

La lógica de lo peor

Notas de lectura

JOSEP PRADAS

La lógica de lo peor (1971) es una descripción de la filosofía trágica, cuál es su espíritu, sus componentes esenciales y su historia, una historia que comienza muy pronto, con los sofistas, aunque podríamos decir que en realidad comienza con lo que Rosset llama el *saber popular*. Aquí comentaremos algunos aspectos de la exposición de Rosset para intentar clarificar su concepción del pensamiento trágico, así como algunos de los problemas derivados de esta concepción.

Iniciamos una historia paralela a la del pensamiento no trágico, eso que los académicos llaman filosófico. El pensamiento trágico y el no trágico en ocasiones se cruzan, porque en realidad es muy difícil ser un filósofo trágico y es fácil caer en desviaciones hacia la filosofía convencional. Por ejemplo, Rosset critica a los maestros de la sospecha (Marx, Freud y Nietzsche), porque son filósofos anti-idealistas, pero no completamente trágicos, es decir, no-idealistas. En realidad, “el pensamiento trágico no es anti-ideológico, sino no-ideológico, ya que ni siquiera cree en la eficacia de la ideología”¹. Para ser cabalmente trágico hay que saber algo más que siendo meramente anti-ideológico: hay que saber que el ideólogo habla de nada, por lo que el anti-ideólogo no se está oponiendo a nada.

En realidad, la filosofía nace con una intención bien clara: construir un orden, una lógica de sentido que dé precisamente sentido a la vida humana, convirtiendo el azar originario, el caos, en algo aparente, y el orden en algo real conectado con algo inteligible. La filosofía, vista así, nace contra el saber popular, que hace del caos el inicio de todas las cosas. Así comienza Rosset su reflexión crítica sobre el uso constructivo de la filosofía occidental, que nace para ser alternativa a una mitología que es insatisfactoria a los ojos de ciertas personas que ya no confían en ella por razones que la historiografía ha explicado ampliamente. Conste entonces que el ánimo constructivo de esa filosofía tiene antes un correlato destructivo y terrorista contra la mitología (y ya sabemos que no se zafará de ella absolutamente). La filosofía nace para destruir el aspecto azaroso de la mitología, es decir, la arbitrariedad de su *logos* que, a pesar de ser *logos*, es caprichoso, y sustituirlo por un *logos* más ordenado y constante, atar el *logos* a la razón.

Rosset menciona a Anaxágoras por ser el primer explicitador de la intención de introducir a la razón como orden cósmico (*noús*) y, a la vez, como instancia de la que participan los humanos. Pero, en realidad, la convicción de que hay una conexión entre la realidad y el *logos* (superadora de la conexión mitológica entre realidad y *logos-epos*) es muy anterior; es una de los presupuestos básicos del llamado paso del mito al *logos*, aunque también es un presupuesto indiscutible en el estatus del mito como *logos* bajo la forma de *epos*. En realidad, el *logos* filosófico no se puede entender sin el *epos*

tradicional, que hace referencia a las fórmulas oraculares, la epopeya, los discursos sagrados, etc. Los primeros pitagóricos no diferenciaban entre *logos* y *epos*, y tal vez por ello también Heráclito y Parménides formularon su pensamiento de una forma tan especial, oracular, poética; usaron el *epos* para expresar el *logos*. Así que la filosofía griega comienza usando el *logos* de las corporaciones religiosas, los chamanes (oráculos), la mitología, en forma de *epos*, para canalizar sus propias formulaciones. Para Heráclito, por otro lado, *logos* era la palabra pronunciada, la verdad racional que contiene y la realidad que define, las tres cosas a la vez. De manera que aquí el *logos* ya contiene una relación implícita con aquello que designa, el mundo, lo real (*ontos*). No podremos entender a los presocráticos si perdemos de vista esta idea de conexión entre la palabra y la realidad, idea que esos griegos no cuestionan, porque les parece evidente; sólo los sofistas comenzarán a ver que no hay tal conexión. Hasta ellos, la relación del *logos* con la realidad no puede entenderse sin el *epos*, porque todavía persiste una cierta concepción mágica de esa relación entre las palabras y las cosas, heredada de una tradición arcaica no cuestionada².

Frente a esta intencionalidad originaria en la filosofía, Rosset postula otra opción, la trágica, la lógica de lo peor, que convierte el orden establecido en algo aparente, al tiempo que el azar (con todas sus consecuencias) se convierte en lo real (lo originario), que la filosofía intenta tapar con el *logos* (lo que sólo es aparente desde el punto de vista trágico de Rosset). Esta línea trágica de la filosofía intenta un desvelamiento de lo real, oculto desde la otra ribera del río, pero también es un ejercicio de terrorismo, de destrucción de lo ordenado.

La verdad silénica, el azar y la necesidad

Rosset presenta una tradición filosófica trágica, que comienza con los sofistas (por su apelación a la convención y su escepticismo epistemológico), sigue con Lucrecio, Montaigne, Pascal, Nietzsche y otros. Pero si indagamos en la mitología, también hallaremos expresiones terroristas, según la formulación de Rosset. ¡Qué más trágico que el encuentro entre Midas y el sileno Marsias!, el que siempre dice la verdad por dolorosa que sea, dado que siempre anda ebrio. Nietzsche habla de esta concepción de la verdad (la verdad desvelada fruto de un acto de ruptura, al desgarrar el velo de Maya para contemplar la verdad desnuda) muy tempranamente, en *El nacimiento de la tragedia*.

Según esta narración, Midas intentaba cazar al sileno Marsias, sin demasiada fortuna, hasta que un día consigue atraparlo en estado de embriaguez, que era el habitual en Marsias. Entonces le pregunta, puesto que el sileno siempre dice la verdad, ¿qué es lo mejor para el hombre? Y después de vencer la resistencia del sileno a hablar, éste le contesta: "Hijo del azar y la fatiga, lo mejor es no haber nacido, no ser nada; pero como esto ya no es posible, lo mejor sería morir pronto"³. Cosa que Nietzsche interpreta inversamente bajo la forma de un vitalismo arcaico, implícito en las narraciones homéricas y en el espíritu de los aqueos que las protagonizaron: lo peor es morir pronto, y lo peor en segundo lugar sería morir alguna vez⁴.

¿Cuáles son los elementos principales del pensamiento trágico? El azar, el desorden inicial, el caos primigenio, lo irracional, lo inevitable (lo ineluctable), la repetición, la orientación destructiva o terrorista del pensamiento crítico, el escepticismo radical (nada puede conocerse), el nihilismo (no hay nada, no hay orden), el silencio.

Rosset presenta el pensamiento trágico como una forma diferente de pensar, de hacer filosofía, de contemplar el mundo y la vida. Pero no como alternativa a otras filosofías. No es otro sistema filosófico sino la negación de los sistemas filosóficos, ya que estos, desde sus inicios, intentan poner orden al caos inicial, al azar, mientras que el pensamiento trágico lo acepta como realidad que no exige explicación, que no hay que retocar. Así que la filosofía trágica se erige como una descripción correcta de la realidad, desplazando al resto de las metafísicas al ámbito de la paranoia, que es pretender que haya una conexión entre la lógica y la ontología. Es paranoico ese afán de someter el azar a un orden lógico, para poder explicar la realidad, empobreciendo u ocultando el estado originario, azaroso, de lo existente.

El mito de la caverna es un buen ejemplo de tal paranoia. Para Platón, “nada permite dar cuenta de lo que ocurre; luego lo que ocurre extrae su ser de otro lugar; luego existe otro lugar”⁵, formulando así la creencia de que hay *algo más* que completa lo que existe. Mientras que el pensamiento trágico simplemente admite lo que existe en calidad de lo que existe, lo que se da, lo que hay y nada más. Así que el mito platónico es un engaño. El hombre trágico no carece de nada, de eso que está en otro lugar; simplemente desea algo que no puede definir, tiene una necesidad sin objeto, necesita lo imposible, pero no carece de nada. El más duro de los pensamientos no es el de creerse en la carencia de algo, sino el de saber que no hay nada de lo que carecer⁶.

Para ilustrar un poco la manera que tiene Rosset de entender el pensamiento trágico, podemos usar una comparación muy culinaria. Hay tres maneras de filosofar, igual que hay tres maneras de hacer una salsa: la salsa lograda, resultado de trabar elementos con éxito, ordenar el azar de sus componentes, trascenderlo y explicarlo (hablar); la salsa mallograda o no trabada, porque no se conjugan bien esos elementos, a pesar del empeño de negar su existencia por sí solos, de negar el azar; por último, negarse a hacer la salsa, negarse a trabar los elementos y dejarlos dispersos en su azarosa disposición inicial, porque se acepta que estén así; afirmar por ello el azar, callar.

Ésta última es la opción de Rosset, que se quiere situar en una posición lateral, como si hiciera meta-filosofía o meta-metafísica. Pero he aquí la piedra de toque de su pensamiento: afirmar el azar primigenio, el desorden y la imposibilidad de conocer la realidad es también una forma de describir el mundo, es una metafísica. ¿Se puede hacer una crítica destructiva a la metafísica sin hacer metafísica?

Desmontando a Platón

Antes de tratar este problema hagamos un repaso histórico, siguiendo el hilo del texto de Rosset. Este hilo comienza con Anaxágoras, como ya hemos mencionado, y sigue los pasos de los sofistas y su *paranoico* crítico, Platón. Con todo, Platón no consigue llevar a cabo una crítica cabal de los sofistas, puesto que sólo afirman lo que se da (las apariencias, lo que se nos aparece, y las palabras que las nombran, el *logos*) y poco se puede criticar del decir *lo que se da*. De hecho, no hay crítica posible a esta propuesta a lo largo de la historia del pensamiento, ya que lo que se da se da y punto (recordemos que así comienza el *Tractatus* de Wittgenstein). Sólo sería criticable predicar algo más allá de lo que se da (que las apariencias son reales, o que no lo son). Platón critica a los sofistas porque no van más allá del *logos*, puesto que él busca cruzar esa frontera a sabiendas de que Sócrates había advertido de los riesgos de definir los conceptos mediante el lenguaje. Por eso, Platón se deshace de los sofistas por la vía rápida, desacreditándoles, pero sin tomar en serio los contenidos esenciales de la sofística (su escepticismo ante cualquier afirmación sobre las apariencias, su nihilismo, su espíritu trágico). El fragmento siguiente es muy ilustrativo:

Ataque por vicio de forma, esa es, como sabemos, la conclusión del *Protágoras*, el único diálogo de Platón dirigido directamente contra los sofistas: el sofista, según sus propias premisas, no debería enseñar [puesto que no sabe]; ahora bien, enseña; luego se contradice. Ningún tema del pensamiento sofístico es abordado en momento alguno del diálogo (no más, por otra parte, que en alguno de los otros escritos de Platón). ¿En qué es Platón un calumniador genial? En haber situado en los pensadores que quería eliminar (y que en gran medida logró eliminar materialmente, pues casi ningún texto de los sofistas ha sobrevivido a sus ataques) el propio vicio de su filosofía, la *sofística*. [...] Ocurre que lo que Platón teme de los sofistas es su concepción trágica de la naturaleza del hombre y del ejercicio del pensamiento [...]. Aproximadamente lo que piensa de los sofistas: escritores poco recomendables que se burlan de la *verdad*, indiferentes ante las desgracias de los otros, sin moralidad y animados, en el ejercicio de su oficio, por dos únicos móviles; el dinero y los placeres. [...] Platón no reprocha a los sofistas que sean escépticos, ateos, materialistas, sino que sean codiciosos y vanidosos.⁷

Abordamos aquí la cuestión del acierto de Rosset al interpretar la relación de Platón con los sofistas, a través del *Protágoras*, según Rosset, el único diálogo expresamente escrito contra ellos (como si no tuviera en cuenta el *Gorgias*). Por un lado, no podemos aceptar esta idea sin más: es cierto que Sócrates habla de Protágoras, al principio, como de quien *trafica con los alimentos del alma*, pero a lo largo del texto la cosa va matizándose y cambia de sentido. Por otro lado, no es cierto que no haya una discusión sobre los contenidos, pero, además, resulta que Sócrates adopta un cierto estilo sofista por el que se evidencia su afán *erístico*, eso que Platón tanto reprocha de los sofistas.

Podemos aceptar que en los sofistas hay *erística* (discutir por discutir, confundir para ganar en cualquier discusión), pero hay indicios de que también ese ánimo está presente en el Sócrates histórico, y que de él pasó a Euclides de Mégara y a Eubúlides (el autor de la paradoja del mentiroso). Como dice Ferrater Mora en su *Diccionario de Filosofía*, la mala fama de la sofística en manos de Platón deriva más bien de sus prejuicios contra la escuela de Mégara, en la que ya ve ese interés *erístico* de jugar con las palabras,

mostrando "un inmoderado apetito por superar al adversario" al margen de la verdad. Tal vez por ello la estancia de Platón en Mégara fuera bastante corta. Esto nos debe hacer pensar que cuando Platón ridiculiza la erística de los sofistas está apuntando también a su propio maestro y que, consciente de ello, desvía la atención hacia los sofistas. En cuanto a los contenidos *ausentes* de la sofística, el *Protágoras* no es precisamente el lugar donde se muestren mejor tales supuestos vacíos. Protágoras defiende allí la identidad entre bondad y placer, en un sentido utilitario, y tal cosa es una posición concreta que puede entenderse en términos no exclusivamente nihilistas. Por otro lado, se puede decir que la *antilógica* o los llamados discursos dobles no son meros instrumentos competenciales erísticos vacíos de contenido filosófico, sino que se aplican como instrumento de análisis de las ideas y del conocimiento humano, instrumentos que, por lo demás, fueron aprovechados por Sócrates (mayéutica) y Platón (dialéctica, que en el momento de la redacción del *Protágoras* aún no ha sido completamente definida por Platón), siendo deudores todos ellos de Zenón de Elea y Empédocles.

Por lo demás, Protágoras ofrece una enseñanza para saber administrar los propios asuntos y asumir la excelencia en la vida pública, una *techné* que permite alcanzar una cierta *areté*, cosa que incluye un saber sobre las virtudes o cualidades morales necesarias para la convivencia en la *polis*. Esta enseñanza no es meramente formal, sino más bien práctica, ya que se adquiere en un proceso de convivencia en la *polis*, lo que podríamos llamar educación cívica; de manera que el sofista no enseña algo vacío, sino que sólo añade pinceladas a un conjunto de elementos para llevarlo a niveles de excelencia, dice Guthrie⁸.

Pero vayamos al centro de la cuestión: el *Protágoras* es uno de los mayores muestrarios del afán erístico de Sócrates, lo que haría de éste un sofista más: "Ningún otro diálogo platónico está tan lleno de argumentos falaces como éste, y ninguno tiene una teoría ética tan difícil de conciliar con las demás enseñanzas platónicas", dice Guthrie, dado que Sócrates asume posiciones sofísticas y Protágoras asume posiciones socráticas (que la virtud es una forma de saber). Más aún, Sócrates actúa aquí como un sofista más, ante una audiencia numerosa y usa tanto la dialéctica como la oratoria. Sócrates defiende incluso el hedonismo, una especie de hedonismo psicológico basado en el autocontrol (la moderación, una forma de conocimiento). Guthrie dice que aquí Platón aún no ha desarrollado bien la teoría de la identidad entre virtud moral y saber (el intelectualismo socrático) y por eso la ética que se refleja en el Sócrates del *Protágoras* es incompatible con la que aparece en el Sócrates del *Gorgias*. Sin embargo, se puede suponer que el primer Sócrates no cree ni una sola palabra de lo que defiende, sino que más bien cree la versión que Platón pone en boca de Protágoras (que la virtud es saber). Por otro lado, Guthrie afirma que la doctrina de la moral cívica de Protágoras es aceptada por Platón, de manera que no hay hostilidad contra el sofista en el ánimo de este diálogo, sino sólo ironía. Pero sobre esto hay opiniones para todos los gustos: algunos piensan que Sócrates es incluso cruel con Protágoras.

Para Guthrie, no obstante, no se trata de un diálogo hostil. Protágoras es un oponente valioso y admirado, y en el diálogo se capta cierta cordialidad (en contraste con los insultos presentes en el *Gorgias*). Y la perspectiva ética que se muestra aquí no es para nada el nihilismo hedonista defendido por Calicles en el *Gorgias*. En contra de lo que dice Rosset, el *Protágoras* no es el mejor ejemplo de ataque platónico contra el nihilismo sofístico, ya que se muestra en él un determinado contenido ético. Es más bien Platón quien juega el papel de sofista en el diálogo, quien usa argumentos triviales con la intención de confundir y vencer.

Hume

Tras la estela de Lucrecio, Montaigne y Pascal hallamos a Hume, uno de los más coherentes entre los pensadores trágicos, según Rosset, para quien la crítica de Hume a la Ilustración es todo un modelo de pensamiento trágico.

Hume duda de la efectividad de la crítica a las creencias desde la racionalidad, el anti-ideologismo que practicara Voltaire, por ejemplo. La razón no va a conseguir que las creencias y las supersticiones vayan a ser sustituidas por algo cierto, como de alguna manera también pretendieron Marx, Freud y Nietzsche. Hume renuncia a convencer a nadie de la futilidad de las creencias, ya que reconoce que los humanos no podemos escapar de ellas; funcionamos con ellas, y sólo una perspectiva diferente nos permite mirar a distancia y contemplar esa manera de ser los humanos, pero sin consecuencias efectivas en cuanto a un posible cambio de conducta en vistas a un progreso social. Por eso, Hume ya no es un filósofo ilustrado y es, por ello, más auténticamente trágico que el mismísimo Nietzsche.

Esto recuerda un pasaje de *Zorba, el griego*, de Kazantzakis, en el que Zorba recrimina a su joven acompañante, idealista y marxista (es decir, optimista y no trágico), que espera fútilmente convencer a las mujeres de la isla de la necesidad de cambiar su relación de dependencia respecto de sus maridos, y le recuerda que, si quiere desengañarlas de su actual paraíso (lo que creen que es ese estado en que viven, puesto que no lo cambian), antes debe proporcionarles otro alternativo, que sólo será eso, un paraíso, una alternativa basada en una creencia. Pero, sigue Rosset, Hume adopta esta perspectiva no sólo en relación con la creencia ideológica sino también hacia aspectos más prosaicos de la actividad humana, como la percepción, la construcción de la experiencia y las operaciones del entendimiento:

La crítica de la causalidad no consiste en poner en duda la acción eficaz de la causa, sino en mostrar que ningún hombre ha logrado decir hasta el momento lo que ponía bajo la palabra *causa*. Del mismo modo, las ideas de Dios, del yo, de orden, de finalidad, no son criticadas en tanto que no demostrables, sino en tanto que no son expresables, no definibles, en tanto que *nadas*. No se trata de preguntarse –como hace, por ejemplo, Kant–, de si hay o no una finalidad objetiva en el hombre, en la naturaleza, de cuál puede ser o de si podría haber una

finalidad mejor; la cuestión que plantea Hume es totalmente diferente: ¿pensamos algo cuando hablamos de finalidad?⁹

Schopenhauer y el pesimismo

Pero esta filosofía trágica no debe confundirse con el pensamiento pesimista, insiste Rosset. Los filósofos trágicos no son sólo pensadores pesimistas, aunque su filosofía sea más pesimista que cualquier pesimismo. Como ejemplo de pesimismo que no es trágico tenemos a Schopenhauer: “El pesimismo habla después de haber visto; el terrorista trágico habla para decir la imposibilidad de ver”¹⁰. El pesimista lo es porque entiende que hay algo, un orden previo que puede conocerse y descubrirse en él, pero es algo que no funciona ni funcionará nunca. Admite que hay un cierto sentido en las cosas, pero insatisfactorio. Hay una mala ordenación, pero ordenación al cabo. Hay un cierto edificio que está mal construido y cabe destruir; es la peor de las combinaciones posibles, pero es una combinación dada. El pesimista admite que hay una mala ordenación y que incluso es imposible cambiarla. “El orden reinante reina, incluso si se trata de un desorden”¹¹. Leibniz, por ejemplo, es un pesimista en tanto que admite que vivimos en el mejor de los mundos posibles, por malo que sea, y que estamos determinados a ello sin remedio. Pero en este sentido no es trágico; para el pensador trágico ni siquiera hay un edificio construido, no hay nada dado, no hay sentido¹².

En el caso de Schopenhauer, este mundo es el peor de los posibles, con lo cual la lógica de ese orden es una lógica del absurdo. Sólo la voluntad individual sirve para constituir acontecimientos, eso que da sentido a las cosas que pasan o se dan. El acontecimiento proporciona sentido o trascendencia a lo que simplemente pasa, lo que existe. Para Schopenhauer, la voluntad es un acontecimiento mediante el cual se constituye el mundo, para luego darse una constante repetición, que es la forma de ordenación que Schopenhauer admite¹³. Pero esto no es pensamiento trágico, insiste Rosset. Este sinsentido del orden del desorden que plantea el pesimismo es como lo contrario a la nada. En el pensamiento trágico no hay contenido, no hay intención ordenadora sino terrorista, incapaz de ordenar nada, porque no hay nada que ordenar¹⁴.

La exigencia de callar ante lo real

Uno de los principales escollos del planteamiento de Rosset es su exigencia de silencio, que acaba siendo una contradicción de gran calado. Todos los pensadores que Rosset califica de trágicos o cercanos al pensamiento trágico han hablado, y lo sabemos porque precisamente han hablado. Él mismo ha hablado también.

Pero, ¿tiene sentido ser pensador trágico, practicar una no-ideología y expresarla? Se es auténticamente trágico y a la vez formulador de ideas. Rosset da cuenta de esta contradicción¹⁵: si asumimos la formulación del pensamiento trágico, de nada sirve expresarlo; si lo no hablado simplemente no excluye lo pensado, si lo trágico ya es

conocido, aunque no sea dicho, ¿qué sentido tiene la expresión de la filosofía trágica? ¿Qué sentido tiene la actitud terrorista, la crítica destructiva de ilusiones y naderías? Si no se espera producir cambios, ¿para qué, entonces?

Ser filósofo trágico y a la vez escribir en clave de filosofía trágica, ¿acaso no te convierte en impostor? Se puede decir tal vez que se escribe con la esperanza de provocar un cambio en el mundo o, lo que es igual, con la misma esperanza de Marx, Freud y Nietzsche. Pero tal cosa se opone a la lógica de lo peor, responde Rosset. Sin embargo, de alguna manera debe justificar la acción de expresarse y escribir desde el punto de vista trágico, dado que él mismo lo lleva a cabo. Hay que salvar la autenticidad trágica.

Alega Rosset que si el pensador trágico escribe no es con la intención de cambiar nada, dado que niega cualquier tipo de realidad en el acontecimiento, que haya acontecimientos. Un acontecimiento es *algo que pasa y se añade a lo que hay porque sobresale, algo que va más allá del simple pasar, algo que acaece*. Para el pensamiento trágico, dado que todo es azar, los actos humanos son como añadir un grano de arena a un montón de arena, es decir, algo que cuantitativamente no va a modificar cualitativamente el ser de la arena, nada que pueda modificar al ser, compuesto de innumerables azares¹⁶. Así pues, ¿qué sentido tiene expresar lo trágico, hacerlo público, hablarlo, si no va a tener consecuencia alguna?

La respuesta de Rosset es simple: la afirmación de lo trágico en sí mismo, en tanto que lo trágico es precisamente afirmar la ausencia de solución posible¹⁷. Tal afirmación o aprobación se justifica en tres razones: por un lado, *afirmación de la vida*, elegir vivir queriendo vivir, o elegir el suicidio queriendo morir. Ambas cosas en sentido pleno, no a medias. Se trata de elegir embarcarse en un trayecto, aceptar estar en el viaje, a sabiendas de que no disponemos de control alguno sobre la dirección que llevará, y aun así escogemos subir al barco. Sólo este acto es susceptible de modificar lo que existe¹⁸; por otro lado, afirmación injustificable de la *alegría de vivir*, injustificable, porque no hay nada a lo que adherirse, no hay forma de describir la felicidad; así que cualquier alegría de vivir es irracional, excesiva y abusiva; está de más¹⁹. Y finalmente, el carácter indestructible de la *aprobación*. No se puede interpretar, luego no se puede vulnerar. Aprobación del azar, de lo real, con alegría, no sometida a la afirmación previa de pensamiento alguno, de verdad alguna. Es una apuesta trágica²⁰.

No obstante estas tres razones, coherentes con el planteamiento trágico, ¿qué justifica la expresión de un pensamiento trágico? ¿Para qué escribo esto? ¿Para mí? ¿Para los demás? ¿Qué importa, si no va a cambiar nada? Este es el problema: que, a pesar de todo, Rosset escribe y publica. ¿Qué intenta mostrar, enseñar? ¿A quién? ¿Con qué interés, si no merece la pena? Si toda acción es inútil, ¿de qué sirve escribir, enseñar? Hasta cierto punto, la crítica de Platón a los sofistas (que enseñan a pesar de su escepticismo) es medianamente coherente (obviando que enseñan a vivir en la ciudad). ¿Por qué se dedicaban a enseñar, si no creían nada de lo que enseñaban? Sólo enseñan a usar el lenguaje con fines políticos, a manipular con la palabra, reprocha Platón. Pero si Rosset ni siquiera pretende tal cosa, ¿por qué y para qué escribe?

Rosset justifica todo esto como una apuesta por la aprobación de lo peor, determinar lo peor de los pensamientos considerando que cualquiera de sus formulaciones es provisional, en espera de algo peor. Así que presenta una justificación en la experiencia de su propia aprobación²¹. Podría decirnos que él sólo hace una descripción del pensamiento trágico, no una descripción de la realidad, que resultaría innecesaria. De esta manera justificaría su escritura. Sin embargo, la pregunta inevitable es, insistimos: ¿para qué, si hablar no sirve de nada, si nada va a cambiar nada?

De los filósofos trágicos que han hablado, y podemos decir que Lucrecio, Montaigne o Pascal son un gran ejemplo de no haber sabido callar, Rosset dice que no son pensadores que busquen trabar un sistema de ideas²². Podemos estar de acuerdo, pero se expresan, y la cuestión es para qué, si eso supone aportar un grano de arena a un montón de arena, cosa de la cual es consciente cualquier pensador trágico. Qué decir de Hume, que no contento con la publicación de su *Tratado sobre la naturaleza humana*, viendo que no suscitaba comentario alguno en los círculos literarios y cultos de su entorno, escribió el *Abstract*, una reseña anónima del *Tratado*, para echar más leña a un fuego que no daba más de sí. Si Hume era tan trágico, ¿para qué tanto empeño en que se hablase de su libro?

Si acaso uno habla para sí, es para sacar afuera algo que no puede quedar adentro. Es cierto que “callar es peor, todas las verdades silenciadas se vuelven venenosas [...] ¡Hay aún muchas cosas por edificar!”, dice Nietzsche²³. Puede que estas ideas hagan de Nietzsche un trágico incompleto, frente a la orientación terrorista de Rosset. Pero es la única cosa que justifica el hablar, porque las verdades calladas se vuelven venenosas sobre todo para uno mismo y por eso hay que decirlas; no porque satisfagan un *para qué* en el mundo, sino para no envenenarse uno mismo. Uno piensa y escribe para sí, y este sería el único motivo nihilista de la expresión escrita.

La utilidad de hablar-expresarse por escrito puede considerarse desde varias posibilidades. Podemos estar de acuerdo con Rosset sobre su futilidad, por aquello que se trata de añadir un grano de arena a un montón de arena. La historia humana es la repetición de lo mismo, una y otra vez. Pero, entonces, ¿para qué expresar nada? Podemos necesitar decírnoslo, como afirmación para uno mismo, como aprobación, para salvarnos. Podríamos creer que sirve de algo, a pesar de todo. Un grano de arena puede mover a otro grano de arena. A efectos colectivos e históricos no hay alteración en lo humano, pero a efectos particulares sí: un libro escrito hace tres siglos puede provocar un vuelco en la vida de un individuo. Quizás sea ésta la motivación de todos los que expresan algo (filosofía, literatura, arte), incluyendo a Rosset, sea lo que sea eso que intenta hacer.

En realidad, el nihilismo y lo trágico son también propuestas, modelos de pensamiento, modelos de vida, una perspectiva sobre lo real, una metafísica. Son salsas, aunque Rosset no quiera reconocerlo. No es cierto que el pensador trágico se niegue a preparar una salsa con los elementos primarios con que cuenta, sacados del azar. Rosset prepara una salsa y procura que le salga lograda, no malograda, para luego decir que su

filosofía consiste en afirmar lo trágico y negarse a hacer filosofía. Afirmer el azar es también una concepción del mundo, y conlleva una concepción de vida subyacente. Llámesele trágica, pero es una concepción más, un intento de presentar un conjunto de ideas/conceptos/ingredientes concatenados de forma coherente, entre los cuales haya una necesidad implícita, una ineluctabilidad. La cuestión pendiente es para qué. Desdeña a Nietzsche por presentar una propuesta vital, el superhombre-artista, un modelo de vida, por lo que se convierte en pseudotrágico, o no del todo trágico. Al fin y al cabo, Nietzsche ha desmontado la trama metafísica de la vida cultural, social y moral, al sugerir que no hay una base para sustentar la creencia de que las palabras y las cosas estén conectadas. Pero el ser humano necesita canalizar sus energías creativas, su deseo, y Nietzsche propone que sea bajo un modelo artístico-heroico, una afirmación de sí mismo que no pretenda tal conexión por lo demás ilusoria, pero que dé sentido a la propia vida a sabiendas de que no desemboca sino en una ilusión más, ya que no hacer nada, que sería lo más coherente con la perspectiva trágica, conduce a la muerte en vida, a dejarse morir de apatía.

Pero si no hay nada que sirva de nada, si no vale la pena actuar, si no hay razón suficiente para presentar nada, la escritura de Rosset deviene un ejercicio de incoherencia, una sofística en el sentido peyorativo que le da Platón, una contradicción en lugar de una afirmación. Puede que Rosset sea un integrista del pensamiento trágico, un trágico auténtico frente a los trágicos a medias, pero entonces debería dejar de escribir, dejar de enseñar, dejar de hacer nada. Él mismo lo sostiene: ser trágico consiste en negarse a hacer filosofía, afirmar el azar y negarse a trabar los elementos del azar en una salsa consistente (tarea reservada a los otros filósofos), es decir, consiste en callar, en el silencio.

Notas

1. ROSSET, Clément, *La lógica de lo peor*, Barcelona, Barral, 1976, pp. 41-43.
2. GUTHRIE, W. K. C., *Los filósofos griegos*, México, FCE, 1985, pp. 17 ss. También Ramón Valls, *La dialéctica*, Barcelona, Montesinos, 1981, p. 11.
3. NIETZSCHE, F. *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1984, p. 53. Curiosamente, esta historia no tiene referencias conocidas. Nietzsche no las da. La que proporciona Andrés Sánchez Pascual es incorrecta, y nuestra indagación sólo ha dado como resultado que Nietzsche quizás se inspirara paradójicamente en un narrador cristiano, Erasmo, en su *adagio* "Lo mejor es no nacer".
4. *Ibid.*, p. 54.
5. ROSSET, C., *op. cit.*, p. 44.
6. *Ibid.*, pp. 45-46.
7. *Ibid.*, pp. 49-50.
8. GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1990, vol. 4.

9. ROSSET, C., *op. cit.*, pp. 47-48.

10. *Ibid.*, p. 16.

11. *Ibid.*, p. 20.

12. *Ibid.*, p. 17.

13. *Ibid.*, p. 19.

14. *Ibid.*, p. 21.

15. *Ibid.*, p. 50.

16. *Ibid.*, pp. 51-52.

17. *Ibid.*, pp. 53-54.

18. *Ibid.*, pp. 56-57.

19. *Ibid.*, pp. 57-58.

20. *Ibid.*, p. 61.

21. *Ibid.*, p. 63.

22. *Ibid.*, p. 69.

23. NIETZSCHE, F., *Así habló Zarathustra*, II, “De la superación de sí mismo”.