

CONTRA “UNO”: LA MELANCÓLICA PULSIÓN FRAGMENTARIA

SUSINI-ANASTOPOULUS, Françoise: *L'écriture fragmentaire: Définitions et enjeux*. París, Presses Universitaires de France, 2003, 274 pp.

Se puede afirmar en contra de Tertuliano –aquel dogmático apólogo del cristianismo–, de una forma no menos dogmática, que el alma es por naturaleza pagana. El estupor y la locura comienzan, cuando “uno” advierte que está habitado por muchos y que esos muchos, que no se dejan recoger en la falsa y clásica oposición dialéctica de Jeckill y Hyde, luchan cómicamente por una hegemonía incierta y frágil. Ya Montaigne se sorprendía de esta patética criatura humana, hecha de retazos, interrupciones, trozos mal ensamblados, detenciones misteriosas que se autonomizan, y se añaden al pandemónium de la veleidad, al desgarró fatal de las innumerables solicitudes. ¿Quién es uno?, la pregunta tal vez tuvo sentido en las épocas felices de la immanencia del sentido, cuando las fábulas metafísicas ofrecían programas y recetas de autenticidad. El fin de una institución es irreversible, y el “als ob” solo produce bostezos; no nos queda otro papel que el de Tartufos fantasmales, Blooms promiscuos que no están a la altura de sus deseos de integridad, y sin embargo realizando la contradicción sentimos nostalgia de algo que jamás ha existido: uno mismo. Somos caos, fragmento, horrorífico azar como aseveró Nietzsche, pensando tal vez en la cosmogonía de Empédocles. Paradójica condición la de esa fidelidad al fallo, que le era tan cara a Beckett, infidelidad del charlatán arrastrado por la inextricable volubilidad de la vida, por el suspenso y la ausencia –la melancolía de los posibles de Amiel– que desastran el curso de la existencia. El fragmento testimonia la ciclotimia inducida por el “natural” sinsentido del arriba y abajo. El libro de Susini-Anastapoulos ofrece una síntesis original, una reflexión magistral sobre el fenómeno del fragmentarismo. Uno de sus méritos principales radica en el manejo solvente, inteligente de una intimidatoria nómina de autores excesivos. En el libro se encuentra un pequeño canon del fragmentarismo: los moralistas franceses Chamfort, Vauvenargues, La Rochefoucauld, los románticos Novalis y Schlegel, el singular Lichtenberg, Shopenhauer, Nietzsche, Joubert, Valéry, Musil, Barthes, Blanchot, Cioran..., voces díscolas, intempestivas que deshacen con crueldad e ingenio el fecundo imperio del espejismo y la ilusión humana. La vigencia y actualidad del fragmentarismo es innegable; el fragmento es la expresión de una sensibilidad crepuscular, ausente, que no se engaña con respecto a la agitación programada de la existencia en el desierto mundo del capitalismo neoliberal, el fragmento es la forma que refleja la *estimung* vital de nuestro tiempo marcada por la ausencia y la desgana que surgen como reacciones ante la percepción de la inanidad de la realidad impuesta por Espectáculo y Biopoder. El pensamiento posmoderno consiste, recordando brevemente algunos aspectos, en una radicalización del impulso crítico, una crítica que examina atentamente sus propias ingenuidades impugnando cualquier síntesis armónica y teleológica entre forma y realidad, cultura y mundo, sistema e individuo. Las inspiraciones del pensamiento posmoderno están ya suficientemente tematizadas, el filón de un Nietzsche antidialéctico rehabilitado por la izquierda postestructuralista es la referencia obligada. Frente a la vulgata marxista que reconduce la crisis a la forma Partido y al diván burgués del psicoanálisis que disuelve la disonancia en una pequeña novela familiar, Nietzsche resulta ser el gran afirmador de la multiplicidad que libera la vida de las redes de la nostalgia, el resentimiento, la negatividad del deseo. La afirmación sustancial del pensamiento posmoderno es la inexistencia de un lenguaje fundamental capaz de acordar, homologar la pluralidad contradictoria de las diferentes formas de vida. Lyotard definía la condición epocal como sensibilidad incrédula respecto a las imágenes totalizantes y logocéntricas que remitían toda experiencia a un centro y principio fundador. El orden racional-burgués, lejos de resolver las escisiones del hombre moderno, ha creado una nueva jaula con sus males específicos, en su trabajo de emancipación, ha producido un nuevo régimen de alienación, como observaron lúcidamente Adorno y Horkheimer.

La autora sitúa el interés renovado por el fragmento en la crisis de la modernidad. Crisis que afecta a la caducidad de las nociones de completud, la crisis de los géneros, la valorización de

la totalidad como algo imposible y monstruoso y el descentramiento del sujeto. La genealogía del poder foucaultiana –que ve en la subjetividad un efecto de las prácticas de poder–, el yo de la fenomenología y del existencialismo que creía proyectarse libremente en sus decisiones, es desenmascarado como efecto de superficie, y visto como algo sometido a prácticas discursivas y no-discursivas que actúan como condiciones de posibilidad de su hacerse sujeto, y los análisis del mito de Odiseo para convertirse en sí-mismo, en idéntico, el yo tiene que renunciar a la inmediatez de una existencia natural que pervive en él como una oscura seducción, efectuado por Adorno y Horkheimer, marcan los lugares clásicos de la puesta en cuestión de la subjetividad moderna.

El estructuralismo y la crítica frankfurtiana neorromántica del capitalismo confluyen en la percepción de la subjetividad como producto del régimen disciplinar de las sociedades modernas. La ideología racionalista habría reprimido el yo sintiente-paciente para imponer unilateralmente un yo abstracto, fundamento de un saber cierto. El nacimiento del sujeto moderno con el disciplinamiento del yo en Descartes no es sin duda aislable de las maniobras sociales de encierro y centralización llevados a cabo por las monarquías absolutistas del XVII. La reducción de la vida a evidencia, a presencia, exorcizan la concreción de la vida biográfica, temporal, inestable, abierta siempre en contacto con las dimensiones del pasado (memoria) y el futuro (novedad, precipitación), que agujerean el régimen de positividad. El hombre no es ningún todo, como afirmaba Montaigne, está compuesto de partes, de instantes autónomos. Los hombres no actúan por principios, sino bajo la influencia de sucesos y ocurrencias azarosas. El objeto es móvil, confuso y las reificaciones sustancialistas del racionalismo solo pueden considerarse como una mistificación útil de la experiencia, puesta al servicio de la voluntad de dominio. Lo reprimido, la naturaleza pulsional, perviven como miedo a la disolución y como nostalgia de ella. Todo el progreso de dominio no saca al “sujeto” de la ambigüedad mítica. Se puede ver en Pascal precisamente la contestación a la autocerteza cartesiana, la construcción de la identidad produce la vivencia de esa identidad como *ennui*. Pascal expresa lo que el individuo moderno se niega a saber de sí: su vacío. También los moralistas franceses contribuirán a intensificar la tensión del sujeto moderno, los moralistas franceses –admirados profundamente por Nietzsche– descubrirán que el yo aparte de ser la sede de la razón, es también la sede del autoengaño. Detrás de nuestras presuntas virtudes, solo se escondería el amor propio, las justificaciones de nuestras acciones escamotean las verdaderas motivaciones profundas de nuestros actos. Golpe importante a la autoconfianza y seguridad de sí del sujeto, explotado más adelante por Shopenhauer –otro gran lector de los moralistas franceses– que desmonta el mito de la autotransparencia de la conciencia.

Uno de los aspectos centrales del libro de Susini-Anastapoulos es la confrontación entre la práctica fragmentarista y la visión sistemática, con sus importantes implicaciones filosóficas y estéticas. La crítica a la idea de sistema se origina en la reacción paroxística de ciertos pensadores ante los abusos de los sistemas del idealismo especulativo del siglo XIX, cuyo cúlmen es el idealismo absoluto hegeliano. Cabe citar, de una forma un tanto impresionista y fugaz a Feuerbach, que denuncia el sistema hegeliano como pura construcción artística que soslaya la originalidad del hombre sensible; Marx, que en los *Manuscritos* desmonta la inversión mistificadora e idealista de Hegel, que establece ilusoriamente lo sensible como mera encarnación del concepto, considerando las categorías extraídas de la experiencia inmediata como algo autosubsistente y prioritario; Heine, que con su humor peculiar afirma «que un profesor alemán es capaz de ensamblarlo todo a pesar de que la vida o el arte son demasiado fragmentarios»; Dostoyevski y su lúcido, estéril hombre del subsuelo que se queja de la violencia abstracta del sistema funcional y el olvido del contacto espontáneo con la vida en su proverbial «pronto naceremos de los libros» o su náusea ante el hombre fanlansterianizado –las nuevas cárceles de Fourier–; Baudelaire y su sintomático bostezo ante la proliferación inócua de tantos sistemas que se pretenden el definitivo; Nietzsche que afirma que hacer un sistema encubre una falta de honestidad, mal gusto y sinceridad importantes –curioso Nietzsche al que la tradición impura heideggeriana le endosa nada más y nada menos que un libro con una presunta doctrina constructiva y sistemática que jamás existió, él que tanto se hartó de impugnar la voluntad de sistema–; Kierkegaard y su rechazo de la identidad ser

y pensar, descubierta como pura tautología. Kierkegaard muestra una particular virulencia contra el idealismo especulativo, y en ese magnífico *Post-Scriptum*, auténtico libro intenso y profundo, efectuará dos consideraciones demoleedoras: la primera de ellas es la irreductibilidad de lo singular a la totalidad, el sistema hegeliano es inexpressivo porque la existencia es siempre no integrable, singular, irrepitable –dicho de otra manera, el movimiento no pertenece a la lógica–, y pensar la existencia abstractamente es suprimirla, vaciarla, la sucesión real nada tiene que ver con el falso movimiento de la deducción; y en segundo lugar se señala el compromiso natural del sujeto de la teoría con aquello que teoriza, de aquí la imposibilidad de concebirse como observadores neutrales de la existencia. Tesis de la Participación que cuestiona la posibilidad de pensar la existencia como algo independiente del sujeto que la vive –no hay pureza posible, ni teoría verdadera sobre la existencia– y tesis de la diferencia, la estructura del pensamiento abstracto es ajena a la existencia, convirtiéndose sus resultados cosificadores en fríos e irrelevantes para el pensador existencial abierto a la paradoja y la libertad de lo real. Existe una antinomia constitutiva entre la vida del pensamiento y la actitud sistemática. El sistema es despótico, patológico e intempestivo, además de brutal. La actitud sistemática se arroga el falso punto de vista de la totalidad, los autores fragmentaristas se encargarán de negar que exista ese punto de vista, asumiendo un perspectivismo jovial que deja lugar al capricho, al humor, a la tonalidad dispersa. La idea de Todo esconde un sueño de muerte, el sentido no está en la eternidad sino en el instante, la eternidad no es más que un nombre para la nada, un espejismo inhabitable. Como se ha mencionado con anterioridad, la discontinuidad señala una actitud de crisis, negación de los dos presupuestos básicos con los que trabaja el sistema: continuidad y acabamiento, que establecen la circularidad positiva e insoportable de una falsa realidad cancelada. La actitud totalizadora excluye la contradicción, convierte lo regular-normal en normativo y esclerotiza cualquier expresividad y movilidad.

El sistema no es más que la expresión de un pensamiento falsificador que escamotea todo lo enigmático, aberrante, contradictorio. Sistematizar no es comprender sino más bien arreglar una realidad en función de criterios económicos y pragmáticos, interpolar entre el pensamiento y la experiencia un velo convencional, un trucaje grosero impotente para abolir la extrañeza y el misterio. Susini-Anastapoulos afirma que «Le désir hegomonique d'une connaissance sans reste est jugé aussi mythique que monstrueux». Se suele situar poéticamente el nacimiento de la actitud filosófica en el sentimiento del asombro (*thauma*), así lo transmite Platón en el *Teeteto* (155d): «Mi admiración es desmesurada cuando me pongo a considerar en qué consiste realmente todo esto, algunas veces llevo verdaderamente a sentir vértigo». La admiración es el origen del pathos filosófico, *thauma* en griego significa estupor frente a lo extraño, imprevisible, horrendo, misterioso. La filosofía comienza con este maravillarse ante el hecho de que las cosas sean, admiración ante la elusividad de una presencia opacada en su elemental proximidad, inquietante en su superficialidad tangible y distante, inexplicable a pesar de su cercanía. Aristóteles siguiendo a Platón hablará del asombro que se experimenta ante el suceder de las cosas que suceden cuando se ignoran las causas determinantes. La *Epistemé* moderna en los diversos nombres que evoca: Orden, Fundamento, Ley, Realidad inmutable, Sentido, Origen, se propone como remedio (*pharmakón*) contra la oscuridad angustiante e incierta del devenir. Hoy se puede constatar un desencanto generalizado ante las promesas entusiastas de la razón. La previsión, la anticipación del devenir borran la vida y la vida del hombre. Lejos de liquidar el azar, la *epistemé* ha creado las condiciones para una nueva prisión, lejos de exorcizar el misterio en su utopía del control, de disolver mediante el acto sereno de la visión las oscuridades de lo irracional, nos ha arrojado a un mundo frío, tedioso, cruel y culpable que genera su propia forma de miseria y de vértigo. El orden al intentar absorber la vida, eliminar cualquier resto de incertidumbre, se ha vuelto el mismo inquietante y siniestro. El Sistema es la forma en la que el saber pretende encerrar la vida, fagocitar todo afuera, refiriéndolo todo a sí. Bajo las estentóreas consignas de la totalidad solo se ocultaba la ilusión, bajo la pretensión de borrar cualquier resto, se han multiplicado las interrogaciones. Hoy Uno reina solo, desnudo, por eso la actualidad del fragmentarismo parece indudable, el fragmentarismo trata de preservar ese resto por el cual todas las arquitecturas muestran sus excesos y sus artificios. El devenir de

RESEÑAS

las cosas no puede ser desmentido por forma alguna de saber, ni por forma alguna de *epistemé*. El misterio del pasar de las cosas que pasan o, como decía Cortázar, el absurdo de que las cosas no parezcan absurdas, el hecho de que las cosas sucedan, la falta de razón de la existencia en sí misma, son irreductibles a cualquier forma de saber. La intuición de la contingencia absoluta nos devuelve al misterio, a la maravilla en estado puro. El fragmento piensa esa otredad, sin buscar la reducción sino la alusión al resto inalienable y libre que se afirma contra toda limitación. La certeza del fragmentarista es que la *epistemé* sofoca la vida. El mundo es atroz pero sobre todo enigmático, los saberes no pueden borrar por entero la sensación que produce el indecible misterio de la existencia. El fragmento es el portavoz de esa experiencia de lo demasiado, de lo que excede a la arrogante presunción del mundo empedregado y sometido a intereses mediocres.

El fragmento es el signo de la crisis, una crisis que se quiere salvaje y rechaza las componendas interesadas o las falsas conciliaciones. El todo, se desvela como simple impostura, como exigencia arcaica imposible en un mundo desmembrado, pluriversal y conflictivo –quizá se trata, como afirmaba Paul Ricoeur, de las religiones de una psicosis ontológica de la especie no erradicable o, como el buen Kant decía de la metafísica, un impulso esencial de la naturaleza humana imposible de satisfacer, la ya tantas veces mentada nostalgia de lo absoluto, del paraíso–. El humanismo idealista, principal defensor de las ideas de síntesis, armonía, totalidad y consenso, es algo superado y solo subsiste como retórica huera y monótona, como un adorno moral dentro de la miseria universal. Y es que el consenso en su aspiración a la universalidad, en su postulación y defensa de un medio homogéneo de la racionalidad situado por encima de todos los discursos particulares, silencia el antagonismo irreductible de los discursos –ya apuntado por Weber con el afortunado término de politeísmo de los valores– y reabsorbe la diversidad en una falsa unidad. La escritura fragmentaria es un acto de resistencia ante la homogeneización, una protesta ante la vocación por las grandes totalizaciones, un rechazo de un modo de percibir y sentir el mundo que se ha demostrado opresivo y tiránico. El amor por lo discontinuo revela un gesto mucho más modesto, una actitud más honesta y sincera. El fragmentarista experimenta el mundo que pretende describir como desvertebrado, su experiencia y la de los otros le parece múltiple e irreductible. El fragmento está vinculado a una estética de la insuficiencia y a una psicología de la impotencia, a la melancolía de saberse sin reposo, sin lugar que, como afirmaba Blanchot, convierten lo finito en infinito. Es el atisbo de lo imposible y de la oscuridad que rodea a la existencia lo que deprime, lo que hace elegir la braquilogía, la parquedad, el laconismo. El fragmento escoge la intensidad frente al abuso de confianza, la discreción y la perplejidad frente a la omnisciencia charlatana, la autenticidad juguetera frente a la mendicidad del sistema. El fragmento tan solo expresa nuestras pobres certidumbres, nuestras pobres paradojas, nuestras inútiles querencias y pasiones.

Amado REIXACH
Universidad de Zaragoza