

Schopenhauer entre líneas: una lectura de Clément Rosset

Schopenhauer between the lines: a reading by Clément Rosset

Adriana Espinoza Cerviño

Universidad Iberoamericana, México

espinozac.adriana@gmail.com

Recepción: 27 Septiembre 2022

Aprobación: 22 Junio 2023



Acceso abierto diamante

Resumen

En el artículo se pretende mostrar y reconocer el carácter novedoso de la interpretación del filósofo francés Clément Rosset sobre la obra schopenhaueriana. Dicha propuesta se guía principalmente por una crítica a: *el principio causal*. Este argumento es desplegado por Arthur Schopenhauer en cuatro posibles formas: causalidad, finalidad, necesidad y libertad —motivos del actuar del individuo—. A su vez, a partir de esta consideración, se pretende exponer la crítica al fundamento de la filosofía schopenhaueriana —también filosofía del absurdo— a partir del pensamiento rossetiano —es decir, con la filosofía trágica—.

Palabras clave: causalidad, crítica, razón, absurdo, trágica.

Abstract

The text aims to show and acknowledge the novel character of French philosopher Clément Rosset's interpretation of Schopenhauer's work. This proposal is mainly guided by a critique of the general principle of traditional philosophy, the causal principle, which is deployed by Arthur Schopenhauer in four possible forms: causality, finality, necessity and freedom (motives of the individual's action). At the same time, from this consideration, we intend to show that this critique of the causal principle is the foundation (Schopenhauerian philosophy or philosophy of the absurd) of Rossetian thought (i.e., with tragic philosophy).

Keywords: causality, critique, reason, absurdity, tragic.

Schopenhauer entre líneas: una lectura de Clément Rosset

No es a mis contemporáneos ni a mis compatriotas a quienes lego mi obra ahora consumada, sino a la humanidad, en la confianza que no carecerá de valor para ella, no importa que sea reconocida tardíamente, pues tal es la suerte que conlleva lo bueno de cualquier índole.

Schopenhauer, *El mundo como Voluntad y representación*.

Una vez que la obra de Arthur Schopenhauer despertó la curiosidad y el asombro de los lectores (debido, en gran medida, a la publicación de *Parerga y Paralipómena*), se identificó al pensamiento schopenhaueriano con uno de los aspectos más atractivos de dicha teoría: el pesimismo; interpretación que perduró hasta la segunda mitad del siglo xx, cuando el filósofo francés Clément Rosset planteó una nueva lectura de la obra de Schopenhauer.

La propuesta de Rosset destacó algunos aspectos fundamentales —hasta entonces ignorados— de la obra de Schopenhauer, para mostrar su importancia en la historia de la filosofía. A su vez, relacionó algunas ideas de la teoría de la voluntad con el pensamiento del filósofo francés, que años antes se había dado a conocer bajo el nombre de *La filosofía trágica*.

Ahora bien, con el propósito de mostrar la relevancia de la lectura rossetiana, se analizará una de sus ideas centrales,^[1] la crítica a las ilusiones fundamentales del racionalismo, que desemboca en la concepción del sistema schopenhaueriano como una filosofía del absurdo.

Dicho lo anterior y con la intención de mostrar claramente qué hace de la teoría de la voluntad una filosofía del absurdo, esta exposición comienza con el punto de partida de la filosofía schopenhaueriana, que como Rosset manifestó en *Escritos sobre Schopenhauer*, no es otro que el asombro producido ante la aplicación y extensión de la idea de causalidad.^[2]

Para el pensamiento schopenhaueriano la ley causal es la estructura básica de la representación; a través de ella el sujeto pone en marcha las formas *a priori* de la intuición (espacio y tiempo), las cuales le permiten asociar cambios de la materia (causa-efecto) y relacionar conceptos (elaborar juicios). Sin embargo, el hombre no solo es capaz de interactuar con el mundo mediante la representación; existe otro territorio en donde el principio causal ya no es aplicable, Schopenhauer lo denominó *mundo como Voluntad*. Se trata de la base de la vida, la unidad de la naturaleza tanto en sus manifestaciones orgánicas (seres vivos) como inorgánicas (leyes universales), por lo cual puede considerarse como una fuerza —ciega— de la naturaleza. La voluntad en cuanto fuerza de la naturaleza, e independiente de las formas del principio de razón, es incognoscible e incomprensible para el hombre.

Ante la evidencia de los límites de la ley causal, que determinan la diferencia entre el mundo como representación y el mundo como Voluntad, el asombro schopenhaueriano es doble. En primer lugar, surge frente a la percepción del reinado de la relación causal de todos los fenómenos; en otras palabras, la omnipresencia de la causalidad^[3] (en la representación del mundo). Por otro lado, deviene tras el descubrimiento de la ausencia de explicación para ese principio, la revelación de la voluntad como ausencia de causalidad en la ley causal. De este doble asombro parte la empresa desmitificadora de Schopenhauer, que consiste en denunciar una confusión bastante común en las teorías filosóficas: la extensión de la ley causal al campo de la motivación (de la voluntad). Lo cual aborda en *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, tesis doctoral en la que demostró que la voluntad no podría verse como principio causal en la motivación, es decir, que la ley causal no podía aplicarse ni confundirse con la voluntad.^[4]

A propósito de la denuncia schopenhaueriana sobre el empleo confuso de la ley causal, en especial cuando se le presenta como la necesaria ordenación del mundo, Rosset extrajo tres cualidades de la teoría de la voluntad que permiten distinguir la aplicación de la ley causal de las manifestaciones de la voluntad. La primera reconoce

los límites en el dominio cognoscitivo de lo real:^[5] la causalidad solo se presenta en las relaciones de conocimiento del sujeto con el objeto, “solo concierne a una determinada clase de representaciones [las exteriores]” (Rosset, 2005: 39); mientras, la Voluntad se manifiesta tanto en las representaciones como en el sujeto volente, “engloba el conjunto de todas las fuerzas, tanto exteriores como interiores” (Rosset, 2005: 39). Por otro lado, la segunda cualidad señala el alcance de la causalidad y de la Voluntad en el nivel de la experiencia. Así, la causalidad únicamente puede ser objeto de la experiencia fenoménica; la Voluntad es objeto de conocimiento intuitivo: “la experiencia de nuestra propia voluntad es el único dominio en el que la intuición de la fuerza natural es accesible a nuestro espíritu y se convierte en objeto de experiencia” (Rosset, 2005: 72). Finalmente, la tercera cualidad descubre que la tradición filosófica ha considerado a la causalidad como un principio que fundamenta el mundo; mientras que la voluntad revela la ausencia de fundamento en esa misma ley causal y, en consecuencia, en el mundo.

Con apego a la distinción que hizo Rosset de las cualidades de la causalidad y de la Voluntad, se demuestra que la ley causal no puede aplicarse a la Voluntad debido a que esta solo muestra el cambio de los estados de los fenómenos (la representación), pero no la esencia que hace posibles dichos cambios (la Voluntad). De ahí que el filósofo francés Clément Rosset considere que:

La idea de causalidad, extendida indebidamente fuera de la única esfera en la que es válida ha matado, por tanto, el asombro —un asombro que renace intacto tan pronto como la causalidad vuelve a sus dominios, abandonando todos los que erróneamente había dado a conocer—. Todos los seres se muestran entonces bajo los auspicios de lo “incausado”, de la “sinrazón”, de lo totalmente “inexplicable” y, en fin, sobre todo de lo *no necesario* (Rosset, 2005: 72).

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

Después de todo, —añade el filósofo francés— es justo precisar que en Schopenhauer el asombro filosófico no es solo una inquietud ante la contingencia. También nace de una meditación sobre el sufrimiento y su inutilidad [...]. Que el ser exista sin necesidad ya era un problema angustioso; que, por añadidura, sea doloroso y miserable, acentúa la ausencia de razón de ser (Rosset, 2005: 67).

Con esa premisa se confirma que el pensamiento que denuncia la ausencia de necesidad no proviene de la visión del espectáculo de dolor y sufrimiento en el mundo (el pesimismo que durante décadas los lectores erigieron como idea central del pensamiento schopenhaueriano), sino que la idea pesimista del mundo surge de la visión desmitificadora de la idea causal y de la necesidad racionalista del mundo.

Según Clément Rosset, la empresa desmitificadora o des-ilusionista de Schopenhauer tiene como propósito denunciar cierta confusión en la aplicación de la ley causal por parte de algunas teorías filosóficas,^[6] así como hacer una crítica a las principales ilusiones racionalistas derivadas de esta malinterpretación. Es un ataque a las ideas fundamentales de los sistemas que dan mayor importancia al uso de la razón, o a los sistemas que emplean la ley causal para ordenar y justificar tanto el mundo como sus relaciones con él. Enseguida examinaremos la crítica schopenhaueriana alrededor de las teorías racionalistas, con el propósito de mostrar las características que Rosset recuperó para plantearla como una filosofía del absurdo.

Este análisis comenzará con la *crítica a la ilusión de necesidad*, la cual, como se ha señalado, se relaciona directamente con el asombro que despierta la ausencia de causalidad. Schopenhauer la rastreó al examinar un problema frecuente en la historia del pensamiento: la confusión de la razón suficiente del mundo (la ley causal) con la justificación de su ser, razón por la cual en su obra *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* se encargó de mostrar que:

el principio de razón tiene, en todas sus formas, su raíz en nuestro intelecto, es *a priori*, de ahí que no se pueda aplicar a todas las cosas existentes, esto es, al mundo, con inclusión de este intelecto en el cual reside este mundo, pues dicho mundo, que solo se puede representar mediante tales apriorísticas formas, es, por esto mismo, una mera apariencia. Por consiguiente, lo que no es aplicable sino en virtud de estas formas, no se puede aplicar al mundo, es decir, a las cosas en sí que en él se representan (Schopenhauer, 2010: 236).

De acuerdo con lo anterior, Rosset expresa que la crítica schopenhaueriana a la ilusión de necesidad se manifiesta al demostrar que la causalidad ordena el mundo pero no lo justifica. El principio aparece al sujeto como necesario en cuanto fundamenta el conocimiento, pero carente de necesidad debido a que no tiene una causa que lo explique: “Así, pues, la necesidad nunca es verdaderamente necesaria —o mejor aún, solo es un azar incomprensible que, sin embargo, nunca dejará de ser necesario—” (Rosset, 2012: 100). En este sentido, Rosset apunta que la crítica a la idea de la necesidad pone en evidencia el absurdo schopenhaueriano del mundo; este no se revela únicamente en la contradicción inherente a la ley causal (que a pesar de ser necesaria para el conocimiento del mundo, ella misma se encuentra carente de motivos que la justifiquen), sino también en la evidencia de que el mundo existe sin motivo alguno:

El mundo y la existencia son *Grundlos*, es decir, carecen de fundamento porque son el Todo y porque, en consecuencia, no puede haber un punto situado fuera del Todo en el que este pueda apoyarse. No hay nada que motive, que funde, que solicite, que cause, que desee o que odie la existencia y la Voluntad que la habitan, porque no hay nada que no esté ya en la existencia (Rosset, 2005: 101).

Ante el hecho de que el mundo exista sin motivos, el sujeto se plantea una reacción de carácter afectivo: la angustia, que emerge ante la ausencia de una justificación lógica y moral del mundo, pero también de su propia existencia. Con la revelación de la falta de motivos en el primero, se demuestra que en los deseos del propio sujeto tampoco hay fundamentos que indiquen su carácter necesario.^[7] Una ilustración clara del sentimiento del absurdo es el deseo sexual, que según Schopenhauer, no consiste en una afirmación de los deseos individuales, sino en los de la especie, es decir, en la perpetuación de la misma, fuera de ello no hay otra causa que lo justifique. Sin embargo, cabe aclarar que dicha evidencia no sustenta la existencia del individuo ni de la especie y que, por ello, ante el silencio de la voluntad, el sujeto no descubre el absurdo de satisfacer su deseo, sino el del simple hecho de querer:

Nada da cuenta de la famosa necesidad de reproducirse que habría de tener la especie: de lo contrario —si se encontrase un argumento razonable a favor de la perpetuación de la especie, si fuese necesario que la especie viviese— la experiencia sexual sería una experiencia de la necesidad, cuando en realidad solo es una experiencia del azar (Rosset, 2005: 45).

La demostración de la ausencia de necesidad se enlaza con la *crítica a la ilusión de la finalidad*, ya que ambas enseñan que el mundo y sus fenómenos aparentan estar organizados conforme a un fin (que corresponde al establecido por la ley causal, a la representación), pero que a pesar de ello, todo en el mundo es azar (voluntad); hay ausencia de finalidad (propósito u objetivo) en los fenómenos. Esto se debe a que:

La manifestación de las finalidades en la naturaleza concierne a la representación, y al punto de vista individual, mientras que la intuición de la ausencia de finalidad solo se comprende en el mundo indiferenciado de la Voluntad. Asimismo las finalidades siempre se muestran en el plano particular, volviéndose ciegas tan pronto como se coloca uno en un plano general (Rosset, 2005: 99).

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

A las críticas anteriores se suma la *crítica a la ilusión del devenir* o a la ilusión de la modificación, la cual es para Schopenhauer el fundamento de todo actuar humano, pues solo a través de la idea de cambio es soportable el carácter repetitivo del tiempo. A propósito de ello, Rosset (2005: 46) señala que “Schopenhauer está obsesionado por la repetición, por la intuición de que todo lo que se produce siempre es, al mismo tiempo, lo que se repite [...]”. La voluntad no hace más que repetir indefinidamente su propio designio”.

Mediante la idea de repetición el filósofo alemán amenaza a la ilusión del devenir, al demostrar que, si bien al sujeto cognoscente se le presenta el tiempo como un continuo por-venir, al sujeto volente el tiempo se le manifiesta como una eterna repetición, es decir, como una incapacidad de modificar algo, incluida la vida: “A la muerte se le reprocha que no logre matar, que no introduzca ninguna verdadera modificación en el curso de la vida (en el ejercicio de la voluntad)” (Rosset, 2005: 47). La muerte no modifica la vida, porque (debido a la repetición indefinida) ya está muerta desde su origen. De ahí el carácter trágico y cómico de la vida en la filosofía de la voluntad; trágico porque al sujeto se le presenta un mundo y una existencia carentes de fundamento y finalidad, es decir, de progreso; cómico porque aun consciente de sus limitaciones, el sujeto actúa como si el cambio fuera posible.

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

La sinrazón de la voluntad se ha reconocido también realmente allí donde se manifiesta más nítidamente como voluntad del hombre y se la califica de libre e independiente. Sobre la sinrazón de la voluntad misma también se ha pasado por alto la necesidad a que se halla sometido su fenómeno por doquier y se han dado por libres los hechos que no lo son (Rosset, 2012: 271).

A propósito de la revelación que trae consigo la crítica a la ilusión de la libertad, el filósofo de Danzig expuso en su teoría tres vías mediante las cuales es posible escapar (parcial o totalmente) de los designios de la voluntad.^[8] No obstante, estos podrían cuestionarse al recordar que la voluntad tiene un dominio absoluto sobre cualquier acto que pudiese realizar el hombre (y cualquier ente de la naturaleza). Sin embargo, a pesar del carácter dudoso de la propuesta schopenhaueriana, la idea de la *negación de la voluntad*^[9] ha sido uno de los temas más atractivos de la metafísica voluntarista al sustentar el desarrollo del pensamiento pesimista.

Hasta aquí se esbozaron los cuatro argumentos que, según la lectura rossetiana, Schopenhauer^[10] utilizó para refutar las principales ideas racionalistas que fundamentan el mundo, o en otras palabras, las críticas a las ilusiones racionalistas. De ellos se concluye que Schopenhauer le presenta a su lector un mundo y una existencia originariamente contradictorios; absurdos, porque se muestran *como si* fueran necesarios, *como si* tuvieran una finalidad, *como si* cambiaran, *como si* fuesen libres, pero también azarosos, inmodificables y determinados; en esta verdad yace la propuesta rossetiana, que hace de la teoría de la voluntad una filosofía del absurdo.

Ahora bien, tras lo señalado, se muestra que la influencia del pensamiento schopenhaueriano sobre las reflexiones rossetianas es fundamental, pues le permitió desarrollar su filosofía trágica a partir de dos ideas: el planteamiento de las limitaciones del principio causal (de la razón) y la subordinación de la facultad racional a la experiencia intuitiva.

Al igual que en la filosofía schopenhaueriana, lo sorprendente surgió en Rosset tras la confrontación de una doble relación del hombre con el mundo: por contacto liso y por contacto rugoso. El contacto liso^[11] es el

camino del doblez, de la reflexión, como ilusión y como re-presentación (en el sentido schopenhaueriano del término); mientras que el contacto rugoso es la vía directa a la percepción de la singularidad de lo real.

Para aclarar el encuentro de ambas formas y para mostrar el punto de contacto entre la lectura rossetiana del pensamiento schopenhaueriano (la filosofía del absurdo) y la filosofía trágica propuesta por Clément Rosset, se analizará uno de los conceptos fundamentales de este último autor: lo trágico.

Para comenzar, lo trágico no puede considerarse como un término que cualifique o caracterice un acontecimiento desafortunado.^[12] Por un lado, la percepción del hecho se da como una continua sucesión de instantes (como contacto rugoso); por otro, se expresa como la esquematización intelectual del mismo, que, a diferencia del primero, se caracteriza por representar en sentido inverso el orden temporal del acontecimiento (como contacto liso). En otras palabras, la esquematización del acontecimiento comienza cuando este ya terminó. Al choque entre la percepción y la representación de un mismo suceso, Rosset (2010: 17) le llama mecanismo trágico:

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

Como se ve, el mecanismo trágico confronta dos ideas antitéticas del tiempo: la de un tiempo ordinario (tiempo móvil), que corresponde a la percepción del acontecimiento como una continua sucesión de instantes, es decir, al contacto rugoso del mundo; y la de un tiempo fijo (tiempo que inmoviliza), que concierne a la representación del acontecimiento, al contacto liso. A esa idea de un tiempo inmóvil Rosset la denominó tiempo trágico,^[13] porque fija el acontecimiento: “No es que no se mueva, sino que sus movimientos son automáticos y determinados de antemano por el esquema trágico; se trata del despliegue de un resorte que se apodera del espacio y del tiempo necesarios para su propio despliegue” (Rosset, 2010: 23).

En la tensión del encuentro de estos dos tiempos se le presenta al sujeto una intuición extra-ordinaria del mundo, a la que Rosset definió como lo sorprendente por naturaleza. Esto se debe a que surge^[14] cuando el sujeto se percata de su incapacidad para integrar el acontecimiento a cualquier orden representativo, pues “El acontecimiento irrumpe, por definición está siempre ya-ahí y será de aquí en más rebelde a todo intento de interpretación, que siempre llega demasiado tarde” (Rosset, 2010: 13); por este motivo (y no por la presencia de un contenido dramático) se considera que un acontecimiento es trágico.

Con el propósito de aclarar la exposición rossetiana que afirma la incapacidad del sujeto para llevar el acontecimiento al campo de la razón, o en otras palabras, para evidenciar la influencia schopenhaueriana en la filosofía trágica, se exponen cuatro cualidades que caracterizan al acontecimiento según Clément Rosset.

La primera característica revela los límites del principio causal al demostrar que el acontecimiento no proviene de causa alguna. Como ya se describió con la filosofía del absurdo, la representación se ordena según la ley causal, pero la aplicación del mismo principio es inútil para rastrear las primeras causas del acontecimiento. En este sentido, la primera característica de lo dado, el ser sin razón, demuestra que el sujeto jamás podrá alcanzar por medio de la ley causal el porqué fundamental de dicho acontecimiento:

por más lejos que remontemos la serie de causas tanto en el campo físico como en el psíquico, siempre llegamos a un término en el que tropezamos con un irreductible, una existencia ya-ahí y ya presente, anterior a toda especulación un dato primero que por cierto no contradice a la razón, pero que le resulta inconmensurablemente ajena (Rosset, 2012: 14).

De la primera característica de lo dado, el ser sin razón, se extrae la segunda cualidad, el ser sin finalidad. A propósito, Rosset señala que es inevitable relacionar directamente la ley causal con la idea de finalidad, pues, cuando se retoma dicho principio, se da por hecho que al acontecimiento dado lo determinó uno precedente (producto del encadenamiento causa-efecto), sin embargo, el acontecimiento dado se caracteriza por no formar parte de alguna estructura teleológica, porque, como se demostró en la primera característica, el

acontecimiento no se fundamenta en la ley causal. En este sentido: “se puede caracterizar a lo dado como una infracción absoluta a las ideas de causalidad y de determinismo, porque lo que está dado es por definición indeterminado, un surgimiento completamente gratuito en relación con cualquier consideración causal” (Rosset, 2012: 15).

A las dos primeras características de lo dado se suma una tercera: el ser necesariamente. Para dar a conocer el sentido de la noción de necesidad, es preciso aclarar que esta idea tampoco se debe confundir con la idea de determinación, pues según Rosset, el carácter necesario del acontecimiento no representa una relación causal que encadena dos o más fenómenos obligadamente, “la necesidad trágica no significa un desarrollo ineluctable de un proceso a partir de cierta solución dada, sino que designa eso mismo que está dado a partir de lo cual un desarrollo es posible a la vez que necesario” (Rosset, 2013: 80).

Solo se considera que el acontecimiento está determinado porque no puede presentarse de otra forma, es necesario porque es inmodificable. Con la declaración del carácter necesario de lo dado, inevitablemente se refuta la idea de libertad, pues al demostrar que el acontecimiento no se determina por algún encadenamiento causal, también se confirma la incapacidad del sujeto para definirlo según sus preferencias. Con esto no se insinúa que Rosset le niegue al hombre cierta posibilidad de elección, solo se confirma que el autor limita la libertad a un plano no fundamental, pues este tipo de elección^[15] no determina ni modifica el acontecimiento dado,

hay una cierta libertad del hombre en el plano de la acción —un hombre sin ataduras es más «libre» que un hombre aprisionado— y también en cierto plano intelectual y moral: los pequeños afectos, los pequeños problemas, la libertad es capaz de dirigirlos; pero ella no podría intervenir desde el momento en que entramos en un dominio más esencial al hombre. Solo existe en un plano no esencial, en lo que hay de menos humano en el hombre (Rosset, 2010: 47).

Finalmente, la última característica es la de ser irracional.^[16] Esta cualidad bien se pudo deducir en la descripción de la primera característica, al considerar a la razón como la facultad de ordenar el mundo mediante relaciones causales. Sin embargo, Rosset aclara que la característica irracional de lo dado no solo afirma la ausencia de relación causal, sino que a su vez, determina los límites de la razón al revelar su esencia incomprensible:

Decir que es «incomprensible» no significa para nada que en su presencia la razón se vea sumergida en tinieblas y en contradicciones; por el contrario, la razón descubre que no tiene nada en común con el ser, ningún resquicio a través del cual podría introducirse por la fuerza y sufrir entonces los peores maltratos. Pero el peligro se aparta de entrada, porque la razón descubre que la existencia no le concierne (Rosset, 2012: 29).

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

De acuerdo con lo anterior, la filosofía trágica propuesta por el francés Clément Rosset pretende evidenciar el carácter trágico de lo real. Su objetivo no es llevar este conocimiento a la conciencia del sujeto, porque Rosset considera que dicha verdad se encuentra presente en la mayoría de los hombres, sin embargo no todos la reconocen. Por ello, su propósito consiste en lograr que el conocimiento trágico (la evidencia de que lo real está dado) pase del silencio a la palabra. ¿Qué se pretende al llevar lo trágico a la palabra?, “volver expresable un conocimiento que ya se posee” (Rosset, 2013: 35) para que el individuo sea capaz de servirse de lo que ya sabe, de aceptar el encuentro rugoso con lo real. A la experiencia de la aceptación de la suficiencia de lo real, el filósofo francés le llama alegría, en contraposición a la resolución propuesta por Schopenhauer en el cuarto libro de *El mundo como voluntad y representación*: la negación de la Voluntad.

Referencias

- Rosset, C. (2004). *Lo real: tratado de la idiotez*. Valencia: Pre-textos.
- Rosset, C. (2005). *Escritos sobre Schopenhauer*. Valencia: Pre-textos.
- Rosset, C. (2010). *La filosofía trágica*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Rosset, C. (2012). *El mundo y sus remedios*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Rosset, C. (2013). *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Schopenhauer, A. (2010). *El mundo como voluntad y representación*. Tomos I y II, Madrid: Alianza Editorial.

Notas

[1]

En *Escritos sobre Schopenhauer*, el filósofo francés Clément Rosset desarrolla varios aspectos de la teoría de la voluntad, entre ellos, el impacto –directo e indirecto— que dicha teoría tuvo en las filosofías de corte genealógico (Nietzsche y Freud), así como la importancia de la estética schopenhaueriana al destacar, por primera vez, la relación entre vida, repetición y arte.

[2]

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

[3]

Schopenhauer considera que el principio de razón suficiente es la forma a través de la cual el sujeto percibe las relaciones de sus representaciones, la relación causa-efecto, que se expresa de cuatro maneras diferentes.

[4]

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

[5]

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

[6]

Rosset indica que Schopenhauer dirige su denuncia a los poskantianos, especialmente a Hegel.

[7]

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

[8]

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

[9]

En el cuarto libro de *El mundo como voluntad y representación* (considerado por Schopenhauer como el más importante de su estudio porque aborda el tema de las acciones de los hombres), el autor señala que el conocimiento en los tres libros anteriores revela dos posibles formas de asumir la relación del hombre con el mundo. La primera de ellas es la *afirmación de la voluntad de vivir* y se manifiesta como la actitud que, a pesar de conocer el absurdo fundamental del mundo, lo acepta y afirma como tal: “«La voluntad se afirma a sí misma» significa que, aun cuando a su objetivación [...] le sea dada clara y caballete su propia esencia como representación, este conocimiento no estorba en modo alguno su querer; sino que esta vida así conocida también es querida como tal por la voluntad” (Schopenhauer, 2010: 513). La segunda forma de relacionarse con el mundo es la antítesis de la primera y se conoce como negación de la voluntad. A pesar de que se desarrolló en la nota anterior, se debe señalar que es la única forma que Schopenhauer acepta y defiende porque “la negación de la voluntad de vivir se muestra cuando aquel conocimiento pone término al querer” (Schopenhauer, 2010: 514).

[10]

Rosset (2005) recupera estos argumentos para plantear la filosofía del absurdo desde la crítica al racionalismo y no mediante la postura pesimista del autor.

[11]

El filósofo francés retomó una anécdota de *Bajo el volcán*, texto de Malcom Lowry, para referirse metafóricamente a ambos tipos de contacto. En éste texto, Lowry narra la peculiar situación de un cónsul que mientras bebía en un salón con sus amigos, de repente y sin explicación alguna, se ve aturrido por la cuestión de su presencia en ese lugar: “¿Por qué estaba siempre, más o menos, aquí? Le habría gustado tener un espejo, para hacerse ante él esta pregunta. pero no había espejo. Sólo piedra” (Rosset, 2004, 61). En este sentido, el primer tipo de contacto, es decir, el contacto liso, evoca el proceso de doblar lo que se presenta como real, doblar lo real es hacer una imagen que aparentemente puede dar acceso a su conocimiento, el camino de la re-flexión, como ilusión y como re-presentación (en el sentido schopenhaueriano del término); mientras que el contacto rugoso es el vía directa a la percepción de la singularidad de lo real, la filosofía trágica, el camino propuesto por Rosset.

[12]

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

[13]

Esta idea del tiempo es, esencialmente, la forma más clara y simple de referirse a la representación de lo real, tema desarrollado en el segundo capítulo. Sin embargo, en este capítulo la idea puede parecer confusa, por ello, para complementar, se apunta que el tiempo trágico es el de la esquematización intelectual del acontecimiento, de la representación, la cual lo fija, lo vuelve inmóvil. Por esta razón, el tiempo trágico se despliega solo en sentido inverso: incapaz de modificar el acontecimiento, nos sumerge en él cuando ya pasó.

[14]

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

[15]

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

[16]

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



Disponible en:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28177395005>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la
academia

Adriana Espinoza Cerviño

**Schopenhauer entre líneas: una lectura de Clément
Rosset**

***Schopenhauer between the lines: a reading by Clément
Rosset***

Contribuciones desde Coatepec

núm. 40, p. 05 - 18, 2024

Universidad Autónoma del Estado de México, México
rcontribucionesc@uaemex.mx

ISSN: 1870-0365