

CUADERNOS DEL SEMINARIO | 2

Realismos, cuestiones críticas

Sandra Contreras (ed.)

Rosario
Centro de Estudios
de Literatura Argentina
Humanidades y Artes Ediciones
UNR, 2013

Cuadernos del Seminario 2 : Realismos: cuestiones críticas / Sandra Contreras ... [et.al.]; compilado por Sandra Contreras; dirigido por Alberto Giordano - 1a ed. - Rosario : Centro de Estudios de Literatura Argentina y Humanidades y Artes Ediciones – H. y A. Ediciones, 2013.

260 p. ; 21x15 cm.

ISBN 978-987-26057-1-1

1. Literatura Argentina. 2. Crítica Literaria. . I. Sandra Contreras II. Sandra Contreras, comp. III. Alberto Giordano, dir.

CDD 801.95



UNR Universidad
Nacional de Rosario



FHUMYARediciones

Universidad Nacional de Rosario
Centro de Estudios de Literatura Argentina
Humanidades y Artes Ediciones

Director de la colección: Alberto Giordano
Director de Humanidades y Artes Ediciones: Rubén Chababo

La edición de este libro contó con contribuciones del proyecto PIP 0945 “Archivos Juan José Saer” del CONICET y del PICT 2011-1005 “Ficciones en transición: representaciones liminales en la literatura y la cultura visual latinoamericana contemporáneas” de FONCYT, ANPCyT.

Diseño: Marta Pereyra

Hecho el depósito que marca la ley 11.723.
ISBN 978-987-26057-1-1

Levrero y una genealogía para otro realismo

Por Luciana Martínez

La genealogía del problema

“Nothing is real” es la frase de los Beatles que Levrero utiliza como epígrafe para su cuento “Alice Springs”. ¿Pero de qué está compuesta esa nada? La irrealidad de “lo real”, o mejor dicho, del mundo exterior, es sin duda uno de los tópicos centrales de este y de otros tantos de sus cuentos. En la primera mitad de “Alice Springs” todo tiene –como en la narrativa de Philip K. Dick– un marcado gusto a simulacro: un circo electromagnético que sostiene su escenario de realidad gracias a la acción de un demonio de Maxwell, es habitado por animales mecánicos, pequeños conejos y simpáticas gallinas, y por simulacros ectoplasmáticos;¹ todo esto construye el halo siniestro que cubre a la artificialidad del simulacro. Este es el primer costado del problema de lo real en Levrero: la irrealidad del mundo exterior –y otra vez acá Dick levanta la mano y nos dice “presente”. Ahora demos una vuelta de 180 grados y veamos el otro costado. Si la realidad exterior es lo irreal, ¿qué es lo real en Levrero?, ¿define el autor uruguayo su literatura como “realista” sólo por exponer la irrealidad del *Koinos Kosmos* (Levrero-Siscar: 1987)? Antes que nada: urge el trazado de una genealogía para responder a este problema, si acaso es posible, satisfactoriamente.

En este arduo trabajo, María Teresa Gramuglio me ilumina una vez más. Gramuglio vuelve con gran astucia al texto de Ian Watt, *The Rise of the Novel* (1957), para construir el estado de la cuestión de su prólogo a *El Imperio realista* (2002). ¿Cuál es el problema del realismo? Pues bien, contesta Gramuglio retomando a Watt: el problema del realismo debe buscarse en el registro epistemológico. Claro que, como es de esperarse, la forma de abordaje del problema epistemológico es histórica y, por lo tanto, mutante (con lo que coincide Auerbach,

¹ Conviene reponer aquí la referencia. “El demonio de Maxwell” es una paradoja matemática creada en 1867 por James Clerk Maxwell cuya formulación apunta a la posibilidad de eliminar la entropía de los sistemas cerrados. Lo que conviene notar en esta instancia es cómo ya tempranamente operan en Levrero los elementos de la termodinámica.

¿no?). Es por ello que para los realistas modernos –algunos canónicos al menos: Watt está pensando en Defoe, Richardson, Fielding– el conocimiento de la realidad es siempre conocimiento de los objetos singulares por parte de un sujeto particular que los aprehende por medio de su mente o sus sentidos. Pero esta concepción, dice Watt, denota un giro semántico del concepto de realismo que se sucede a partir del pensamiento de Descartes y Hume: el conocimiento de la realidad para los escolásticos medievales es conocimiento de los universales. Y si bien señala que el conocimiento de los universales era para los medievales susceptible de ser captado por los sentidos, me pongo puntualmente a pensar si esto se aplica de forma tan simple a los contemplativos medievales. ¿Es en los místicos el ojo que aprehende la realidad un mero *naked eye*? No, no lo es. Existe una necesaria depuración de los sentidos que se lleva a cabo mediante toda una serie de técnicas –tópico que va a extenderse más allá del Medioevo hasta crear una hermosa y prolífica tradición literaria. En todo caso, el ojo y la escucha místicos están crudamente desnudos, en un pleno despojo del deseo subjetivo; este es, como dice De Certeau (1993), el *volo* inicial a partir del cual se oye al Espíritu Universal. Luego de este primer encuentro –que se alcanza mediante la disciplina y el ejercicio de la técnica–, se inaugura un acto de creación en el que la escritura es concebida como cuerpo del Espíritu, escritura que al mismo tiempo representa y traiciona al Espíritu, dado que la teoría mística reconoce la imposibilidad de su conocimiento; es decir, inaugura un tipo de dialéctica negativa de la que se hará eco, como se ha señalado, mucha de la filosofía contemporánea.² La escritura es posibilidad de conocimiento sensible “en el que lo enunciable sigue siendo herido por un indecible” (De Certeau: 1993: 96), instancia en extremo necesaria para que el Espíritu pueda seguir el paradójico mandato de las Escrituras: el Espíritu es mudo, pero debe hablar. Este es para los místicos medievales el verdadero conocimiento de la realidad, un “otro” realismo contrario al de los realistas modernos –tan influidos por el espíritu racionalista– de los que nos habla Watt: un “otro” realismo que construirá una línea alterna en la tradición literaria.

² En realidad habría que ir incluso más allá. Se ha referido en varios trabajos la deuda de mucha de la filosofía contemporánea con los paradigmas místicos. El propio Jean-Luc Nancy (2007) relaciona a Maurice Blanchot con esta línea. Es además conocida la vinculación que se ha establecido entre Heidegger y la mística (Schurmann-Caputo, 1995; Filippi, 2003). Estas son sólo algunas de las referencias que pueden mencionarse sobre la relación de la mística con el pensamiento filosófico contemporáneo. Para ampliar ver Lorio, et al (2009) y Yébenes Escardó (2007).

Por empezar es necesario mencionar algunos puntos. El problema de lo real es inherente a la mística. Como dice Vannini (2005), se trata de acceder a la verdadera realidad, a la verdadera realidad del yo (del verdadero yo), dejando de lado los pensamientos y deseos individuales. Y es así como surge una dicotomización del yo: un yo interior real al que se debe acceder (aunque siempre se sustraiga) para alcanzar el grado mayor de realidad, y el yo “falso” o “aparente”, el hombre exterior de la vida carnal. Dice además Vannini (y este es un punto que señalan casi todos los autores que se han abocado al estudio de la mística), que en esta búsqueda del yo interior, el yo exterior de la vida diaria, termina por debilitarse profundamente. Es la escritura, en este contexto, el instrumento de acercamiento al conocimiento del yo interior y del Espíritu, el medio que permite tener un conocimiento del yo, del Espíritu y de su unión en su posibilidad sensible.

Parece entonces que si los presupuestos del realismo moderno “canónico” estuvieron determinados por la filosofía racionalista, la mística, como disciplina y tradición de conocimiento “humillada” a partir del Siglo de las Luces (De Certeau, 1993: 34), tendrá su emergencia en otra línea literaria. Es elocuente, además, que la mística como paradigma epistemológico alterno se haya canalizado casi totalmente en la literatura (aunque también, como señala De Certeau, en la teoría psicoanalítica), en la medida en que para los contemplativos la escritura es instrumento de acceso al saber en su posibilidad sensible, única instancia de acceso al conocimiento. El poema, dice De Certeau, es el instrumento y el método de la ciencia mística, en tanto esta ciencia se entiende a sí misma como una práctica del lenguaje en una instancia en la que la comunicación se encuentra quebrantada. Esta alianza paradójica, ciencia-escritura, determinará que sus procedimientos se desplacen al campo de lo literario, dado que a partir del racionalismo fueron entendidos como ejercicios patológicos sin sentido. No obstante, asegura el ensayista francés, “[d]e esta ciencia pasajera y contradictoria sobrevive su fantasma que, desde entonces, obsesiona a la epistemología occidental. (...) Rechazado durante los períodos seguros de sus saberes, este fantasma de un paso reaparece en las brechas de las certezas científicas, como si cada vez regresara a los lugares donde se repite la escena de su nacimiento. Evoca entonces un más allá de los sistemas verificables o clasificables...” (De Certeau: 1993: 95-6).

Es tal vez por ello que muchos de los escritores que se vinculan con esta tradición literaria postulan, más o menos explícitamente, una relación directa

entre su escritura y el conocimiento de esta esfera de lo real que trasciende lo sensible. Es decir, habría aquí una clara relación entre literatura y conocimiento; sólo que a diferencia del paradigma racionalista, la mística –y toda la literatura que retoma sus problemas– plantea un modelo de ciencia que está más allá de la verificación formal, y que es, ante todo, una experiencia performativa asociada a la escritura y al cuerpo.

Textos tales como *Confessions of an English Opium Eater* (1822) de De Quincey, *Les paradis artificiels* (1860) de Baudelaire o, posteriormente, *Doors of Perception* (1954) de Aldous Huxley, entre tantos, tantos otros pertenecientes en su mayoría a la tradición romántico-decadente, se ubican en esta línea al tiempo que reformulan sus conceptos más propios. Lo que, creo, hermana a estos tres textos es que la contemplación mística es alcanzada por medios artificiales, esto es, que la depuración de los sentidos es lograda gracias al empleo de drogas: opio, hachís, mesalina. Luego, otra idea que comparten (y que retomo más adelante) es la aceptación de que la exploración mística por medios artificiales conllevaría una negación del universo exterior, un deterioro de éste, y, por ende, el hecho de que habría una afirmación de lo patológico como forma de acceso a lo real supra-sensible. En el último texto –cuyo nombre proviene de un conocido verso de *The Marriage of Heaven and Hell* (1793) del gran poeta místico William Blake: “If the doors of perception were cleansed everything would appear to man as it is, infinite”– se desarrolla además toda una teorización que estará muy presente en la rama mística de la ciencia ficción, especialmente en los textos de Dick. Es precisamente en el texto de Huxley donde la mística se une por primera vez con las explicaciones científicas.

Retomando a Bergson, Huxley dice que la función del cerebro humano, del sistema nervioso y de los órganos sensoriales es principalmente eliminativa, no productiva. Dado que cada persona en realidad tiene la capacidad de percibir en forma simultánea absolutamente todo lo que le está sucediendo y de recordar absolutamente todo lo que le sucedió, la función del cerebro y del sistema nervioso en general es protegernos de toda esa cantidad de información que nuestra psiquis no podría procesar. De acuerdo con esta teoría, cada uno de nosotros es esencialmente *Inteligencia Libre*. Pero en la medida en que somos animales en busca de su supervivencia, la Inteligencia Libre es regulada por una válvula reductora que se encuentra en nuestro cerebro. La mayoría de las personas sólo llega a conocer lo que pasa por dicha válvula, no obstante existen otras que por su naturaleza y disciplina (como

los místicos) o empleando medios como la mescalina u otras drogas, “trampean” la válvula reguladora y acceden a una visión del mundo tal cual es; o al menos parcialmente, ya que aquel sujeto que tiene una percepción de todas las dimensiones del universo es el esquizofrénico: aquel en el que no rige el “principio de realidad”.

En realidad, lo que la religión llama “este mundo” es el universo reducido, expresado por el lenguaje. Y los diversos “otros mundos” con los que los sujetos entran en contacto de modo errátil son otros tantos elementos de la totalidad del conocimiento que podrían ser captados por la Inteligencia Libre si ésta no estuviera restringida. A lo que se accede finalmente en estas experiencias perceptivas, es al reconocimiento de que el “ego” no existe sino que todo confluye en todo. No obstante, como el conocimiento total rara vez es logrado por el sujeto ordinario, los sujetos formulan y traducen su reducido conocimiento en sistemas de símbolos y lenguajes filosóficos –por naturaleza defectuosos– para reemplazar la percepción del conocimiento verdadero del que nos vemos privados en virtud de la autoconservación. Así, con la mescalina, no sólo se habilita el sondeo de lo real suprasensitivo alcanzado por los místicos, sino que se instaura nuevamente el debate entre los contemplativos y los activos, es decir, se reinaugura la pregunta sobre cómo esta percepción purificada podría conciliarse con el debido interés por las cuestiones humanas, con los necesarios quehaceres y exigencias de la vida ordinaria moderna capitalista.

Muchas de estas ideas se encuentran también presentes a lo largo de la obra de Dick, desarrolladas con una claridad prístina en sus ensayos. En “*Drugs, Hallucination, and the Quest for Reality*” (1964), el autor californiano formula una tesis muy interesante que estará en perfecta sintonía con las ideas de Huxley. Para Dick los delirios y alucinaciones –ya sean inducidos por estados de trance hipnótico, drogas o experiencias místicas que surgen sin mediación– son percepciones exactas de una zona de la realidad que los sujetos no pueden alcanzar en un estado de consciencia normal.

Apoyándose en diferentes teorías del campo de la psicología y la neurobiología, Dick desarrolla toda una serie de hipótesis. Cada individuo, dice, tiene en cierto modo una forma única, estructurada e idiosincrásica, de ilustrarse o de experimentar la realidad. Luego adelanta: los sistemas de percepción vivos requieren de la imposición de un marco subjetivo para transformar en un ambiente relativamente estable lo que de otro modo habría sido caótico, es decir, requieren fundamentalmente de la formación de estructuras tempororo-espaciales. Buena parte de esta organización se lleva a cabo en el interior del sistema perceptivo

mismo; de modo que para el momento en el que el “yo” recibe datos sensoriales, éste, por así decirlo, ya ha estructurado automáticamente una visión del mundo que le es idiosincrásica. El yo se presenta entonces junto con un material que en gran parte se origina en el interior de su propio ser.

A la luz de esto, la idea de la alucinación asume un carácter diferente. Las alucinaciones, ya sean inducidas por psicosis, hipnosis, drogas, toxinas, pueden ser simplemente cuantitativamente diferente de lo que vemos, pero no así cualitativamente. En otras palabras, en el esquizofrénico, en el paranoico o en los estados místicos mediados o no por sustancias, el sistema perceptivo está de algún modo sobre-percibiendo, le está presentando demasiado a una parte del cerebro. Los procesos cognitivos, entonces, en particular la capacidad de juzgar, no pueden abarcar lo que se les dio y por eso el mundo comienza a volverse misterioso: comienzan a sucederse entidades o fenómenos desconocidos que la persona no puede explicar a otros pares. Este colapso del sistema de comunicación, dice Dick, es el índice fatal de que en algún lugar la persona está teniendo una experiencia de la realidad de alguna manera demasiado alterada como para encajarla en su visión del mundo previa y demasiado radical como para que se habilite un vínculo empático con otras personas.

Nuevos conceptos, afirma Dick luego, como “consciencia expandida”, apuntan a la probabilidad de que el sistema perceptivo esté sobre-percibiendo, y sin duda presentando a los centros del lóbulo frontal datos que no pueden manejar. Y esto es desafortunado, porque no puede haber juicio bajo tales circunstancias, ni vida interpersonal, debido a la interrupción del lenguaje compartido. No obstante, el sistema perceptivo del organismo está percibiendo lo que realmente está ahí; aunque no debería, porque hacerlo es volver el proceso cognitivo imposible. El hecho de que la percepción no pueda ser compartida determina que no exista un signo semántico para describir la entidad. Por lo tanto, el organismo no puede mantener su relación empática con los miembros de su sociedad. La alucinación, la enfermedad mental, las experiencias de “consciencia expandida” generadas por drogas son, sin duda entonces, amenazantes para el organismo por sus efectos sociales.

Es obvio, luego, cuál es el rol que el lenguaje juega en la vida humana: es el instrumento cardinal por medio del cual las visiones del mundo que tiene el individuo son unidas en una realidad compartida. El mundo no compartido, llamado “alucinatorio”, es destructivo en tanto conlleva alienación, aislamiento,

percepción extrañada. La persona mentalmente enferma, dice Dick, de una manera u otra conoció demasiado. Y, como resultado, por así decirlo, su cabeza bajó la persiana. La neurosis tal vez no sea entonces una enfermedad en lo absoluto, incluso ni siquiera sea un síntoma de enfermedad, sino una construcción del cerebro para lograr la estasis y evitar un colapso mucho más serio.

Unos años más tarde, en “Man, Android, and Machine” (1976) –ensayo traducido y publicado en la revista argentina *Minotauro*, en 1983– Dick parece ya haber ingresado completamente en su etapa mística, dejando de a poco de lado el vector más estrictamente científico. Allí señala que “el velo de Maya” o “dokos” nos impide percibir las relaciones temporales tal cuales son, en función de preservar la estructura psíquica del sujeto.

Sea como fuere, lo que surge aquí una vez más es el concepto de que lo que hemos entendido tradicionalmente como una disfuncionalidad mental no es más que un estado en el que se está alcanzando el verdadero conocimiento de lo real; aquí encontramos una vez más la vieja concepción del saber asociado con la locura. Lo que se ha asumido tradicionalmente como el estado aceptable para el sujeto, la neurosis, en Dick (y luego aparece también marcadamente en Levrero), no es más que una construcción que el sujeto se ve obligado a forjar para restringir la inmanejable cantidad de datos de la realidad que el lenguaje no puede tramitar. Una vez más, encontramos una lectura de la mística: hay una imposibilidad de representación por medio del lenguaje de todas aquellas instancias de lo real (el Espíritu, del yo interior, las relaciones temporales reales, etcétera). En este contexto, la paradójica exigencia mística de representación de lo inefable por medio del lenguaje, no puede sino asociarse posteriormente con lo patológico, dado que implica un deterioro del sujeto volitivo de la vida diaria que no puede lidiar con una experiencia que lo sobrepasa, que no puede representar a través del lenguaje, y que sin embargo se ve compelido a atravesar. Un último punto a señalar: tanto en los textos de Huxley como en los de Dick se establece –creo que por primera vez– una relación que estará muy presente en la narrativa levreriana, esto es, la fundamentación de la experiencia mística a partir de teorías de la psicología. Lo que me resulta llamativo, demás está decir, es cómo se apela a paradigmas epistemológicos legitimados para sustentar y dar explicación a la ciencia mística.

Ahora, es crucial volver al tema de lo patológico; en particular, revisar un texto capital en este sentido. En *Significación actual del realismo crítico* (1963)

Lukács habla de un nuevo realismo moderno, heredero de concepciones vanguardistas de la literatura, que expone una degradación ontológica de la realidad objetiva del mundo exterior, seguida de una exaltación de la subjetividad que conduce necesariamente a la distorsión. Habría allí para Lukács una pérdida de los contornos de la personalidad y del mundo para la literatura, una disociación casi esquizofrénica. Esta huida al interior del sujeto pondría en primer plano lo *patológico* y lo *fantasmagórico* (en seguida me ocupo de esto último).

No es para nada casual que Lukács le tire el muerto a Heidegger, figura, si las hay, que se encargó de pensar a la metafísica y cuyo pensamiento, como se sabe, tiene claras relaciones con la mística renana de Meister Eckhart (Schurmann Caputo, 1995; Filippi, 2003). Todo esto (que, desde su vector ideológico, Lukács no puede sino evaluar como negativo), tendría su origen en la concepción filosófica de la soledad ontológica heideggeriana, dice el crítico marxista. Y algo de eso debe haber sin duda, sobretudo en escritores como Beckett o Kafka. Pero lo cierto es que en mucho del realismo moderno (o por lo menos en el realismo de aquellos autores de los que me ocupo) no hay sino una vuelta hacia una tradición anterior, una reivindicación de esta tradición humillada como forma válida de exploración de lo real. Creo que esta vuelta por momentos no tiene que ver sólo con un gesto de mera abolición de la realidad, sino con la reivindicación de un paradigma epistemológico olvidado, con una forma de saber que descrea, a diferencia del racionalismo (tan cuestionado), de que la sola observación directa y singular pueda aportar datos concretos y válidos que conduzcan al verdadero conocimiento. La abolición de lo exterior y la vuelta hacia el sujeto debe entenderse también en un sentido positivo: son condiciones necesarias (aunque también patológicas) para acceder al conocimiento de lo real. Aquí hay una clara vuelta hacia la tradición mística. Claro que ha de tenerse en cuenta que para dicha tradición el conocimiento se construye en una dialéctica de posibilidad-imposibilidad; y de allí que, creo, conviene hablar de un paradigma epistemológico claramente alterno al del racionalismo: el lenguaje conlleva una duplicidad insuperable que aumenta el mutismo de las cosas y los textos “científicos” se producen con consciencia de esa carencia. O lo que es lo mismo: para esta tradición el conocimiento es al mismo tiempo, paradójicamente, siempre una forma de desconocimiento.

Ahora, como anticipé, llega el turno de lo fantasmagórico. En un texto ya clásico, *Estancias* (2002), Agamben construye la genealogía del fantasma partien-

do de la figura del acidioso medieval, la cual además retoma y reformula la tradición decadentista: Baudelaire, Gautier, Huysmans. En él, la divagación mental y la melancolía responden a una intención (erótica) de tocar y poseer aquello que debería ser sólo objeto de contemplación. Su retraerse, dice Agamben, sucede porque se percibe una proximidad con Dios. Lo que hace que el acidioso se retraiga no es entonces la falta de deseo de su objeto, sino la perversión de una voluntad que quiere su objeto pero no la vía. Entonces, ante la lejanía del objeto, la voluntad se transforma en divagación somnolienta.

Para avanzar en la construcción de la genealogía del fantasma Agamben recurre a la teoría psicoanalítica, ya que ésta presta especial atención a uno de sus más importantes concomitantes: la melancolía. Dice Freud que la melancolía toma prestado ciertos caracteres del duelo y de la regresión narcisista; sólo que en ella no hay un movimiento de la libido hacia otro objeto tras la pérdida, sino un retraerse narcisísticamente en el yo, que es identificado con el objeto perdido. Así el objeto que se cree perdido es incorporado al yo. Esto sucede porque en realidad, a diferencia del duelo, en la melancolía el objeto que se asume como perdido nunca se ha tenido. El deseo por el objeto que no se posee conduce a una necesidad de garantizarlo, de aferrarse a él aunque sea como pérdida. Se diría, afirma Agamben, que el retraerse de la libido melancólica no tiene otra meta que la de hacer posible una apropiación en una situación en la que ninguna posesión es posible en realidad. La melancolía no sería entonces una reacción regresiva ante la pérdida de un objeto de amor, *sino la capacidad fantasmática de hacer aparecer como perdido un objeto inapropiable*, transformar en objeto de abrazo lo que debería haber sido sólo objeto de contemplación.

En este contexto, se construye una realidad esencialmente fantasmática en donde el mundo externo es negado, y reina una realidad que es producto de una regresión al yo. Así, se otorga cuerpo a lo incorpóreo, al fantasma, y se hace incorpóreo lo corpóreo. Como en toda concepción mística, la exploración del yo implica la inmersión en el más alto grado de realidad y la realidad exterior se convierte en irrealidad. También aquí Agamben señala el riesgo psíquico de intentar alcanzar el incorpóreo mundo metafísico. Pero lo cierto es que, más allá de la estudiada condición patológica, existe toda una tradición que, desde Aristóteles, entiende a esta experiencia como medio de conocimiento válido (o más bien supremo) de la realidad: el fantasma es el lugar de extrema experiencia del alma, en la que ésta puede subir hasta el límite deslumbrante de lo divino o precipitarse en un abismo.

Parece entonces que el precio a pagar por el deterioro del sujeto volitivo de la vida diaria es justamente la cercanía con lo divino. Estamos aquí sin duda ante otra concepción de lo real, ante “otra” concepción del realismo, a partir de la cual se entiende que la imposibilidad de tramitar el conocimiento de lo real en el lenguaje y la paralela necesidad de hacerlo conducen a un inevitable sacrificio del sujeto. La mística, al igual que su heredero, el romanticismo (Löwy, M.-Sayre, R., 1992: 27-69), postula así una concepción del saber contraria a la dominante en la modernidad, desvinculada de las ideas de producción capitalista.

Levrero

Levrero retoma la línea mística pero reformula sus presupuestos, a lo largo de su obra, a partir de una lectura extremadamente libre de las teorías de la parapsicología y la psicología. Así, como en Huxley o en Dick, la ciencia y técnicas místicas se legitiman desde otros paradigmas, Levrero también apela a otras teorías sólo que de dudosa base científica, como la parapsicología y el psicoanálisis –vale aclarar, los conceptos de ambas disciplinas parecen ser leídos asimismo como evoluciones, formulaciones científicas del paradigma místico; luego también es interesante notar que Levrero entabla una peculiar vinculación entre conceptos de la mística y la termodinámica.

Existe en principio sin duda un gesto a partir del cual se intenta construir una teoría que valide la experiencia, sólo que su principal herramienta, la literatura, está lejos de concebirse como un medio lícito de acceso a un conocimiento verificable; una vez más aquí la escritura tiene, como para los contemplativos, un valor de herramienta para alcanzar el conocimiento, en su condición de posibilidad. La literatura de Levrero es, siguiendo esta línea, un laboratorio de experimentación escritural que le permite construir una teoría del conocimiento del yo interior verdadero, de la realidad, del Espíritu; y la literatura es al mismo tiempo una mancia, una actividad mediante la cual el sujeto puede entrar en contacto con el Espíritu y con el yo.³

³ He trabajado ampliamente el tema de la literatura como mancia en trabajos anteriores, los cuales se abocan principalmente al tratamiento de *La novela luminosa* (2008) y *El discurso vacío* (2006). Entiendo que esta vinculación se presenta fundamentalmente en su obra tardía. En este trabajo, en cambio, me aboco al análisis de sus textos tempranos, los cuales parecen más bien tomar la forma de un laboratorio conceptual y formal de experimentación o ensayo a partir del cual se formulan ciertas hipótesis en torno a lo real y al conocimiento. Ver Martínez (2010 y 2011).

La literatura es ante todo para Levrero, la instancia que permite avanzar más allá del límite en el que se queda la ciencia clásica. Esto implica que la literatura avanza hacia el conocimiento –conocimiento ante todo de lo real– de una forma no validada como científica, en extremo heterodoxa, de exploración interior. Lo que subyace es fundamentalmente que ninguna forma de experimentación científica verificable está por encima de la intuición y de la imaginación, como dice Levrero en su cuento “Precaución” (Levrero, 1992: 79), texto sobre el que volveré más adelante.⁴ Para trabajar este punto, me detengo en dos textos –de los múltiples en los que el autor refiere este tema– que considero relevantes.

En “Apuntes de un *voyeur* melancólico” (Levrero, 1987a), Levrero ya enuncia una idea que recorre toda su obra: a partir de la contemplación del sujeto y del mundo exterior se alcanza un saber que está muy por encima de la experimentación científica:

Mi *voyeurismo* es total, es sed de belleza y de conocimiento. (...) Cuando las circunstancias lo permiten (...), puedo llegar, mediante la intimidad, a descubrir un secreto a veces más hermoso, esa comunicación de alma a alma entre los amantes –cuando el deseo exacerbado primero tiende un puente y cuando la instancia del clímax después *derriba momentáneamente el artificio*

⁴ Parece pertinente adelantar que existe una larga tradición que vincula a las facultades de la intuición y la imaginación con el conocimiento de la realidad, facultades que permiten trascender las fronteras de la percepción y las limitaciones que impone el intelecto. No sólo debe pensarse en el romanticismo inglés y alemán (Bowra, 1972; Belin, 1999; D’angelo, 1999; entre tantos otros), sino en la tradición mística de la que el romanticismo es heredero, en este y en tantos otros aspectos. Marcelo Cohen –cuya narrativa de ficción científica se encuentra asimismo teñida por los problemas de la mística– cita en su libro *Buda* al erudito zen Daisetz Suzuki para ilustrar este punto: “Los datos procedentes de los sentidos pertenecen al mundo exterior, pero el intelecto tiene un modo interior que se opone a aquél...En consecuencia, tan pronto como empezamos a dividir la Realidad en dos, no podemos trascender las limitaciones del intelecto. Toda la dificultad procede de esta bifurcación, que debe ser trascendida; no ignorada sino trascendida...Pero descubrir lo que tenemos interiormente es muy difícil, porque volvemos la atención a lo que llamamos “yo”. Tan pronto como nos volvemos hacia el yo, éste se divide en el que quiere ver y el que es visto. Cuando queremos ver interiormente qué es la Realidad, no bien pensamos en ella la dividimos en dos...la cuestión es si uno puede pensar sin dividirse...; Puede la Realidad verse reflejada a sí misma? Esto es lo que yo llamo...trascender el intelecto. Es posible mediante la intuición prajna, y ese prajna está en el fondo del intelecto...Sin prajna el intelecto no puede funcionar nunca. El prajna es la intuición. Cuando miro una imagen, los sentidos la perciben sin la mediación del concepto. La percepción sin mediación se llama intuición...La intuición prajna no sólo sirve para ver una cosa individual, sino toda la Realidad concentrada en una cosa. Así, cuando veo una flor, la flor es un objeto particularizado, pero asimismo es el infinito en sí mismo...Cuando preguntamos qué es la Realidad está ya presente. Darse cuenta de eso es prajna” (citado por Cohen, 1990: 66).

del yo. (...) Ahora pienso en los laboratorios y en la vivisección, en los perros a los que les cortan las cuerdas vocales para anestésarlos. Pienso en la larga búsqueda del electrón, a costos millonarios, para encontrar que no existe (“es un giro, sin que haya nada que gire”). (Levrero, 1987: 177-8; destacado mío)

En este texto la relación con el vector científico es bastante tangencial. No obstante, se vislumbra en él un primer momento de este problema; es decir, el saber es algo que ante todo debe buscarse en la contemplación del interior del sujeto, actividad que nada tiene que ver con los conceptos de producción moderna capitalista, de la producción y del “neg-otium”, sino más bien con una idea del “otium” creativo que muchas veces entra en conflicto con las demandas de la vida diaria, como sucede fundamentalmente en *La novela luminosa*, *El discurso vacío* y “Diario de un Canalla” (Martínez, 2010 y 2011). Es más bien la ciencia la que legitimará a posteriori, tardíamente, aquello a lo que ya se había arribado mediante la intuición o la actividad escrituraria.⁵

La exploración contemplativa, que tiene una larga tradición desde la mística, es así concebida como una experiencia a partir de la cual se accede a un saber superior; y la razón por la cual se ha relegado su práctica parece ser justamente que sus métodos, técnicas y resultados no se corresponden con los imperativos racionalistas que se le reclaman al conocimiento científico desde el Siglo de las Luces. Por el contrario, el saber contemplativo es hijo del ocio y de la actividad improductiva –entendida en los términos clásicos de la ideología capitalista– y por tal, el ejercicio contemplativo entra en plena contradicción con las actividades que le exige al sujeto la lógica del mundo exterior. Este factor no sólo determinará el conflicto de los personajes levrerianos en tanto se ven imposibilitados para cumplir con las demandas de la vida diaria, sino que se presentará en un grado extremo: el sondeo contemplativo reclama la sobre elevación del yo interior –y el

⁵ En *La novela luminosa*, el narrador esgrime un argumento que es muy interesante para visualizar este punto. En relación con un pasaje de *El lugar de los caminos muertos* de William Burroughs en el que el autor relata una experiencia paranormal, Levrero comenta: “Hoy estuve pensando en el tema de los familiares de Burroughs, y lo asocié con ese redescubrimiento reciente de una materia, llamada por algún motivo “oscura”, aunque es transparente, que coexiste con la materia que nosotros conocemos. Al parecer ocuparía los espacios vacíos o se entremezclaría con la materia conocida por una cuestión de menor densidad (...) Me imagino esa otra clase de materia, habitada por gente hecha con esa otra clase de materia, y la posibilidad de que, en ciertas condiciones, algo se pueda percibir desde uno de esos universos hacia el otro.” (Levrero, 2008: 412)

correlativo deterioro del yo de la vida diaria– y con esto adviene una realidad fantasmática –para Levrero: “la realidad”– a la que se accede por vía narcisística. He ahí entonces que el acceso al conocimiento sea por la vía de lo tradicionalmente entendido como patológico: la pérdida de la relación del sujeto con el mundo exterior.

“Todo el tiempo” (1982) es el segundo texto a partir del cual me interesa abordar el problema de los límites de la ciencia tradicional para Levrero. En este cuento se desarrollan dos temas centrales de la narrativa levreriana: los límites de la materia y la degradación entrópica. El texto transcurre en un laboratorio de experimentación. Un bizarro accidente con un tigre condena al personaje a una muerte tras la cual descubre que hay una existencia luego de que la materia desaparece; y de allí la oración con la que comienza el relato: “Cuando creí que todo había terminado, todo recién comenzaba” (1982: 82). Lo que se sucede entonces es una extensa reflexión sobre el fenómeno, reflexión que encontraremos luego elaborada con más detalles, a modo de tratado de lógica, en un texto en el que Levrero formula una suerte de prolegómenos sobre cómo se organizaría el universo: *Ya que estamos* (2001).

En “Todo el tiempo” se esbozan dos grandes ideas. Por un lado, la vida no sería más que una forma económica de disipar energía para equilibrar los sistemas (¿estará Levrero refiriéndose al equilibrio entre dos realidades que tradicionalmente se han considerado excluyentes entre sí: la vida y la muerte, el sueño y la vigilia? Pareciera que sí). En segundo lugar, el suceso de su propia muerte lo ayuda a comprobar que no existe un límite entre la vida y la muerte sino una coexistencia, es decir, la energía permanece e interactúa en la realidad cotidiana: “por supuesto que hay algo detrás de la materia –proclama uno de los personajes– (...) y muy pronto la ciencia deberá reconocerlo o será su fin. Y no me hablen de energía. Yo pienso más bien en términos de voluntad, o de deseo.” (1982: 96; destacado mío). De lo que se trata aquí, es de reflexionar cómo estas realidades consideradas dicotómicas –sueño y vigilia, realidad como artificialidad y realidad total, yo interior verdadero y yo volitivo de la vigilia, etcétera– se relacionan como sistemas interactuantes; es decir, lo que subyace es cómo lograr un intercambio de energía óptimo que evite que la entropía se instale en los sistemas. Adelanto de forma preliminar: aquí yace la primera vinculación que Levrero entabla entre las teorías místicas y la termodinámica.

La labilidad de los límites entre las realidades consideradas “separadas” no sólo se observaría en la vida y la muerte, sino –y este es un tópico que recorre más que cualquier otro la narrativa levreriana– en relación con la vigilia y el sueño.⁶ La actividad onírica es aquí –y en otros tantos textos– el momento privilegiado de acceso a esa otra esfera de la realidad; y la inmersión del sujeto en la exploración onírica conlleva necesariamente para éste un esfuerzo extremo por volver a cumplir con las tareas de la vida diaria durante la vigilia, siempre contaminada por los restos del sueño (Levrero, 1982: 88). Parece consecuente entonces que en el texto se exprese: “Nuestra idea del yo, de la propia persona, había sido bombardeada por todos los medios; nos movíamos como sombras de nosotros mismos sin que hubiera aparecido la armonía con todas las cosas que nos prometieran los maestros Zen” (1982: 90), ya que, más allá de que en este fragmento en particular el personaje está refiriéndose a la vida luego de la muerte, lo que subyace en general es la imposibilidad de dar crédito a los conceptos de realidad y de sujeto tradicionales. En efecto, existen esferas de lo subjetivo y de lo real que escapan por completo a la percepción corriente, dimensiones que determinan, interactúan y obstaculizan el devenir de la realidad como se experimenta durante la vigilia. No obstante, como se lee en la cita, incluso en esas formas de vida la armonía y la vuelta a la unidad parecen inalcanzables; esto es, son formas de existencia que escapan a la percepción pero que no por ello están excluidas del universo tal como lo conocemos. Una vez más, parece que el punto absoluto de reposo, aquella “armonía” anhelada en la cita, la comunión con el Todo, es imposible, y lo que resta es jugar a redistribuir la energía –como en un ejercicio teórico de termodinámica– entre los sistemas interconectados.

Luego de este primer momento de enunciación de los límites de la ciencia, Levrero esboza –a partir de su laboratorio de experimentación: la literatura– teorías relacionadas con la psicología y la parapsicología a partir de las cuales dará un marco a estas ideas. En este marco, muchos de los conceptos y técnicas místicos serán releídos y reformulados.

En “Precaución”, se desarrolla su teoría del teratoma, psicoteratoma o psicoteratoma psíquico, a partir de una reflexión que el propio narrador expresa, no debe exigírsele ningún tipo de rigor científico (Levrero, 1992: 75). No obstante, cabe

⁶ El interrogante por los límites de la materia y las interacciones entre el mundo de los vivos y el de los muertos, como así por los vínculos parapsicológicos que se establecen entre ambos también se desarrolla extensamente en *El alma de Gardel* (1996).

señalar, la no exigencia de rigor científico no invalida en absoluto que la misma forma del texto pueda leerse como un laboratorio de experimentación, de ensayo: la progresión de ideas e ideas derivadas (que se encadenan en un peculiar sistema de notas) organizan un cuerpo textual que posee una dinámica de reflexión propia en la que el desarrollo de la ficción conduce a claros resultados. Su hipótesis es más bien producto de haber alcanzado un grado mayor de conocimiento mediante la imaginación (la existencia del psicoteratoma no está constatada clínicamente), la cual no puede concebir nada que no sea verdadero, no importa en qué esfera de la realidad transcurra (1992: 79). Este texto es sin duda un referente de cómo Levrero construye un modelo de ciencia literaria o de *scientia* ficción, esto es: ficción que avanza hacia el conocimiento a partir de la intuición, la imaginación y la escritura pero que no por ello se desvincula de la formulación de teorías que en muchas ocasiones se tratan de relacionar con saberes de las ciencias legitimadas en el campo.

En este texto aparece de forma patente el tema –ya de vieja raigambre mística– de la dicotomización del yo: el psicoteratoma es con frecuencia un “hermano” no desarrollado con el que se convive; y de allí se deducen dos elementos centrales de esta ficción: el registro de la medicina clínica y de la psicología y el tratamiento mediante el humor –tratamiento que no excluye que se teorice sobre el psicoteratoma como monstruo psíquico que condiciona la vida del individuo. El tema de la dicotomización del yo es insistente en las ficciones levrerianas y toma con recurrencia la forma del problema del doble, del conflicto entre un yo interior verdadero que se sustrae a toda búsqueda y otro yo prefigurado por la palabra y la figura del otro –el padre en ocasiones–, que funciona como un fantasma condicionando a ese yo verdadero, inaprensible (conviene, recomiendo, no descuidar, si interesa entender este punto, la lectura de la nouvelle *Desplazamientos*). Aquí, el concepto del psicoteratoma parece ser un intento –por momentos nada despojado de humor– por teorizar literariamente el problema: el psicoteratoma es un quiste psíquico que aparece como un cuerpo extraño a la psique, tiene un cierto grado de autonomía, limita el desarrollo de la personalidad subjetiva real y vive –como un parásito– a expensas del individuo que lo posee. De este modo, en “Precaución” parece que ya se prefigura de qué manera Levrero relaciona los temas místicos con una lectura extremadamente libre de conceptos de la psicología y de la clínica.

Ciertos rasgos del psicoteratoma parecen reformularse en la noción de “cerebro de reptil” que Levrero trabaja en *La novela luminosa* (2008: 396-7, 430-1, 442-3): una primitiva formación psíquica de comportamiento de la que el sujeto no puede despojarse –a la que el sujeto vuelve una y otra vez–, una formación que no deja emerger al yo verdadero, yo que es siempre entendido como anterior a toda prefiguración externa –y por lo tanto inalcanzable. Vale insistir entonces aquí: no es casual que en Levrero –como en el acidioso medieval que describe Agamben– el conocimiento sea por vía narcisista (por una regresión al yo) y mediante la creación del universo “irreal” de la ficción, proceso en el que se ins-taura una realidad fantasmática que “desrealiza” la realidad exterior. De algún modo, esto puede leerse en toda la obra del autor uruguayo: la exploración del yo condiciona que sobre los espacios exteriores recaiga una pesada atmósfera surrealista, como si todo lo externo fuera parte de la interioridad a explorar; el espacio se plagaba entonces de laberintos y pasadizos que se recorren con el propósito de alcanzar un yo, un Espíritu o un Eterno Femenino que siempre se sustrae, como todo lo que pertenece a la “realidad”. No obstante, la “realidad” no puede representarse sino exponiendo esa búsqueda en la que todo objeto es inalcanzable y en la que toda búsqueda misma se encuentra sabidamente frustrada.

Fauna (1987b) es probablemente el texto donde mejor se desarrollan algunas de estas temáticas. Los primeros puntos a resaltar son la evidente vinculación con las teorías de la parapsicología y la afirmación de que el cultivo de las capacidades paranormales conduce a un conocimiento profundo de la realidad y del yo que no puede ser alcanzado por la percepción ordinaria. Levrero ya lo expresa claramente en su texto de divulgación científica –cuyos conceptos aparecerán en sus ficciones– *Manual de Parapsicología* (1979):

Psi-gamma, o ESP, es una forma de conocimiento de la realidad que aparece como una *captación directa* de informaciones... (Levrero, 1979: 77)

Nuestra herencia cultural ha dejado poco margen para la comprensión de los fenómenos psi-gamma. Con nuestra formación filosófica y con la identificación ciencia-materia y yo-conciencia, el comportamiento irracional de psi-gamma nos resulta especialmente irritante. Las operaciones psíquicas más complejas, las facultades más trascendentes (...) se encuentran yacentes en las profundidades inaccesibles, en estrecha sociedad con los instintos más primitivos. El estudio contemporáneo de la facultad psi-gamma revela que

en cada humano está latente la capacidad de un conocimiento que trasciende las barreras de los obstáculos físicos, el espacio y el tiempo, y que no es posible dirigir esta facultad de acuerdo con nuestros intereses conscientes. (Levrero, 1979: 82)

En efecto, si en Dick o en Huxley, la percepción de otras esferas de la realidad se alcanza gracias al empleo de drogas, el ejercicio de la contemplación mística o la inmersión en estados esquizoides, aquí se hará a partir de la ejercitación de capacidades parapsicológicas que se encuentran dormidas pero latentes en el común denominador de las personas, y que son tan corrosivas para el yo de la vida diaria como las demás técnicas antes mencionadas. Es decir, la búsqueda del yo verdadero, “real”, y del conocimiento pleno de todas las esferas veladas de la “realidad”, no hace más que desrealizar la realidad y el yo de la relación con el mundo compartido; una vez más la entrada hacia la realidad es por la vía patológica. El precio que pagan en salud el santo, el artista o el filósofo, dice el propio Levrero en el *Manual*, parece ser el precio inevitable de acceso al conocimiento:

El artista genial, el filósofo o el santo, lo son porque han logrado estimular su Inconsciente; pero lo han hecho por medio de “mancias” apropiadas, técnicas de inducción al trance ligadas a una visión elevada de la realidad y a grandes aspiraciones espirituales. Pagan, también, un precio en salud, porque se trata de la ruptura de un equilibrio; sin embargo, la humanidad tiene derecho a pensar que ese precio vale la pena. (Levrero, 1979: 99)

En *Fauna* el mismo epígrafe es ya indicativo de la importancia del ejercicio de la parapsicología, el cual, parece reconocerse, permite comprender fenómenos sobre los que la psicología o el mero psicoanálisis no podría avanzar: “Si volviera a vivir, me dedicaría a la investigación parapsicológica y no al psicoanálisis. (Sigmund Freud)”. En efecto, será a partir de los métodos de la parapsicología que el protagonista intentará develar el conflicto central del relato, esto es, qué es lo que sucede con el comportamiento de Flora y qué relación tiene con aquella mujer que se presenta al protagonista como su hermana, una mujer cuyo nombre él desconoce y que, entonces, decide bautizar “Fauna”. Como ya es posible percibir, el relato no es ajeno al tópico del doble –tan caro a Levrero– y con él llega de la mano el problema de la dicotomización del yo. Las dos mujeres están en el relato

claramente en las antípodas: Flora (que se encuentra sometida por un maestro de las ciencias oscuras) se presenta como un ser obstinadamente infantil que se empeña en ignorar su sexualidad; por el contrario, toda la gestualidad de Fauna –quien es la que acude al protagonista para liberar a su hermana– es lisa y llanamente una “agresión sexual” (1987: 51). En este contexto, el protagonista será el encargado de resolver el conflicto valiéndose de la percepción parapsicológica que aflora gracias a los estados de trance.⁷ De lo que se trata en el relato es precisamente de hacer emerger a un yo reprimido y de suprimir otro yo, artificial, cuya construcción es producto de la influencia de la palabra del otro o de la relación con lo externo:

Me preocupaba aquella visión del moño azul en la cabeza de Flora, y de la lectura surgió la sencilla explicación de que yo había caído momentáneamente en una forma de trance hipnótico, captando la realidad inconsciente de Flora –su regresión a la infancia– y percibiéndola en una verdadera alucinación visual. También había habido un pequeño trance cuando capté aquella molécula del perfume de Fauna, trance que había permitido la hiperestesia olfativa. (Levrero, 1987b: 42)

Advertí que Flora tenía dos maneras distintas de ser infantil. Una de ellas, la habitual, resultaba muy irritante porque se hacía evidente que se trataba de una mujer adulta que se obstinaba en un papel, negándose a crecer, o mejor dicho, a admitir el paso del tiempo. (...)

La otra forma suya de ser infantil me resultaba agradable: allí no había simulación. Se producía invariablemente al evocar a su madre y todo aquel tiempo que ella recordaba como feliz; y en esas ocasiones, con una especie de visión periférica, yo volvía a percibir a veces algo como una atmósfera azul sobre su cabeza. Flora se iluminaba, era realmente niña otra vez, y en una

⁷ Vale aquí la explicación: en la idea de trance existe una clara continuidad de las ideas místicas. En ellas la condición privativa para la exploración del yo y el encuentro con el Espíritu es justamente la instauración del “volo”, momento de despojamiento de todo deseo del yo. El trance, tal como lo describe Levrero en el Manual, también es condición sine qua non para que surja la percepción parapsicológica –y por ende el conocimiento de lo real–, ya que durante su transcurso se genera una “disociación psíquica”, denominada “psicorragia”, que permite la liberación “hemorrágica” de fuerzas inconscientes y una “psicobulia”, es decir, la emergencia de cualidades psíquicas inconscientes (voluntad e inteligencia) que dirigen los fenómenos parapsicológicos. En el trance, al igual que en el volo místico, el yo y los deseos conscientes deben ser dejados necesariamente de lado para poder acceder a la experiencia de lo real.

especie de trance recuperaba aquel pasado que había perdido. Pero apenas se daba cuenta de su estado, lo reprimía, adquiría una expresión un tanto culpable y *recuperaba su tesitura y su infantilismo soso, artificial*.

Me pareció entonces que, de tener oportunidad, yo debía comunicarme directamente con la niña auténtica; mantener largas conversaciones con ella mientras se hallaba en ese estado, y poco a poco, con el tiempo, tratar de hacerla evolucionar en esa línea (...) para que ella misma pudiera ir descartando *la otra personalidad, la artificial*, que no era más que un disfraz inútil. Flora debería hacer todo *un trabajo de experiencia de realidad*, y yo no estaba muy seguro de poder respaldarla. (...)

Por otra parte, me mantenía alerta buscando algún rasgo de su padre, que para el caso podría no haber existido nunca: Flora parecía vivir en un mundo integrado exclusivamente por su madre y ella, y de pronto se me ocurrió que debía buscar en la figura del padre todas las claves de su situación actual –ya que por algún motivo poderoso había resuelto borrarlo. Y junto con él, a todo el resto del mundo, *incluyendo al parecer a su hermana* [Fauna]. (Levrero, 1987b: 51-3, destacado mío)

El trance hipnótico, al igual que el sueño, son aquí formas en las que emerge la realidad inconsciente del yo de Flora; son formas también que permiten al protagonista trascender la percepción del yo artificial y visualizar otras esferas de lo real, de aquello que Levrero llama a secas “la realidad”. De lo que se trata, es de hacer emerger o bien ese yo infantil verdadero, aquel que se recupera por la evocación, o bien (se comprenderá luego en el desarrollo del relato) a ese yo adulto que asume la sexualidad femenina y que el protagonista, víctima de la hipnosis y de la influencia de la realidad onírica que le invade la vigilia, percibe al comienzo del relato como un sujeto diferente de Flora: Fauna. Conviene aquí observar que las palabras del protagonista –quien hace sin duda una interpretación libre del concepto de Ley del Padre– refieren que en la figura del padre (o en su ausencia) radica el aislamiento respecto del mundo exterior y la imposibilidad de Flora para “relacionarse con su hermana”, léase: devenir Fauna. Lo que sucede aquí es sin duda algo a lo que no escapan los personajes levrerianos: la emergencia del yo real parece buscarse principalmente mediante la regresión, ya que la evolución hacia un yo adulto, femenino en este caso, parece ser un camino aún más imposible de recorrer. Vale mencionar que aquello que predomina aquí, como en la mayoría

de las ficciones de Levrero, es una búsqueda que apunta siempre hacia la nada, dado que tanto el retorno al yo interior –en este caso infantil– como el salto hacia un yo que se relacione con lo externo de manera satisfactoria se perciben como imposibles; y esto determina, sin duda alguna, que pueda leerse a los personajes de Levrero como esencialmente límbicos: sujetos que habitan un umbral entre dos realidades, pero que sin embargo se obstinan en realizar un movimiento de búsqueda de un yo verdadero. En este contexto, en la obra levreriana se trata de alcanzar un yo interior anterior a toda determinación del otro, ya que todo intento por habitar el afuera conduce a la dispersión entrópica o al hallazgo de que en el tránsito por ese afuera sólo se reproduce la búsqueda interna; ergo: el afuera es una “otredad” aún más inhabitable.

Este es sin duda el camino de la epistemología levreriana, aquel camino al saber que, como la mística o la ironía romántica, se sabe conduce al fracaso. Este sujeto “artificial” que para Levrero se construye amputando posibilidades de lo real, posibilidades subjetivas, en pro de mantener la otra gran artificialidad que es la realidad compartida socialmente, tiene sin duda una gran semejanza con aquel sujeto descrito por Dick: aquél que fabrica una neurosis porque simplemente no podría habitar la experiencia de lo real con todos sus matices. No obstante, aunque se sabe imposible, aunque el sujeto no puede habitar ni representar lo real, predomina la insistencia por recorrer el camino. Es por eso que, en textos como *Fauna*, por ejemplo, hay una insistencia en transitar la “experiencia de realidad” por la que el protagonista desea conducir a Flora, aunque esto determine que su yo activo de la vida diaria se extenúe –y otra vez aquí vemos cómo la inmersión en lo real determina el deterioro del yo y la realidad “artificiales”– dado el esfuerzo que conlleva someterse a una experiencia de “contagio psíquico” (1987b: 53).⁸

A lo largo de este trabajo me focalicé, por un lado, en cómo el autor postula el problema de los límites de la ciencia clásica. Hasta aquí he, creo, esbozado cómo

⁸ El programa de Levrero en este punto creo se expone con una claridad suprema en *La novela luminosa*: “liberado el hombre de la necesidad del trabajo, y si hacemos caso a las teorías de Freud y de su paranoico, podemos muy bien volver al “principio de placer”, escupiéndolo sobre el “principio de realidad”. (...)

Toda una sociedad basada en el trabajo alienado, en la esclavitud física, intelectual, moral y espiritual, se derrumbará inexorablemente por obra y gracia de ella misma y de sus vicios, y al mismo tiempo por imposición de una real realidad: la fuerza del espíritu, y dejará paso o bien a una nada nuclear, o bien a una sociedad orientada hacia el placer. Y en el centro del placer está la posibilidad de una *participation mystique*, es decir, del desmoronamiento de un yo hipertrofiado en favor de la percepción de la realidad con todas sus dimensiones o, al menos, con todas las dimensiones que estamos capacitados para percibir, aunque no hacemos uso, faltaría más, de este derecho natural.” (Levrero, 2008: 526-7)

la literatura de Levrero es un laboratorio de ensayo en el cual se trabajan ideas, desde el contenido y desde lo formal, que retoman el tópico místico de la búsqueda del yo real. Me esforcé por explicar con la mayor claridad posible cómo los temas de la mística encuentran una evolución, una formulación que intenta apegarse a ciertos cánones científicos a partir de una lectura libre y en extremo sincrética de conceptos de la psicología y la parapsicología. También me detuve aquí en otro punto que considero cardinal: la literatura, al igual que la escritura en la mística, es una herramienta fundamental de acceso al conocimiento, es su técnica, es *techné* en el sentido en el que lo retoma Heidegger: como modo de desocultamiento del ser –o en este caso de lo real (Heidegger, 1994); sólo que aquí ni esta forma de técnica, ni su “metodología”, parecen conducir a los resultados verificables que reclama el saber científico. Pero la escritura es además en Levrero medio de búsqueda del Espíritu, Espíritu que se presenta en ocasiones como un Eterno Femenino romántico. Esta es una segunda forma de lo real, presente en su obra temprana.⁹ Repongo aquí brevemente, y para cerrar este texto, una última cita:

–Hola –dijo, con una voz muy agradable y profunda–. Te estaba esperando (...) Su cara y su cuerpo parecían cambiar, hacerse menos densos, y a veces tomaba la forma de una niña, o de una adolescente, y de pronto volvía a ser como era (...) Cuando salgas de aquí olvidarás mis palabras (...) Pero en realidad no saldrás nunca de aquí. Creerás salir como en un sueño, pero estarás siempre conmigo en la pieza, y yo estaré dentro de ti, y tú dentro de mí. (...) Andarás muchos años por el mundo buscándome, me buscarás en cada mujer, y en cada mujer que ames estaré yo un momento; pero sólo un momento. Y estaré dentro de ti todo el tiempo, diciéndote tu nombre, empujándote continuamente hacia la vida y hacia la muerte. No tendrás descanso. Me buscarás por el mundo como si yo estuviera en el mundo; y tu estarás aquí todo el tiempo (...) Yo soy tu alfa y tu omega, la Virgen, el Espíritu; soy el principio y el fin...la madre de Juan Bautista y de Jesús el Nazareno; tu

⁹En mi tesis doctoral, “Ciencia y literatura en el Río de La Plata. Modulaciones de una epistemología alterna en las obras de Mario Levrero y Marcelo Cohen (1970-2008)” (2013), me ocupo detenidamente de esta otra modulación del realismo en la obra de Levrero. También analizo allí la relación que se entabla, en textos como *Ya que estamos* (2001), entre los conceptos de la termodinámica (temática ya anunciada en “Alice Springs” a través de la mención de la paradoja de Maxwell) y los problemas de la parapsicología.

madre y la madre del mundo; soy tu hija, que aún no ha nacido, e Irma estaba en mí, y Susana también estaba en mí; te conozco desde el principio de los tiempos... (“La cinta de Moebius”, 1982: 59-60)

Pareciera que, al igual que en Huxley y en Dick, también en este punto la comunicación con el Espíritu, y por ende con lo real, es ante todo un problema de percepción. Otra vez estamos ante realidades no excluyentes: el límite que las separa es, de nuevo, una incapacidad de percibir todas las esferas de lo real, una imposibilidad que es, claro está, condición para que el sujeto pueda habitar el mundo como tal, para que se sostengan la realidad y el sujeto “artificiales”.

La literatura de Levrero también es un laboratorio de experimentación en este sentido. Es probablemente en textos como *La novela luminosa* o *El discurso vacío* –textos en los que no me detengo en este trabajo– donde mejor se ilustra este problema. En ambos, la escritura es no sólo una mancia para invocar el advenimiento del Espíritu y del yo real, sino que, particularmente en el segundo texto, la ejercitación de la caligrafía expone de forma patente mi idea de la literatura como laboratorio de experimentación: es justamente en el trabajo sobre la grafía como dibujo que debe entenderse que allí está operando un paradigma epistemológico alterno –del orden de la parapsicología– que el Levrero narrador utiliza como técnica para la comunicación con el yo y con el Espíritu; las dos caras, de más está decir, del mismo problema. La escritura es entonces el lugar donde se ensaya –después de que se ha instaurado el trance, condición sine qua non– la comunicación con el yo y con el Espíritu y, paradójicamente, es el lugar tanto de su representación como la instancia que expone la imposibilidad de su representación. Y es que, en definitiva, la narrativa de Levrero (y su realismo) recupera el problema de la *techné*, esa ambivalencia que la constituye como modo de presentación sensible de un inefable que se traiciona como tal en la representación misma.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

- Levrero, Mario (1979): *Manual de Parapsicología*. Buenos Aires: Ediciones de la Urraca.
- . (1982): *Todo el tiempo*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
 - . (1987a): *Espacios libres*. Buenos Aires: Puntosur.
 - . (1987b): *Fauna*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
 - . (1992): *El portero y el otro*. Montevideo: Trilce.
 - . (1996): *El alma de Gardel*. Montevideo: Trilce.
 - . (2001): *Ya que estamos*. Montevideo: Cauce.
 - . (2006): *El discurso vacío*. Buenos Aires: Interzona.
 - . (2008): *La novela luminosa*. Barcelona: Mondadori.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2002): *Estancias*. Madrid: Editora Nacional.
- Auerbach, Eric (1993): *Mimesis - La Representación De La Realidad En La Literatura Occidental*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Baudelaire, Charles (2005): *Los paraísos artificiales*. Buenos Aires: Losada.
- Berlin, Isaiah (1999): *Las raíces del romanticismo*. Madrid: Taurus.
- Blake, William (1998): *Matrimonio del cielo y del infierno*, trad. Mirta Rosenberg (Edición bilingüe). Buenos Aires: Need.
- Bowra, C. M. (1972): *La imaginación Romántica*. Madrid: Taurus.
- Cohen, Marcelo (1990): *Buda*. Barcelona: Lumen.
- D'Angelo, Paolo (1999): *La estética del Romanticismo*. Madrid: La balsa de la Meduza.
- De Quincey, Thomas (2008): *Confesiones de un opiófago inglés*. Buenos Aires: Losada.
- De Certeau, Michel (1993): *La fábula mística. Siglos XVI y XVII*. México: Universidad Iberoamericana.
- Filippi, Silvana (2003): "Martin Heidegger y la mística eckhartiana", en *Invenio*, noviembre, año/vol. 6, número 011, Universidad del Centro Educativo Latinoamericano. <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/html/877/87761104/87761104.html>
- Gramuglio, María Teresa (2002): "El realismo y sus destiempos en la literatura argentina", en *El imperio realista*. Buenos Aires: Emecé.
- Heidegger, Martin (1994): "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Huxley, Aldous (2010): *Las puertas de la percepción*. Buenos Aires: Debolsillo.
- Lorio, Natalia et al (2009): *La escritura y lo sagrado [George Bataille/ Jacques Derrida/ Jean Luc Marion / Maurice Blanchot / Michel Foucault]*. Córdoba: Alción.
- Löwy, Michel - Sayre, Robert (2008): *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*. Buenos Aires: Nueva visión.

- Lukács, Georg (1963): *Significación actual del realismo crítico*. México: Ediciones Era.
- Martinez, Luciana (2010): "Mario Levrero: parapsicología, literatura y trance", en Giordano, Alberto (Ed.): *Cuadernos del Seminario 1. Los límites de la literatura*. Rosario: UNR Editora.
- . (2011): "¿Es posible pensar una ficción científica desvinculada de la técnica? Reflexión en torno a la posibilidad de un paradigma místico en el proyecto narrativo de Mario Levrero". *Cuadernos de Intercambio PUC- Río- UNR*, Volumen III. Rosario: UNR Editora.
- . (2013): "Ciencia y literatura en el Río de La Plata. Modulaciones de una epistemología alterna en las obras de Mario Levrero y Marcelo Cohen (1970-2008)" (Tesis Doctoral). Facultad de Humanidades y Artes, UNR.
- Nancy, Jean- Luc (2008): *La declosión (Deconstrucción del cristianismo, 1)*. Buenos Aires: La Cebra.
- Schurmann, Reiner - Caputo, John (1995): *Heidegger y la mística*. Córdoba: Ediciones Librería Paideia.
- Sutin, Lawrence (ed.) (1995): *The Shifting Realities of Philip K. Dick: Selected Literary and Philosophical Writings*, New York: Pantheon.
- Vannini, Marco (2005): *Introdução à Mística*. São Paulo: Edições Loyola.
- Watt, Ian (1957): *The rise of the novel*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Yébenes Escardó, Zenia (2007): *Figuras de lo imposible. Trayectos desde la mística, la estética y el pensamiento contemporáneo*. Barcelona: Anthropos/UAM.