento de toda actitud placentera, pues se requiere de la existencia para que pueda realizarse todo tipo de placer. Según nuestro autor la felicidad tiene un carácter «totalitario» y «sin motivo»²¹, en tanto que se es o no feliz, cabalmente en este ámbito de realización no pueden darse términos medios; además el motivo que provoca cualquier arranque de felicidad es superado, siendo lo fundamental el «estado de alegría» que se experimenta sin razón alguna. Además, es importante distinguir dos tipos muy diferentes de alegría, que, aunque en un momento dado pueden implicarse pertenecen a un orden cualitativo diferente: a) las alegrías de la vida que tiene que ver con aquellos placeres de diferente tipo, experimentados a lo largo de nuestra existencia; y b) la alegría de vivir que asume como objeto de placer a la misma vida, sin existir una razón específica o motivo que la justifique, ni objeto particular que la provoque.

Se trata de la simple «alegría de vivir» que se torna incalculable o difícil de tazar, pues luego corresponde a la permanencia en la ciega existencia sin finalidad alguna y tener el coraje de «poder prescindir de toda garantía» (Shestov, 2016: 108); a diferencia de la felicidad otorgada por el deseo de cualquier objeto cuya añoranza se consigue obtener, produciendo una alegría que luego viene a ser frustrada por otro deseo que

²¹ «La alegría es una embriaguez autónoma del presente que no podemos obligar a nadie a compartir, lo que hace de su “totalitarismo” innato una ausencia de constricción para el otro. Es una prontitud, una música que Nietzsche define así: “La fatalidad se ciernen sobre ella, su felicidad es breve, súbita, sin perdón”. La extrañeza, esa estupidez, esa locura, ese odio, se manifiestan contra él como parte de un enésimo nodo de inversión. La alegría, contrariamente a la predicación romántica, no distingue entre deseo y apetito. “Ella ama la vida porque ama lo real y no lo real porque ama la vida”» (cf. Sollers, 6 mars 1992) (la traducción es nuestra).

pretende alcanzar el nuevo objeto anhelado... Ante una cadena infinita de deseos y felicidades pasajera que nos permiten apreciar que no hay «objeto en realidad precioso o realmente deseable», procurando como resultado la importancia de desembarazarse de ellos por la angustia generada en el apremio por lo deseado en razón del tipo de sociedades de consumo y deshecho en las que vivimos; la que vale la pena —considerando la premisa leibniziana del «mejor de todos los mundos posibles» (Leibniz, 1991: 53-55)²²— es únicamente la «alegría de existir» si perder de vista que esta se produce acompañada de una gran «paradoja de la alegría»²³. Ésta última significa la falta de cualquier garantía de felicidad, una vez que se ha dejado atrás la referencia al anhelo de cualquier objeto de deseo que consiga generar una satisfacción siquiera pasajera, no obstante referirse a la «auténtica» felicidad que vale la pena vivir con mayor intensidad, pese a que luego faltan motivos para en verdad apreciarla. Este carácter *volátil* de la simple alegría de vivir la podemos apreciar en el ejemplo que introduce la *dicha musical*, tal como la concibe Rosset:

Alegría musical, sin duda y primero que nada, o alegría vuelta posible por la música como ocurre siempre o al menos lo más a menudo, siendo la música en mi opinión el más potente catalizador de la alegría, el coadyuvante principal del éxito de esta reacción casi bioquímica que transforma la angustia en serenidad y la tristeza en felicidad (y yo diría incluso, en cierto sentido, la duda en certeza). Pero también alegría muy singular y paradójica. [2012: 67]

No importa —o quizá por lo mismo— que refiera los temas más trágicos que exaltan los sufrimientos y desconsuelos de los seres humanos hasta su desgarramiento, pues de esas experiencias más intensas se obtiene la *enseñanza* de la felicidad de vivir pese a todos esos obstáculos que sirven sólo para estimular mucho más su intensidad: «la intensidad de la alegría puede medirse en la cantidad de saber trágico que implica»

²² Como precisa Clément Rosset: «El mejor de los mundos posibles no es un mundo en el que se obtiene lo que se desea, sino un mundo en el que se desea algo» (cf. 2008: 99).

²³ «[...] asimilando real y singular, priva a la realidad de todo fundamento exterior a ella— la consecuencia se sigue de ella misma: toda realidad es seguramente “singular”, en los dos sentidos del término, y toda existencia es bufa. Se aprehende aquí la línea que vincula lo cómico a una raíz muy general y profunda, de orden ontológico: antes de volverse cómica por sus representaciones fallidas, toda cosa es cómica (y regocijante) ante todo y simplemente por el hecho de *existir*» (Rosset, 2007: 46). También, véase Rosset (2012: 55-87).

(Rosset, 2007: 122)²⁴. Es que la auténtica felicidad resulta paradójica porque en el fondo —como en la superficie, por lo demás— se trata de una felicidad *sin porqué*, de una alegría que no contiene justificación alguna dado que no la necesita, en definitiva: la felicidad —para ser tal— no requiere de razón alguna. De alguna forma podemos decir con C. Rosset: «Ni su felicidad tiene razón ni su regocijo fundamento: están en los límites, pues, del absurdo [...]: soy feliz porque es absurdo» (2012: 68-69). La apelación a lo absurdo no implica la reducción paradójica de cierto tipo de locura ni de la fe religiosa exacerbada, sino se refiere de forma simple al hecho de que aquello reclamado como prueba de alegría de vivir resulta insostenible más allá de una primera impresión en tanto que se presenta «sola» e irrepetible incluso para aquel que la experimenta. De manera alguna existe atribución que justifique y garantice su realización, pues en realidad se mantiene en carácter exclusivo de aquel aficionado como exiguo «héroe» que se atreve a desafiar el caudal de sin razones ante la improvisación de aceptar la alegría de vivir nada más *porque sí*.

En este sentido es que para dicha forma de manifestación de *alegría vital* sucede sin justificación alguna, por lo que su carácter paradójico no deja de levantar inconformidad y la sospecha necesaria; pues sucede que nada puede sustentarse en la *nada*, en tanto que la falta de pruebas se utiliza para desbaratar toda pretensión de «confianza» en algo que termina escapándose como el agua entre los dedos; además, queriendo responder a la mentalidad «científica» que pretende obtener en todo prueba de legitimación cierto encadenamiento de causa y efecto, como parece determinar nuestro agobiante pensamiento racionalista. Lo que tiene de ventajoso esta paradoja de la alegría de vivir es que no cae en la trampa de las ilusiones metafísicas, pretendiendo encontrar dichas causas que vengan a confirmar lo estipulado. Esta falta de justificación evita que nos hundamos con demasiada facilidad en las ensoñaciones anheladas para calmar de vez en cuando aquellos *terrores* que nos persiguen sin tregua, incluso escapando a las exigencias que apelan a toda prueba para adquirir la anhelada credibilidad inapelable. La alegría de vivir lo único que requiere ante la *volatilidad* que parece caracterizar esta actitud hacia la vida despreocupada, es precisamente la

²⁴ De aquí el planteamiento básico de la filosofía trágica, tal como la concibe en contrapunto Lev Shestov: «El hombre comienza a pensar, a pensar de verdad, sólo cuando se convence de que *no hay nada que pueda hacer*, que tiene las manos atadas. Quizá sea por eso que todo pensamiento profundo debe comenzar por la desesperación» (cf. 2015, 2ª par., [1]: 113).

experiencia única e irrepetible adquirida por aquel que la experimenta en singular. Sin embargo, se trata de un *sabe penoso*:

[...] la alegría es la condición necesaria, si no de la vida en general, al menos de una vida llevada de forma consciente y con conocimiento de causas, pues consiste en una locura que paradójicamente permite –y es la única que lo permite– evitar el resto de las locuras, mantenerse a salvo de la neurosis y de la mentira permanente. A este respecto, constituye la gran y única regla del «saber vivir». Ahora bien, no hay nada más duro ni más penoso —nada que parezca comprometido por anticipado— que semejante saber. [Rosset, 2000: 30]

La cuestión de esta forma *irresponsable* de felicidad tiene la ventaja de no querer rendirle cuentas a nadie, sino es a sí misma y nada más. Aquí es donde no podemos olvidar que las penas y alegrías de la vida resultar igualmente necesarias, pues ambas no sólo tienen estatuto de derecho, sino que resultan complementarias para que puedan medirse al tenerse como referentes mutuos innegables. La diferencia estriba en el énfasis que se le atribuye a cada una de las partes que componen este circuito existencial creativo; pues la discrepancia tenaz que se presenta está entre el «nihilista» que considera la frecuencia de las penas dado que nada puede modificarse por más que se desee; en cambio, el llamado «afirmador» asegura con plena convicción: no importa qué tan profunda sea la pena padecida para eclipsar la alegría de vivir, puesto que dicha fuerza resulta imparable, por lo que nada puede suprimir este *vital ímpetu*. La marcada falta de acuerdo entre dos posturas y estilos de vida implica una *diferencia cualitativa*, pero dado que los extremos se tocan depende del *carácter* y fortaleza del experimentador de dichas condiciones vitales; obedece en buena medida al talante del que vive en los diferentes *tonos* que caracterizan la existencia de cada ser humano, con sus particulares capacidades para soportar grandes penas y vivir intensas alegrías.

Pero resulta del todo banal considerar que la vida no debería estar caracterizada por la presencia activa de penas y alegrías con pleno derecho de existencia. Al pretender privar el estatuto de presencia de estas *ricas escalas* que forman el alma humana resulta reductor, por más que luego se pretenda generar alguna tipología que permita caracterizar al ser humano desde una proporción limitada. La cuestión está en que cada uno de estos tipos convierte a su opuesto en parte del énfasis que le atribuyen a la existencia, en tanto que el nihilista todo lo hace negativo en el sentido de que hasta

la alegría es una manifestación de las penas de la vida y para el afirmador las mismas penas son parte de la alegría de vivir; incluso para este último los mismos infortunios participan de la alegría, en tanto que sólo mediante la experiencia el sufrimiento extremo es como se puede verdaderamente apreciar las sediciosas alegrías de la vida.

Ahora bien, esta alegría de vivir que no requiere de razón o justificación alguna para su realización, en tanto que también resulta indispensable reconocer el carácter trágico de la vida que significa aceptar el dolor y lo absurdo que definen al mundo como parte del itinerario para conseguir alcanzar la felicidad. Esta falta de seguridad o razón como prueba que garanticen la existencia de la alegría, es precisamente lo que le otorga toda su posibilidad sin restricciones que la limiten; al respecto, Rosset ha señalado en diversas ocasiones la condición de que para poder apreciar esta *inefable alegría de vivir* hay que haber experimentado con intensidad los dolores de la existencia y el dolor de la muerte inminente. Se trata de una felicidad general que vaya más allá de las felicidades parciales otorgadas por la obtención de algún placer particular, pero también este carácter unitario establece la falta de precisión o indicación de la causa probable de la felicidad. En este sentido es que la alegría que se siente por el puro hecho de vivir no se puede explicar, pues todo lo que se diga siempre está demás y en realidad hay muy poco que decir; la alegría está hecha para vivirse y sentirse, no para decirse o pensarse²⁵. Pero —debemos decirlo— lo mismo ocurre con el sufrimiento que no tiene razones claras o justificaciones estipuladas que permitan enunciar la pesadumbre en un discurso que no puede fundamentarse del todo.

Sin embargo, Rosset establece una diferencia fundamental que nos permite entender mejor el estatuto diferencial de estos opuestos que se hacen complementarios:

De ahí la diferencia fundamental entre el vacío romántico y el vacío alegre: el primero fracasa al describir lo que no existe, el segundo al hacer el recorrido completo de lo que existe. En otras palabras, la alegría siempre anda relacionada con lo real, mientras que la tristeza se debe sin cesar, y ahí reside su propia desdicha, en lo irreal. [Rosset, 2000: 14]

²⁵ Como señala Rosset en una entrevista de 1999: «no soy yo quien propone diferir de nuevo y sin cesar lo real, sino su “representación”, siempre retardataria (un poco al igual de la felicidad, de la cual alguien dijo que se la reconoce por el ruido que hace al irse). Su representación solamente, no su goce, el cual o es inmediato, o no es» (cf. Téllez, 1999: 131).

Precisamente este carácter real de la alegría de vivir que deja al ser humano simplemente con aquello que existe y se nos presenta en una determinada situación, aunque luego no podamos abarcarla del todo; en cambio, el dolor de la existencia va más allá de lo que se nos presenta en el sentido de la irrealidad de toda idealización de aquello que no podemos precisar, por efímero. Ante los extremos del nihilista que se deja llevar por el sufrimiento caracterizado en el ámbito de lo irreal y el afirmador de la alegría de vivir que se regocija ante el campo de lo real tal como se presenta, lo que queda son las posibilidades vitales que dividen una y otra de las posturas ante una existencia difícil que abre las puertas hacia el goce simple de vivir.

Teniendo lo real como su máximo referente de realización para trabajar sobre la felicidad, nuestro autor puede afirmar:

[...] no es que pida a la realidad más de lo que esta puede ofrecer, sino que obtiene de ella más de lo que razonablemente pudiera esperar [...]: en la alegría general que supone vivir, en darse cuenta de que el mundo existe y de que uno forma parte de él. [Rosset, 2000: 17-18]

En este sentido es que la realidad es el horizonte propicio y único para el desarrollo de la alegría de vivir, como su máxima aprobación y forma estratégica para extraer su mayor provecho. Se trata de la facultad aprobatoria de la realidad que se manifiesta en forma de alegría de vivir, o se expresa en el simple placer de existir que se regocija en su contacto con lo real tal como se presenta (la «inteligencia de lo cómico»); por eso la alegría de vivir toma la forma de la alegría plena o perfecta como su expresión máxima. En este sentido es que el filósofo francés insiste en el carácter paradójico de la alegría de vivir:

- 1) por su misma definición la alegría es ilógica e irracional, precisamente por la falta de prueba racional que pretenda darle sustento o atribuirle un sentido. La alegría plena tiene siempre algo de *locuaz* o insensata, que escapa a toda pretensión justificadora;
- 2) este tipo de alegría de vivir es *cruel* por excelencia, «por la despreocupación con que se enfrenta al destino más funesto y a las consideraciones más trágicas [...]. No faltan los testimonios de esta alianza casi original entre la alegría y la crueldad, del carácter corrosivo y despiadado propio de toda alegría profunda» (Rosset, 2000: 29-30);

3) la vida es la condición plena de la felicidad, en tanto que se constituye por supuesto en la *única causa* para que se produzca esa alegría plena de la existencia.

Lo que podemos percibir en la propuesta de filosófica trágica de lo real de Clément Rosset es una crítica radical al «ideal naturalista» que se extiende de forma nefasta como una prolongada sombra de Dios —garantizando de esta manera la «eternización» de una idea que consigue la extensión de todas las ideas en un modelo único de tipo *matriz*—, postulando un contundente proceso de *des-ontologización* que pretende acabar con toda representación sobre el ser al formular la reconciliación con el *simulacro* como la forma más efectiva de realización de lo simple natural de lo real: pues lo «trágico de la existencia consiste en prescindir de toda referencia ontológica» (Rosset, 1974: 315). Es precisamente en este sentido de su crítica a la aciaga ontología occidental, demasiado inclinada a la idealización desmesurada y acentuado rechazo a la realidad (el «desvío de lo real»), que Rosset propone como contrapunto compensador un tipo de «ontología negativa» que ponga fin a imperio del *ser* sobre el hecho singular de *existir*.

El pensamiento de lo doble, si se lleva el análisis hasta su término, conduce al pensamiento de una *ontología* en la que se resume finalmente la búsqueda filosófica que hemos emprendido. Ontología de lo real cuya particularidad es no apoyarse ni sobre el pensamiento de su «ser» ni sobre el de su «unidad», sino sobre la consideración de su singularidad. Apoyo que puede desde luego aparecer como siempre dudoso, ya que la consideración sobre la cual se funda semejante ontología es oscura en su principio: consideración de un real que, en tanto que singular, no puede ser nunca visto ni descrito. [Rosset, 2007: 34]

Es en este sentido que la *ruptura* con toda forma de representación a manera de doblez consagrado de la realidad, presupone un ajuste de cuentas con nuestra nefasta manía metafísica más arraigada. Esta forma de reconciliación con lo real —a manera de una sediciosa «ontología de lo real»— simple presupone una difícil aceptación de existencia tal como se presenta, pero cuya aceptación de la crueldad que la define requiere del juego trepidante del *simulacro* para poder soportarla con la suficiente entereza. En este sentido es que la tenaza metafísica es la forma típica de evasión de la realidad desde la reflexión filosófica que da origen a la manera institucional establecida de la disciplina, que corre «desde Parménides hasta Heidegger». Es por

eso que opone a la insuficiencia de lo real que propone la ontología clásica, una forma de «irradiación de lo real en dirección de toda realidad, según una ontología de lo real» (Rosset, 2000: 38).

Esta irrestricta apuesta por lo real toma la forma de una *filosofía de lo singular*, que busca la reivindicación de lo que no tiene doble, de aquello que ha roto con cualquier forma de ilusión metafísica mediante un tipo de «terapéutica del desengaño» que implica el no desviar la mirada y pretender fugarse de la existencia trágica. De esta manera el autor de *Le réel et son doublé: essai sur l'illusion*, propone la exploración de las posibilidades reflexivas de cierta filosofía de lo tautológico, dado que como vimos la tautología se presenta como la forma de expresión propia de la realidad singular sin dobles alguno. Se trata de proponer una ruta de aproximación crítica, considerando que «la evidencia es quizá lo más difícil de pensar» (Rosset, 2011: 54). Se trata de un tipo de filosofía de «inspiración tautológica», pues quizá se constituye en la estrategia más adecuada para indicar la realidad; es decir, lo *tautológico* es aquello con lo que mejor contamos para buscar indicar la realidad de forma más segura. Tal como lo indica Rosset, en el estilo claro y sintético que lo caracteriza: «No hay nada más preciso para pensar que la realidad; así, la palabra filosófica que expresa mejor la realidad es la que expresa mejor su identidad: a saber, la tautología» (2000: 49).

Nuestro autor especifica que el discurso filosófico de manera alguna se reduce a este tipo de principio lógico «deficiente» —en tanto que de manera general el desprestigio a lo tautológico le viene de ser reducido a un *vicio* del pensamiento que termina repitiéndose y no conseguir añadir nada sustancial al sujeto—, sin en embargo, establece que el «discurso filosófico más fuerte es de inspiración tautológica y que todo discurso filosófico apoyado por la inspiración contraria, es decir, por la intuición dualista, es más débil» (Rosset, 2000: 50). Es propiamente parte de la unicidad de lo real en su rica singularidad, del ejercicio reiterante de aquello que para caracterizarse sólo puede hacer referencia a sí misma sin ninguna concesión²⁶. Son precisamente aquellas filosofías, que Rosset llama de «inspiración tautológicas», las que fungen

²⁶ De ahí la singular afirmación con que L. Wittgenstein cierra su esencial *Tractatus logico-philosophicus*: De «lo que no se puede hablar hay que callar» (2012, 7: 145). También, señala en una conferencia M. Heidegger: «El decir, su peculiaridad, no se deja captar en ningún enunciado. Exige de nosotros que alcancemos el silencio (*er-schweigen*) la puesta-en-camino apropiadora en el despliegue del habla, sin hablar del silencio» (cf. 2002: 198).

como modelo de todo lo real como «verdadero» desde una perspectiva material y se alejan con rapidez de las tentación idealistas que buscan establecer la «verdad como modelo» en tanto fundamento metafísico; finalmente, lo que señala Rosset es que la llamada filosofía con énfasis en lo tautológico no se ve reducida a enunciar solo tautologías, en tanto que:

A partir de la tautología, las posibilidades de enunciación, de conceptualización, de argumentación y de contra-argumentación existen hasta el infinito; y son naturalmente éstas, y no el simple “argumento tautológico”, que de hecho no argumenta nada, las que constituyen la materia de un pensamiento y de una filosofía. [Rosset, 2011: 51]

En cuanto a nuestra interrogante sobre ¿qué tanto esta apuesta permite recuperar la propuesta *prístina* de la filosofía?, podemos afirmar que se trata de una original filosofía realista que busca sacudirse de toda sobra metafísica logrando reconciliarse con aquello que alimentaba la regia filosofía original —la filosofía concebida como «antiontología» (Vinolo, 2012) o, con mayor precisión, como auténtica «ontología de lo real» (cf. Rosset, 2007: 33-39)—, emparentada con algunas corrientes del pensamiento presocrático y de la casta de los sofistas; con todo el pensamiento del idealismo metafísico se genera la forma institucionalizada de la filosofía, que inaugura la historia oficialista del pensamiento ontologizante de la realidad como aquel doble que pretende «salvarnos» de la dura realidad inclemente. La propuesta trágica de factoría rossetiana nos coloca en lo único y singular de la realidad —sin ningún tipo de fantasma duplicante— que no tiene sentido (*sin porqué*, como la rosa de Angelus Silesius), pretendiendo terminar en lo posible con aquellas ideologías que buscan imprimir consuelo y resignación mediante la receta fácil del doble controlable. Aunque se trata sin duda de un *pensamiento cruel* (Rosset, 1994), en contacto directo con lo *crudo* de la realidad sin doblez alguno, consiguiendo desplegar la *fuerza mayor* de la alegría de vivir que no opone resistencia a lo que realmente existe:

Observamos inmediatamente que el saber alegre se diferencia del alborozo ordinario en que implica tomar en consideración los aspectos más trágicos de la existencia: por la simple razón de que se da como encargo global de lo real. [Rosset, 2007: 121]

Por paradójico que parezca es mediante el paso obligado de lo *real trágico* que se conquista el verdadero «gozo de vivir», en tanto que el auténtico pensamiento trágico es aquel que sabe pasar por los rincones más duros y ásperos de la realidad como condición previa necesaria para la manifestación de la *fuera mayor* como alegría irrestricta de vivir. Podemos decir en este sentido que la alegría de vivir se sazona con los sufrimientos cotidianos y absurdo de la existencia, lo que nos habla de la pequeñez y el carácter efímero del ser humano ante la visión única y singular de la realidad inexorable. En este sentido es que la filosofía trágica de lo real de Rosset no pretende establecer la naturaleza de lo real a la manera de un sistema ontológico de carácter *omnímodo*, sino lo que busca es indagar sobre las condiciones «psicofísicas» de lo real tal como se presenta en el ser humano —libre del imperativo de la representación— en cada situación singular desde un tipo de genuina «ontología de lo real», y denunciando la manía que tiene este de doblar lo real queriendo escapar de aquello que se le muestra de manera directa y cruda.

Se trata —no cabe duda— de otro modo de *hacer filosofía*, que resulta extraña y molesta porque rompe con la visión tradicional de concebir el pensamiento metafísico que nos ha dominado por más de dos mil quinientos años. Clément Rosset, un lúcido e impertinente escéptico que aún incomoda,²⁷ nos propone una forma de intentar escapar del determinante ontológico y la posibilidad de otro tipo de existir desde el simple gozo de vivir trágico —en forma de «elogio de la alegría simple»—, sin duda todo un reto para nuestras actuales sociedades hiper consumistas de la desaforada economía global, tan dadas a la evasión simplista del sufrimiento y al hedonismo fácil.

Bibliografía:

- Rosset, Clément (2012), *El mundo y sus remedios* (trad. Margarita Martínez). Buenos Aires, El Cuenco de Plata/*Le Monde et ses remèdes*. Paris, PUF, 1964.
- Rosset, Clément (2012), *La elección de las palabras, seguido La alegría y su paradoja* (trad. Santiago Espinosa). Santiago de Chile, Hueders/*Le choix des mots*. Paris, Éditions de Minuit, 1995.

²⁷ Tal como sentencia el filósofo kievita Lev Shestov: «la filosofía debe abandonar los intentos de dar con la *veritates aeternae*. Su tarea radical en enseñar al hombre a vivir en lo desconocido, a ese hombre que lo que más teme es lo desconocido y se esconde de él tras diferentes dogmas. En resumen: la tarea de la filosofía no es tranquilizar, sino turbar a las personas» (2015, 1ª par., [11]: 37).

- Rosset, Clément (2011), *El demonio de la tautología, seguido de Cinco breves piezas morales* (trad. Santiago Espinosa). Madrid, Arena/*Le démon de la tautologie suivi cinq petites pièces morales*. Paris, Éditions de Minuit, 1997. Collection Paradoxe.
- Rosset, Clément (2010), *La filosofía trágica* (trad. Ariel Dillon). Buenos Aires, El Cuenco de Plata/*La Philosophie tragique*. Paris, PUF, 1960.
- Rosset, Clément (2008), *Lejos de mí. Estudio sobre la identidad* (trad. Lucas Vermal). Barcelona, Marbot/*Loin de moi. Étude sur l'identité*. Paris, Éditions de Minuit, 1999.
- Rosset, Clément (2008), *Principios de sabiduría y locura* (trad. Santiago E. Espinosa), Barcelona, Marbot/*Principes de sagesse et de folie*. Paris, Éditions de Minuit, 1991. Collection Critique.
- Rosset, Clément (2008), *Fantasmagorías, seguido de Lo real, lo imaginario y lo ilusorio* (trad. Maysi Veuthey). Madrid, Abada/*Fantasmagories, suivi de réel, l'imaginaire et l'illusoire*. Paris, Les Éditions de Minuit, 2006. Collection Paradoxe.
- Rosset, Clément (2008), *L'École du Réel*. Paris, Minuit.
- Rosset, Clément (2007), *El objeto singular* (trad. Santiago E. Espinosa). Madrid, Sexto Piso/*L'objet singulier*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.
- Rosset, Clément (2005), *Escritos sobre Schopenhauer* (trad. Rafael del Hierro Oliva), Valencia, Pre-Textos/*Écrits sur Schopenhauer*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- Rosset, Clément (2004), *Impresiones fugitivas: l'ombre, le reflet, l'écho*. Paris, Éditions de Minuit. Collection Paradoxe.
- Rosset, Clément (2004), *Lo real: tratado de la idiotez* (trad. Rafael del Hierro). Valencia, Pre-Textos/*Le réel: traité de l'idiotie*. Paris, Éditions de Minuit, 1977. Collection Critique.
- Rosset, Clément (2000), *La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Cioran* (trad. Rafael del Hierro), Madrid, Acuarela Libros/*La force majeure*. Paris, Éditions de Minuit, 1983.
- Rosset, Clément (1994), *El principio de crueldad* (trad. Rafael del Hierro). Valencia, Pre-Textos/*Le principe de cruauté*. Paris, Éditions de Minuit, 1988. Collection Critique.
- Rosset, Clément (1993), *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión* (trad. Enrique Lynch). Barcelona, Tusquets/*Le réel et son doublé: essai sur l'illusion*, nouvelle édition revue et augmentée. Paris, Gallimard, 1976. Collection Folio/Essais.
- Rosset, Clément (1976), *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica* (trad. Francisco Monge). Barcelona, Barral/*Logique du pire*. Paris, PUF, 1971.
- Rosset, Clément (1974), *La anti-naturaleza. Elementos para una filosofía trágica* (trad. Francisco Calvo Serraller). Madrid, Taurus/*L'anti-nature*. Paris, PUF, 1973.

Bibliografía de apoyo:

- Atelier Clément Rosset*, a cargo de Nicolas Delon [<http://clementrosset.blogspot.com.es>].
- Bergson, Henri (2016), *La risa. Ensayo sobre el significado de la comicidad* (trad. Rafael Blanco). Buenos Aires, Godot.
- Cassirer, Ernst (2000), *La filosofía de la Ilustración* (trad. Eugenio Imaz). México, FCE.
- Chestov, León (2016), *Las revelaciones de la muerte* (trad. ed. Aurelio Ross). EEUU, Carro de Heno.
- Clément Rosset: Site officiel*, a cargo de Clément Rosset y Santiago Espinosa [<http://clementrosset.com/>].
- Deleuze, Gilles (2005), *Lógica del sentido* (trad. Miguel Morey). Barcelona, Paidós.

- Descamps, Christian (1986), «L'approbation du réel», en *Les idées philosophiques contemporaines en France*. Paris, Éd. Bordas, pp. 78-81.
- Droit, Roger-Pol (1988), «Les pensées minimales de Clément Rosset», en *Le Monde*, Paris, 14 octobre 1988.
- Epicuro (2009), *Obras completas* (ed. y trad. José Vera). Madrid, Cátedra.
- Heidegger, Martin (2002), *De camino al habla* (trad. Ives Zimmermann). Barcelona, Ediciones del Serbal.
- Hierro, Rafael del (2003), «Clément Rosset. La filosofía trágica», en Rafael del Hierro (coord.), *La Ortiga. Revista de Arte, Literatura y Pensamiento*. Santander, Ed. Límite, 39/41, abril de 2003.
- Hierro, Rafael del (1998), «Introducción a la filosofía de Clément Rosset. De la alegría al saber trágico», en *Paideia*, Madrid, n.º 43, pp. 137-152.
- Junquas, Daniel (2004), «Autour de la pensée de Clément Rosset», <<http://www.chez.com/superadis/pages%20ddp/Rossetl.htm.3>>, [03/03/2004].
- Koyré, Alexandre (1988), *Del mundo cerrado al universo infinito* (trad. C. Solís Santos). México, Siglo XXI.
- Leibniz, Gottfried (1991), *Discourse on Metaphysics and Other Essays* (trad. Daniel Garber y Roger Ariew). Indianapolis, Daniel Garber & Roger Ariew.
- Lucrecio [Caro, Tito] (2012), *De rerum natura/De la naturaleza* (trad., intr. y notas E. Valentí Fiol). Barcelona, Acantilado.
- Maggiore, Robert (2004), «Double idiot. Clément Rosset affine sa théorie d'un réel insignifiant, à accepter comme tel», en *Libération*, Paris, 19 février 2004.
- Nietzsche, Friedrich (2011), *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* (trad. A. Sánchez Pascual). Madrid, Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2001), *La ciencia jovial [La gaya scienza]* (trad. Germán Cano). Madrid, Biblioteca Nueva.
- Ramond, Charles (2012), «Clément Rosset -La cohérence du réalisme», en *HAL Sciences Humaines et Sociales*, pp. 9-35, <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00669181>>, [03/03/2024].
- Saborit, Pere (1994), «La alegría de la insignificancia», en *Archipiélago*, n.º 21. Madrid, pp. 115-119.
- Shestov, Lev (2022), *Dostoievski y Nietzsche. Filosofía de la tragedia* (trad. A. Ariel González). Madrid, Hermida.
- Shestov, Lev (2015), *Apoteosis de lo infundado (intento de un pensamiento adogmático)* (trad. A. Ariel González). Madrid, Hermida.
- Sollers Philippe (1992), «Eloge de l'allégresse», en *Le Monde*, Paris, 6 mars 1992, <http://www.pileface.com/sollers/article.php3?id_article=294>, [01/03/2024].
- Téllez, Freddy (1999), «Diálogo con Clément Rosset», en *Ideas y Valores*, vol. 48, n.º 110, mayo, pp. 127-32, <<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/21911>>, [15/02/2024].
- Tellez, Jean (2009), *La joie et le tragique: Introduction à la pensée de Clément Rosset*. Paris, Germina.
- Terré, Jordi (1994), «Gaudeo quia absurdum», en *Archipiélago*, n.º 21. Madrid, pp. 122-128.
- Vinolo, Stéphane (2012), *Clément Rosset: la philosophie comme anti-ontologie*. Paris, L'Harmattan.
- Wittgenstein, Ludwig (2017), *Investigaciones filosóficas* (trad., intr. y notas Jesús Padilla Gálvez). Madrid, Trotta.
- Wittgenstein, Ludwig (2012), *Tractatus logico-philosophicus* (trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera). Madrid, Alianza.

Zeller, Eduard (1968), *Fundamentos de la filosofía griega* (trad. Alfredo Llanos). Buenos Aires, Siglo Veinte.

