



HAL
open science

El Ser de Saer

Dardo Scavino

► **To cite this version:**

Dardo Scavino. El Ser de Saer. Glosa. El Entenado (ed. Julio Premat), Poitiers, Alción/Archivos, 2010 ISBN: 978-987-646-128-3, 2010. hal-02305217

HAL Id: hal-02305217

<https://hal.science/hal-02305217>

Submitted on 4 Oct 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Dardo Scavino

El Ser de Saer

*Girando, ¿no?,
como un perro que tratara, infructuoso, de contemplar su propia cola;
problema insoluble: ya se está ahí.*

JUAN JOSÉ SAER, «Islas»

Al solicitarme este artículo, Julio Premat me planteó la siguiente pregunta: ¿existe algo así como una metafísica subyacente a la escritura de Saer? Mi primera reacción –apresurada, seguramente– fue responderle que no. Así que difícilmente iba a poder escribir un artículo acerca de esto. Pero dándole vueltas a la cuestión, concluí que la pregunta de Julio Premat no estaba desacertada: lo que subyace a la escritura de Saer no es una metafísica, es cierto, pero sí una crítica de la metafísica.

Nada que ver

Para comprender esto comencemos entonces por entendernos acerca de lo que sería la metafísica. Ésta se apoya en un postulado inicial, parmenídeo: una cosa no *es* si no es *una* cosa. Ser significa unidad, mismidad, identidad. Sócrates puede ser joven o viejo, calvo o peludo, estar sentado o de pie, sano o enfermo, vivo o muerto: seguirá siendo siempre el mismo Sócrates. Siempre el mismo: lo que cambian son los atributos visibles y no el ser propio de Sócrates. Por oposición a los saberes que se ocupan de lo mutable, la metafísica se ocupará de lo eterno. Y sin embargo, ¿cómo sabemos que el ser sigue siendo el mismo? Por definición, sólo percibimos las cualidades sensibles y éstas, precisamente, cambian. E incluso, aunque no cambiaran, ¿cómo sabríamos que estar sano y de pie son dos descripciones del mismo Sócrates?

La metafísica propiamente dicha supone entonces un segundo postulado: tenemos una percepción suprasensible de la mismidad de la cosa o una intuición intelectual del ser, de ese «dato» que no se «da» en el plano de la experiencia sensible. Cuando Kant critique la metafísica, negará la existencia de esta intuición originaria. Pero también, que el ser sea un dato más. Sólo disponemos de

una intuición derivada o empírica. Finita. Lo único que se nos da es la multiplicidad fragmentaria de impresiones sensibles y no la unidad de la cosa.

¿Qué dice Saer? En «Carta a la vidente», un texto inspirado en la misiva homónima de Antonin Artaud, un «miope» le escribe a esta mujer susceptible de poseer una percepción extra-sensorial:

¿Qué ve un hombre entre dos sueños, cuando no ha terminado todavía de desembarazarse del primero para caer en seguida en el segundo? No ve nada. Porque ver, señora, no consiste en contemplar, inerte, el paso incansable de la apariencia sino en asir, de esa apariencia, un sentido.¹

Ver, en efecto, significa ver algo. Pero lo que vemos no es una cosa sino la multiplicidad de cualidades sensibles, «manchones fugaces, fugitivos, intermitentes, cuyos bordes están comidos por la oscuridad».² Si nos atenemos a la experiencia empírica, entonces, no vemos nada, «nada como no sea una hilera de fragmentos, espesos, en bruto».³ Sólo la vidente vería la cosa misma. Pero la vidente es una farsante. Lo que significa: el sujeto de la metafísica provisto de una intuición suprasensible es un mito. Sólo estamos nosotros, los «miopes». Cuando le atribuimos diferentes predicados a un mismo sujeto, ¿cómo sabemos que siempre se trata del mismo si no podemos verificarlo empíricamente? Pero si no hablamos acerca de una misma cosa ya no podemos hilvanar un discurso y muchísimo menos narrar. Contar una historia resultaría imposible si el protagonista cambia con cada frase. Desde el momento en que somos seres de lenguaje, somos eléatas que se ignoran: poco importa que las apariencias o las imágenes de las cosas cambien, su ser sigue siendo, para nosotros, uno y el mismo.

Pero esta mismidad no es un dato verificable. El nombre de la cosa es una ficción, si por esto entendemos: un símbolo que carece de correlato empírico. No podemos decir entonces que «griego», «viejo» y «calvo» sean atributos de un mismo individuo, Sócrates; deberíamos decir más bien que el mismo nombre se repite, como sujeto, en varias frases. A la multiplicidad de predicados estrictamente descriptivos, o a la diversidad de saberes de «lo que condesciende a mostrarse» (*El entenado*, p. 319), hay que añadirle entonces un nombre de más, un nombre sin referente, un nombre que no designa ninguna propiedad visible o verificable: el nombre de la cosa. Se trata, sin embargo, de una ficción necesaria porque sin ella no habría cosas (realidad) sino sólo fragmentos deshilvanados o, como diría Tomatis, «tiras de diapositivas».⁴ Si el nombre es una ficción, enton-

¹ J. J. Saer, «Argumentos» en: *La mayor*, Buenos Aires, CEAL, 1982, p. 159.

² *Ibid.*, p. 160.

³ *Ibid.*

⁴ J. J. Saer, *Lo imborrable*, Buenos Aires, Alianza, 1993, p. 71.

ces el ser o la mismidad de la cosa también lo son. Y éste es el principio materialista y anti-metafísico de Saer: la cosa trascendente, la cosa en sí misma más allá de lo empírico, es un mito. Pero esta ficción es insoslayable ya que sin ella no podríamos reunir o sintetizar los fragmentos descriptivos inconexos o heterogéneos para convertirlos en propiedades *de* algo.

A diferencia de lo que pensaba la metafísica, entonces, el ser de la cosa no se «ve» –se «escucha».

En el comienzo sólo se ve una «hilera de fragmentos, espesos, en bruto»: el «pantano de lo empírico».⁵ Para que de este caos inicial surja una cosa, hubo que nombrarla. El nombre tiene un poder cosmogónico o apofántico. Una cosa comienza a *ser*, y a ser por consiguiente *una* cosa, cuando la inscribimos en el registro simbólico de la lengua. Así Saer afirmaba a propósito de algunos escritores extranjeros que visitaron las costas del Plata: «Internándose en sitios inexplorados, aun en el corazón mismo de la gran ciudad, como Gombrowicz, fueron capaces de iluminar y nombrar cosas que antes de su paso se confundían en un magma indiferenciado».⁶ Pero al nombrar una cosa, estas ficciones simbólicas «sin origen empírico»⁷ introducen así una falta en la materia indiferenciada, un cero en el infinito, una nada en ese no-todavía-cosa que es el «desierto» de lo visible. Y esto es lo que miramos cuando miramos algo. Para mirar algo, tuvimos que haber escuchado –un nombre.

Lo mirado, en este aspecto, no coincide jamás con lo visto. Lo mirado falta en lo que se ve. Miramos el ser invisible de la cosa, esa mismidad que nunca se da, y vemos la multiplicidad de sus propiedades. Los nombres introducen un desfase entre lo mirado y lo visto, entre la cosa y sus cualidades. Y hacen así posible el deseo. Saer resumió el problema en un pasaje de *La mayor*: «Ver, como quien dice, de ver algo, decía. Ver, aunque los ojos no tengan, en la cuestión, que ver para nada».⁸ Y si esta búsqueda está condenada al «fracaso»,⁹ se debe a que el ser que intenta encontrar no es sino un fantasma puesto en el vacío que las ficciones simbólicas, o las leyendas heredadas de los ancestros, introdujeron en el desierto de lo visible. De ahí que sólo los seres parlantes sean seres deseantes. Los animales satisfacen sus apetitos con fragmentos de materia sensible; los hombres están condenados a perseguir un espectro errante: el espectro del ser o el correlato invisible de las ficciones simbólicas, vale decir, su mismidad inverificable.

⁵ J. J. Saer, *La narración-objeto*, Buenos Aires, Seix Barral, 1999, p. 53.

⁶ J. J. Saer, *El río sin orillas*, Buenos Aires, Alianza, 1991, p. 107.

⁷ *Lo imborrable*, *op. cit.*, p. 71.

⁸ *La mayor*, *op. cit.*, p. 32.

⁹ *La narración-objeto*, *op. cit.*, pp. 46-47.

Recordemos entonces el comienzo de *El entonado*. El protagonista decide conchabarse como grumete en la expedición de Solís porque había escuchado las historias de los marinos:

en los puertos no se hablaba de otra cosa y el tema daba a veces un aire demencial a las miradas y a las conversaciones. Lo desconocido es una abstracción; lo conocido, un desierto; pero lo conocido a medias, lo vislumbrado, es el *lugar* perfecto para hacer ondular deseo y alucinación (p. 212, las cursivas son nuestras).

Lo conocido es aquí «lo que condesciende a mostrarse», pero estos datos empíricos no son, por sí mismos, capaces de suscitar el deseo o de desencadenar el viaje –el desierto es la pulverización de las cosas, la irrealidad de la materia pura–. Tampoco logra hacerlo lo desconocido o lo ausente, ya que ni siquiera sospechamos que existe. Sólo las leyendas tienen la capacidad de «hacer ondular deseo y alucinación» y de darle «un aire demencial a las miradas». Y lo vislumbrado por estas miradas seducidas por las ficciones simbólicas es aquí ese «punto cualquiera, hecho de intensidad y delicia, del horizonte circular» (p. 212).

A este «punto» volverá a referirse el grumete a propósito del capitán Solís. Precursor de su homólogo Achab, Solís

[...] se paraba, solo, en el puente, con la mirada fija en el horizonte vacío. Parecía no ver ni mar ni cielo, sino algo dentro de sí, como un recuerdo inacabable y lento; o tal vez el vacío del horizonte se instalaba en su interior y lo dejaba ahí, durante un buen rato, sin parpadear, petrificado sobre el puente [...]. Se hubiese dicho que había dos capitanes: el que transmitía, con precisión matemática, órdenes que emanaban, sin duda, de la corona, y el que miraba fijo un punto invisible entre el mar y el cielo, sin parpadear, petrificado sobre el puente (p. 213).

Tan fija iba en ese punto que, cuando comprobamos que el capitán seguía de largo, muchos de los que estábamos en la playa giramos curiosos o sorprendidos la cabeza mirando en la misma dirección, pero por más que escudriñamos e incluso escrutamos el punto en cuestión, no logramos ver nada fuera de lo común, nada como no fuese la franja verde de vegetación y la loma verde y poco prominente que iniciaban la selva [...] el capitán se quedó inmóvil, como un poste, dándonos la espalda y mirando sin duda sin pestañar, el mismo punto impreciso entre los árboles que se elevaban en el borde de la selva (pp. 217-218).

Pero algo semejante ocurrirá más adelante con los indios colastinés:

Pasaban a nuestro lado sin siquiera dirigirnos una mirada –o, mejor, como si hubiésemos sido transparentes, sus miradas perdidas nos atravesaban buscando algo más real en qué posarse [...]. Era fácil ver que, por dentro, la tribu estaba embarcada en un viaje sin fondo (p. 249).

Que algo les faltaba era seguro, pero yo no alcanzaba, viéndolos desde fuera, a saber qué. Espiaban el día vacío, el cielo abierto, la costa luminosa, con la esperanza de recibir, del aire que cabrilleaba, un llamado o una visión. Como sin centro y sin fuerzas derivaban, esperando [...]. Parecían presentir la falta de algo sin llegar a nombrarlo; como si buscaran sin saber qué buscaban ni qué se les había perdido (pp. 260-261).

Mirar ya es tener una esperanza –de tierra firme. ¿Pero qué es entonces el ser que el entenado, Solís y los indios buscan en sus respectivos viajes?

Deus sive locus

Que la pura materia visible no sea, en sí misma, nada, porque no es todavía una cosa, se dice en *El entenado*: a los colastinés no los aterroriza «el no ser posible del otro mundo» (la muerte) «sino el de éste» (p. 291). Según ellos, «a ese mundo que parecía tan sólido, había que actualizarlo a cada momento para que no se desvaneciese como un hilo de humo en el atardecer» (p. 294), de modo que se esforzaban «para que, a cada momento, todo fuese idéntico a sí mismo», obteniendo así «una ilusión de inmovilidad» (p. 306). Y, desde luego, no se trata de evitar cualquier cambio en el aspecto visible de cada cosa sino en su *ser*; no se trataba de que el árbol no perdiera las hojas sino de que siguiera siendo el *mismo* en primavera y otoño, o de que pudieran seguir refiriéndose a *un* árbol aunque sus imágenes fueran múltiples y heterogéneas. Su problema no era la inmovilidad física sino metafísica: «En cada gesto que realizaban y en cada palabra que proferían, la persistencia del todo estaba en juego» (p. 298).

Como cualquier otra criatura los indios chapaleaban, desde luego, en el «barro original» (p. 300) de la materia amorfa. Habitaban, en cambio, un lugar «con su propio lenguaje, con sus costumbres, con sus creencias» (p. 291), y ésta era para ellos «la casa del mundo», ya que si «algo podía existir», en el sentido de persistir o de mantenerse idéntico a sí mismo, «no podía hacerlo fuera de él» (p. 292):

En realidad, afirmar que ese lugar era la casa del mundo es, de mi parte, un error, porque ese lugar y el mundo eran, para ellos, una y la misma cosa. Dondequiera que fuesen, lo llevaban adentro. Ellos mismos eran ese lugar [...] como lo llevaban adentro, era como si ese lugar se desplazase con ellos a cada desplazamiento. Al mismo tiempo, eran ellos los que infundían realidad a los otros lugares que visitaban; iban materializando, con su sola presencia, el horizonte incierto y sin forma. Ellos eran el núcleo resistente del mundo, envuelto en una masa blanda que, gracias a sus desplazamientos, podía obtener, de tanto en tanto, islotes fuga-

ces de vida dura. Cuando ellos pegaban la vuelta, esa firmeza provisoria se desvanecía (pp. 292-293).

Si había «alguna posibilidad de ser, de durar, esa posibilidad no podía darse más que ahí» (p. 296), porque lo que «se encontraba fuera de su horizonte» no era sino «un magma indiferenciado y viscoso» (p. 291).¹⁰ Este «magma poseía sin embargo para ellos una apariencia de existencia y era pasible de clasificación» (pp. 291-293). De ahí que se considerasen como «el único sostén de lo exterior», y llegaran a pensar que tras la desaparición de la tribu, «lo exterior desaparecería con ellos, arrumbado, por la destrucción de lo que lo concebía, en la inexistencia» (p. 297). No porque dejara de haber materia sino porque, sin una tribu capaz de «infundirle realidad» a esa «masa blanda» de lo exterior, ya no habría «islotos fugaces de vida dura», unidades o mismidades: «Si ese universo tan poco seguro tenía, para existir, algún fundamento, ese fundamento eran, justamente, los indios, que, entre tanta incertidumbre, eran lo que se asemejaba más a lo cierto» (p. 297) y, por consiguiente, al uno o al ser.

Las cosas no son nada *en sí* mismas: sólo son algo *para* los indios colastinés. De ahí que éstos no dijeran «*es* árbol» sino «*parece* árbol», y que este verbo tuviera «menos el sentido de similitud que el de desconfianza» (p. 295). O tal vez debiéramos decir: las cosas no son nada *en sí* mismas sino *en* los colastinés, ya que se constituyen como cosas –se endurecen o se a-firman– cuando ocupan ese lugar llamado Colastiné. Pero «en los colastinés» no significa en su conciencia o en su yo sino en su «lenguaje», sus «costumbres» y sus «creencias», en ese registro simbólico de la comunidad, digamos, que cada indio lleva consigo adondequiera que vaya.

Hecha esta aclaración, nada nos impide llamar a este «sostén»: sujeto. Y a lo sostenido: objeto. Sujeto de la enunciación y sujeto del enunciado, podríamos llamarlos también, ya que se trata de quien da nombres y de quien los recibe. Lugar y ocupante, no hay que olvidarlo. Que esta cuestión esté estrechamente relacionada con la diferencia entre comer y verse comido, Saer lo dice:

Si el hecho de ser comido rebajaba, no era únicamente por esa voluptuosidad inconfesable que dejaba entrever. Era, también, o sobre todo, mejor, porque pasar a ser objeto de experiencia era arrumbarse por completo en lo exterior, igualarse, perdiendo realidad, con lo inerte y con lo indistinto, empastarse en el amasijo blando de las cosas aparentes. Era no querer ser de un modo desmedido (p. 299).

¹⁰ El término «magma» que aparece a menudo en las novelas de Saer se inspira seguramente en el *apeiron* de Anaximandro, y el primer párrafo de *El entenado* hace alusión a la teoría de este filósofo presocrático.

Por eso había que ver a los indios «manipulando los cuerpos despedazados para darse cuenta de que en esos miembros sanguinolientos ya no quedaba, para ellos, ningún vestigio humano» (p. 299).

Pero esto no dejaba de constituir un problema para los aborígenes. Si el deseo es deseo de ser, si lo que buscamos es aquel excedente que no se confunde con ninguno de los datos empíricos, sólo un sujeto como sostén o fundamento del mundo podría satisfacerlo. Pero desde el momento en que ocupaban la posición de objetos, sus víctimas ya no eran ese lugar que constituía un objeto, ese lugar-sujeto, ese lugar-ser de cualquier objetividad. Por eso los colastinés

[s]abían, en el fondo, que como lo exterior era aparente, no masticaban nada, pero estaban obligados a repetir, una y otra vez, ese gesto vacío para seguir, a toda costa, gozando de esa existencia exclusiva y precaria que les permitía hacerse la ilusión de ser en la costra de esa tierra desolada, atravesada de ríos salvajes, los hombres verdaderos (p. 300).¹¹

Pero esto explica también por qué la verdadera meta de sus expediciones de caza no eran los otros sino ellos mismos:

[...] la fuerza que los movía, más regular que el paso del sol por el cielo, a salir al horizonte borroso para buscar carne humana, no era el deseo de devorar lo inexistente sino, por el ser el más antiguo, el más adentrado, el deseo de comerse a sí mismos. Ellos eran, de ese modo, la causa y el objeto de esa ansiedad (p. 301).

Como el Motor Inmóvil de Aristóteles, o como el *amor che move il sole e l'altre stelle* de Dante, el sostén, el fundamento, la causa del mundo, era también la causa final del deseo, lo único que no se confundía «con el amasijo blando de las cosas aparentes». Los colastinés «eran ese lugar» y, al mismo tiempo, «la causa y el objeto de esa ansiedad»: el lugar, por consiguiente, era la oscura causa del deseo. Pero se trataba de una autofagia imposible, ya que si pasaban a ocupar la posición de objetos de la experiencia, de ocupantes de su propio lugar, ya no eran su lugar-sujeto. Y en esta imposibilidad se encuentra la clave de la novela. En efecto, ¿por qué los colastinés no se comieron al grumete español? Porque esperaban que éste «fuera testigo de algo que el resto de la tribu todavía no había visto» (p. 303), dado que «no lograban, como hubiesen querido, verse desde afuera» (p. 294). No podían, siendo sujetos, convertirse en objetos y, como hubiesen deseado, conocerse a sí mismos.

¹¹ Hegel afirmaba acerca de los animales: «No se quedan ante las cosas sensibles como si éstas fueran cosas en sí sino que, sin esperar nada de su irrealidad y en la absoluta certeza de su nulidad, las capturan sin más y se las comen». G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, I, 69.

El revés del derecho

El sujeto del conocimiento no logra conocerse en tanto sujeto, el sostén del mundo no sabe nada de sí, el origen de cada objeto no es un objeto más. Sólo desde que se vuelve fundamento de la realidad, este sujeto se convierte en sujeto inconsciente.¹² Esta escisión sería la imposibilidad estructural de cumplir con la exigencia delfica y socrática: «Conócete a ti mismo». Los colastinés podían domesticar simbólicamente la «masa blanda» de lo exterior, llegaban a manipular las cosas con una soltura que al entenado le parecía envidiable, lograban civilizar la naturaleza bruta, infligirle leyes a la contingencia, constituir una realidad a la medida de su lenguaje, sus hábitos y sus creencias, y explicar así, como cualquier otra tribu, la salida del sol, las estaciones del año o las inclemencias del clima. Incluso podían arreglárselas para protegerse de esa intemperie que no cesaba de maltratarlos. Pero lo único que les seguía resultando inexplicable, arbitrario o incontrolable, lo único que su civilización no lograría domesticar simbólicamente ni dominar con sus herramientas ni cazar con sus armas –por más que las perfeccionaran y adquiriesen un desarrollo técnico semejante al actual–, era el fundamento mismo del mundo, eran ellos mismos en tanto sujetos que nunca pueden ocupar el lugar de objeto del conocimiento desde el momento en que eran ese lugar.

Que ningún lenguaje pueda convertirse en su propio metalenguaje, que ninguna mirada pueda mirarse a sí misma, que ningún lugar sea su propio ocupante, en esto consistiría aquí el inconsciente. Como en la célebre paradoja del cretense Epiménides, si digo que *todos mis enunciados son mentiras*, este enunciado deberá ser excluido del conjunto que él mismo funda (si se pretende mantener la consistencia del mismo). La propia norma es la excepción a la norma y, por consiguiente, el elemento anormal. Lo familiar –el lenguaje, las costumbres y las creencias– se convierte así en lo más extraño o en lo más inquietante. Y esta paradoja recorre las novelas de Saer, sobre todo aquellas posteriores a *El entenado*: lo único que elude la ley es la propia ley; lo único que se sustrae a la razón es la propia razón; lo único que escapa a la civilización es la civilización misma. Saer llega así a una verdadera coincidencia hegeliana de los opuestos (que nada tiene que ver con su presunta conciliación): el crimen es el sostén de la ley (*La pesquisa*); la locura es el fundamento de la razón (*Las nubes*); la barbarie es el ser de la civilización (*El entenado*).¹³ Y esto no significa que el

¹² Cf. la tesis de Lacan: el sujeto cartesiano, el *cogito*, ya es el sujeto del psicoanálisis, a condición de que no se lo confunda con la *res cogitans*. J. Lacan, «La science et la vérité» en: *Écrits*, París, Seuil, 1966, p. 863.

¹³ Para el joven Marx la ley reposaba en un «crimen notorio» (*Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*), mientras que para el último Walter Benjamin, siempre siguiendo a Carl Schmitt, «no hay testimonio de cultura que no sea al mismo tiempo un testimonio de barbarie» (*Tesis sobre filosofía de la historia*).

fundamento sea, por sí mismo, criminal, bárbaro o delirante. Sólo lo es, paradójicamente, desde la perspectiva de la ley, la civilización o la razón que él mismo establece. Lo radicalmente otro, lo verdaderamente inasimilable, la auténtica *hybris*, no se encuentra en los elementos marginales o periféricos de un orden cualquiera, en los extranjeros que última instancia podían incorporarse, sino en su propio centro o en su propio origen.¹⁴

El verdadero hecho sin derecho, el único caso sin ley, el *factum brutum*, no es la «periferia amorfa» (*El entonado*, p. 292), sino el mismísimo «centro», no es un obstáculo exterior sino interior al sistema. Lo anormal o lo delirante ya no es eso que supuestamente la norma simbólica llegará a asimilar, incorporar o «tragar» algún día sino lo que hay que aceptar, desde el principio, para que haya una norma o un orden mundano. El origen del mundo es lo inmundo. Pascal lo había llamado, pudorosamente, «el fundamento místico de la ley». Este *credo ut intelligam* que la *Aufklärung* consideraba como un insulto a la razón, y como su principal enemigo, volvía así desde su interior: para que la realidad se vuelva inteligible, es decir, para pensarla de acuerdo con leyes, hay que aceptar un principio ininteligible. La razón no puede suprimir el principio de autoridad sin suprimirse a sí misma.

De pronto, toda la crítica de las mistificaciones se invierte y es el racionalismo el que se ve sorprendido en el delito de lesa disimulación al escamotear, bajo la universalidad de la ley, el insoslayable mandato incondicional, e irracional, de algún amo: «*auctoritas, non veritas, facit legem*», como escribía Hobbes en su *Leviatán*. Lo real de la ley (a diferencia de su costado simbólico) es precisamente esta exigencia de una sumisión ciega, el autómata detrás del pensador libre, el núcleo idiota de la lucidez racional, el «impoder» (*impouvoir*) central del pensamiento al cual se refiriera Antonin Artaud.¹⁵ El fundamento de la razón se convierte así en su propio revés traumático. ¿Y el propio Artaud no hizo de este impensado en el pensamiento la cuestión poética por excelencia?

Que Saer haya elegido llamar «leviatán» a ese monstruo que «governaba» a los indios «a pesar de ellos», o a esa presencia «que mandaba en sus actos más que la voluntad o los buenos propósitos» (p. 252), no es para nada casual: *Leviatán* era el nombre que Hobbes le había dado a ese Uno que reunía la «dispersión caótica»¹⁶ de individuos bajo una misma norma legal pero que a la vez

¹⁴ De ahí que en *Las nubes* Saer retome la concepción atomista de la *parenklisis* de Epicuro o el *clinamen* de Lucrecio: el origen de un orden es un desvío imprevisible, irracional, inexplicable desde la perspectiva del orden que él mismo establece, pero que una perspectiva ajena a este orden podría perfectamente explicar, y ésta sería la posición que los indios le asignan al entonado.

¹⁵ A. Artaud, *L'ombilic des limbes*, París, Gallimard, 1956.

¹⁶ J. J. Saer, *La pesquisa*, op. cit., p. 24.

se presentaba como la única excepción a esa norma o a esa legalidad. Y en las novelas de Saer el padre fundador puede sustituir, eventualmente, a este Leviatán hobbesiano: por un lado, se trata del legislador que civiliza, racionaliza u ordena; por el otro, del monstruo bárbaro, criminal o delirante.

Saer va a aludir a esta ambivalencia del ser en las líneas finales de *Glosa*. Allí va a escribir precisamente una glosa grotesca de los últimos versos del *Paradiso* de Dante, del momento culminante en que el poeta alcanza por fin aquel *amor che move il sole e l'altre stelle*, fundamento y, por ende, causa del mundo, y al mismo tiempo oscura causa (final) del deseo. Lo hará sustituyendo aquel círculo de luz por «una pelota grande de playa, de plástico amarillo» (p. 178), olvidada por alguna Nausicaa o alguna Gerty, en torno a la cual revolotean, como atraídos y al mismo tiempo espantados por su presencia, «unos pájaros de una especie que [Leto] nunca había visto» (p. 178). Leto, el hombre de la Causa por excelencia,

[...] contempla la esfera amarilla que concentra o expande radiaciones intensas, presencia incontrovertible y al mismo tiempo problemática, concreción amarilla menos consistente que la nada y más misteriosa que la totalidad de lo existente, y después, no sin compasión, viendo el revoloteo enloquecido de los pájaros acrecentarse a su alrededor, él, Leto, ¿no?, que está empezando a derribar los suyos, presiente cuánto les hace falta de extravío, de espanto y de confusión a las especies perdidas para erigir, en la casa de la coincidencia, que también podría ser otro nombre, ¿no? el santuario, superfluo en más de un sentido, de, como parece que los llaman, sus dioses (p. 178).

No hubo que esperar a Freud para que el trauma se convierta en el centro del mundo.

Theatrum mundi

La realidad humana está constituida por ficciones simbólicas. Tenemos trato con una *vecina*, con un *padre* o con un *presidente* y no con unos cuantos kilos de carne con hueso, por más materialistas que nos pretendamos. Y aun así, los nombres *vecina*, *padre* o *presidente* son meras ficciones, porque la experiencia empírica no encuentra un ser vecina, padre o presidente que pueda servirles de correlato. Nadie ha visto jamás una nación y sin embargo los hombres matan y mueren por ella. Un billete es un trozo de papel como cualquier otro y aun así hace girar al mundo. Y aunque los dioses no existan, no cesan de exigirle a sus fieles víctimas frescas. Un empirismo «lúcido» que se atuviera a la materia sensible y considerase que las ficciones simbólicas no son, en última instancia,

nada,¹⁷ pasaría por alto lo principal: aunque carezcan de densidad material, la ficciones simbólicas tienen efectos y, por consiguiente, son causas. Los humanos son los únicos animales cuya vida está gobernada por estas ficciones. De ahí que Saer recurra al tópico del *theatrum mundi* para alegorizar esta soberanía de las leyendas.

Mientras estaba sumergido en el «abismo gris» (p. 279) de lo sensible, el entenado (*ente nada*) era «menos que nada, es decir caos lento, viscoso, indefenso» (p. 284). Cuando comience a interpretar su «propio papel» (p. 285) en la comedia dirigida por el «viejo», las ficciones simbólicas lo arrancarán de ese «magma material», confiriéndole así una «paz imprevista» (p. 284). Pero se convertirá a su vez en un «títere sin vida propia» o en un «envoltorio vacío» (p. 286). De la nada como materia amorfa pasará a la nada como forma vacía o como falta de ser. Y esto le sucede a cada uno de los miembros de esa sociedad, ya que «los actores representábamos nuestro papel sin darnos cuenta que el público representaba también el suyo, y que todos éramos personajes de una comedia» (p. 285). La propia comedia escrita y representada por el entenado no estará basada en su experiencia vivida sino en las «leyendas» (p. 285) que habían circulado por toda Europa durante sus diez años de ausencia, como si el grumete hubiera simplemente glosado las ficciones ajenas, ese sistema intertextual para ciertos temas, y aun para ciertos hechos que, de otra manera, se hubiesen perdido en la pulverización incesante del acontecer.

Y algo semejante ocurrirá tres años más tarde en *Glosa*. «A pesar de los privilegios de la experiencia», un asistente al cumpleaños de Washington Noriega como Pichón Garay «no está menos perdido en la incertidumbre engañosa» que el Matemático, quién sólo conocía los acontecimientos «de oídas», dado que ese día paseaba por Francfort, «privándose de ese modo de atrapar, en un punto preciso de lo que es, la sucesión rugosa del acaecer con la red de sus cinco sentidos» (p. 106).

Por eso el tópico del *theatrum mundi* aparecerá también a lo largo de *Glosa*. Ya en una ponencia magistral sobre esta novela, Nicasio Perera San Martín llamó la atención sobre la relación de su *incipit* con el que Borges escribiera para «Tema del traidor y del héroe».¹⁸ Aficionado a ese tópico, este escritor afirmaba haber imaginado un argumento «bajo el notorio influjo de Chesterton (discurridor y exornador de elegantes misterios) y del consejero áulico Leibniz (que inventó la armonía preestablecida)».¹⁹ Y si armonía preestablecida hay en

¹⁷ Este empirismo «lúcido» aparece en el último párrafo de «Líneas del *Quijote*», en: *La narración-objeto*, op. cit., pp. 53-54.

¹⁸ N. Perera San Martín, «Bueno, como te iba diciendo... (El aparato formal de la interlocución en *Glosa*)», en: *Le lieu de Juan José Saer*, Actes du colloque international, La Grande Motte, 28-29 mai 2001, pp. 323-334.

¹⁹ J. L. Borges, «Tema del traidor y del héroe», en: *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 496.

este relato, ésta se encuentra en la vasta y clandestina obra de teatro escrita por Nolan para planificar minuciosamente los últimos días del revolucionario irlandés Fergus Kilpatrick.²⁰ También el revolucionario Ángel Leto «se sentía como sobre un escenario» (p. 37) y tenía la impresión de que todo el mundo simulaba y las frases que pronunciaban «coincidían tan poco con la realidad empírica de Leto, que Leto las oía como expresiones convencionales aprendidas de memoria en el marco de una conspiración» (p. 38). Pero quien organiza esta vasta comedia ya no es aquí Nolan sino el padre de Leto, una suerte de dios delirante, no tan diferente del «leviatán» que había fundado el mundo de los colastinés y, por consiguiente, los controlaba en secreto:

«Así que había sido esto». Patente: «esto» –es decir, los días, las noches, el tiempo, el ser, el mundo, la vida palpitante y gruesa, el hombre, en su tallercito de radioelectricista, los había desmontado, desarmado y separado en piezas sueltas, cablecitos de colores, alambres de cobre, tornillos dorados, dispersándolos sobre la mesa para examinarlos uno por uno, neutro y sin piedad, limitándose a realizar lo que él sin duda consideraba comprobaciones objetivas, y después, en horas lisas y minuciosas, había vuelto a armar el todo a su manera dándole la coherencia irrefutable de su delirio. Para obtener sus propósitos había debido componer una comedia, delimitando el escenario, el universo visible, y haciendo entrar en él a todos sus así llamados seres queridos, modificando a veces la trama para convencer a los más reticentes, como sucedía desde algunas semanas atrás con Leto, a causa de cuya desconfianza se había visto obligado a salir del «taller», transformando un poco su personaje (p. 55).

Dicho en forma breve, añade entonces el narrador, este padre no cesaba de ordenarle a sus actores: «*Cuando yo digo que bailen, todos tienen que bailar. No se aceptan objeciones*» (p. 56). En esto consistía, pues, la comedia: en hacerle pronunciar a los actores «expresiones convencionales», «en su doble acepción de cara y de frase hecha» (p. 12). Y por eso aquella mañana de primavera Leto pensaba que estas «frases opacas y habituales» venían sin duda

[...] de más lejos, más atrás, que la lengua, las cuerdas vocales, los pulmones, el cerebro, el aliento, del otro lado del depósito de experiencia nombrada y acumulada, del que, con manotazos de ciego, aunque creyendo sopesar, cada uno las retira y las expele (p. 13).

²⁰ La alusión a Leibniz será mucho más explícita en *Lo imborrable* cuando Tomatis se refiera a «la legión de reptiles que únicamente piensa en persistir indefinidamente en el estado más placentero posible, mónadas o amebas flotando en la armonía preestablecida de las esferas audiovisuales del mejor de los programas posibles». *Lo imborrable, op. cit.*, p. 21. Se recordará al respecto que ya el padre de Leto era uno de los precursores de la televisión en Argentina.

Hablar es glosar (y por consiguiente escuchar) ya que no hay palabra que no sea *verbum dicendi*, una ficción ajena, un libreto prescripto, una leyenda, un «según dicen». Éstas no se basan en la experiencia empírica pero permiten constituir una realidad y evitar que ésta se pierda «en la pulverización incesante del acontecer». Así, mientras el Matemático regresaba en avión a Suecia, va a tener una pesadilla en la cual «encontraba tirado en la vereda un pedazo de papel» que terminará siendo una suerte de acordeón infinitamente plegado en cada uno de cuyos pliegues verá su propio retrato, con «expresiones» diferentes y, una vez más, demasiado «convencionales»:

Un actor de tercer orden, en la más industrial de las series de televisión, no hubiese empleado efectos más groseros para significar la inocencia, el dolor, la ingenuidad, la inteligencia, la avaricia, la resolución, el desprecio, la picardía, el deseo, emociones y rasgos de carácter que presentaban una evidencia obsecuente, tan dócil a las convenciones, que exhalaban un tufo a servidumbre y sin embargo revelaban, por detalles secretos, una actitud compasiva hacia el espectador (p. 107).

Pero la consistencia y la temperatura de la cinta infinitamente plegada irá cambiando, convirtiéndose en una materia familiar que «se resistía a mirar de frente», hasta que finalmente advierta que se trata de la «piel que se iba despegando de su propio cuerpo, en una banda continua y regular, como una venda que se retira» (p. 108), de modo que se despertará gritando al advertir súbitamente que, si terminara de desplegar, se

[...] en el lugar en el que él estaba, en el que habría estado, el lugar que ocupaba su cuerpo, no quedaría nada, ningún meollo, ningún signo, ni siquiera algo que ese cuerpo puramente exterior hubiese estado trayendo dentro –nada, ¿no?, aparte de un vacío, una transparencia, el espacio invisible y otra vez homogéneo, la cama pasiva de la luz que él había creído su reino y en el que sin embargo ninguno de sus rastros inciertos se imprimía (p. 109).

Retiradas todas las máscaras teatrales, o todas las «expresiones convencionales», no quedaría debajo ningún «yo», ninguna cara, ningún actor. El punto en común entre la historia de la hoja con el poema de Tomatis y la pesadilla en el avión es pues esa «servidumbre» con respecto a las «convenciones», esa «obediencia» a las «expresiones convencionales» que Leto ya había percibido en Isabel y Lopicito, esa obediencia a las ficciones simbólicas, como si el actor nunca pudiera deshacerse del «papel», en los dos sentidos de la palabra, es decir, de la hoja y del rol. Y cabe señalar que los pájaros que revoloteaban alrededor de la pelota de plástico amarillo, emitiendo unos «chillidos agudos y

excitados» (p. 177) –en alusión al «hálito articulado y sonoro» (p. 168) expelido por «los que damos nombres» (p. 14)–, tenían siluetas que Leto asociará con «pajaritas de papel» (p. 178).

Conclusión

Parafraseando a Saer podríamos afirmar que el ser urge pero nadie sabe bien dónde está.²¹ Y esto se debe a que, para decirlo con Heidegger, se trata del propio *ahí* o del propio *lugar*. El sujeto humano es el «ser-ahí» (*Dasein*), los colastinés «mismos eran ese lugar», y si se los convirtiera en objeto de conocimiento, como ocurre con la experiencia del entenado, ocuparían otro lugar pero ya no serían el lugar mismo. Estarían ahí pero dejarían, por este motivo, de ser el ahí.²² Cuando el entenado, Leto o el Matemático interpretan un papel, también comienzan a ocupar un lugar en la comedia humana, una posición social, como suele decirse, y a ser, a partir de entonces, algo, un «yo». Pero este «yo» no se confunde con el lugar (de enunciación) que ocupan, con la voz incesante e incontrolable del Otro, que no es sino el propio revés olvidado de nuestros discursos.

El lugar no puede convertirse en su propio ocupante, del mismo modo que el mapa no puede incluirse como una parte del territorio que representa sin caer en una suerte de regresión infinita, de manera semejante a como el enunciado *todos mis enunciados son mentiras* debe excluirse de los casos comprendidos por la regla que él mismo establece. El lugar sin ocupante es al mismo tiempo el ocupante sin lugar; el *ahí* de todas las cosas es a la vez lo que nunca está ahí como un habitante más entre otros. El lugar es lo que no sabemos dónde está, porque, como diría Platón, no se encuentra ni en otro (lugar) ni en sí.²³ Y por eso ese lugar sólo se presenta bajo la forma de un elemento anormal, aberrante, excesivo, loco. Pero Saer, a diferencia de Deleuze,²⁴ no celebra esta anomalía como sinónimo de nomadismo revolucionario. Sin duda los colastinés deben «olvidar» sus banquetes antropofágicos para seguir viviendo. El padre de Leto se suicida una vez constituido su mundo. También Morvan olvidará sus crímenes en *La pesquisa*, mientras que los miembros de la clase dominante intentarán ocultar a sus locos en *Las nubes*, y esta disimulación de la locura será una metáfora del origen del orden que habían fundado. Pero esta exclusión o esta ex-

²¹ «Reales –urge. Y nadie sabe bien dónde / está», J. J. Saer, «Reales», en: *El arte de narrar*, Buenos Aires, Seix Barral, 2000, p. 129.

²² Heidegger le aconsejaba a Jean Beaufret traducir *Da-sein* por *être-le-là*, ser-el-ahí. M. Heidegger, «Lettre à Jean Beaufret», en: *Questions III y IV*, París, Gallimard, 1976, p. 130.

²³ La sinonimia entre *ser* y *lugar* proviene del *Parménides* de Platón y llega, pasando por el *deus sive locus* de Escoto Erígena, hasta el *Da-sein* de Heidegger.

²⁴ C. Deleuze, *Logique du sens*, París, Minuit, 1969.

pulsión del ocupante sin lugar es el rechazo del propio lugar de origen del mundo, de su sede fundamental (y por eso Saer aprovecha las resonancias castellanas del vocablo italiano *loco* para convertir a la locura en sinónimo de lugar).²⁵ No se rechazan los márgenes sino el centro, la propia norma como excepción. El padre obscuro de la horda primitiva no es sino el revés del padre de la ley y el orden. El *locus infernalis* es el reverso del *locus amoenus*. Y esta coincidencia de los opuestos es la escisión del sujeto o la imposible autorreferencia.

En la escritura de Saer, *ser* es sinónimo de *lugar*, de modo que las cosas son cuando ocupan ese lugar.²⁶ Pero ese lugar también es el elemento desquiciado, el *factum brutum*, el hecho sin derecho, el caso sin ley, el acontecimiento sin explicación, el «crimen notorio», el desvío inopinado, arbitrario, el *clinamen*, en fin, cuya existencia necesaria, irreductible o inasimilable es el postulado de base de un auténtico materialismo: no encontramos el lugar en donde vivimos y, cuando lo hacemos, ya no nos resulta familiar sino extraño, anómalo e incluso monstruoso.

²⁵ ...*loco / fatto per proprio de l'umana spece*, Dante, *Paradiso*, I, 56-57. Citado como epígrafe del libro de relatos *Lugar*, Buenos Aires, Seix Barral, 2000.

²⁶ Heidegger llamaba la atención acerca del hecho de que el verbo *ser* en español proviene del latín *sedere*, estar sentado, permanecer, ocupar un lugar. M. Heidegger, «La thèse de Kant sur l'Être», en: *Questions II*, París, Gallimard, 1968, p. 416.

