

# El snobismo como ética

Daniel Link

**D**urante dos años consecutivos tuvo lugar, en el marco de la programación de la Secretaría de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras, un seminario consagrado al examen de la obra de Roland Barthes, interrogada en particular en lo que ha dado en llamarse su *paso filosófico*: el modo en que, de sus lecturas, análisis e intervenciones, se deduce una ética.

El “seminario”, espacio sobre el que Barthes no dejó de reflexionar y en el que, aparentemente, siempre se sintió más cómodo, funcionó como una caja de resonancia donde las preocupaciones de los participantes (en su mayoría, doctorandos y maestrandos) se ligaron con tal o cual aspecto de esa obra tan rica en sugerencias.

En diciembre de 2010, el Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba organizó el Coloquio “Roland Barthes”, del que participaron varios integrantes del capítulo porteño de la orden barthesiana, donde presentamos nuestras indagaciones ante el capítulo cordobés (liderado por Silvio Mattoni).

Roland Barthes amaba la provincia, donde pasó su infancia, las vacaciones durante su adolescencia y prácticamente todos los veranos de su vida adulta. “En el fondo”, dijo, “no hay más país que el de la infancia”.<sup>1</sup> Ese país tenía para Barthes un nombre y unas propiedades: leyendo el Sudoeste, “recorría el texto que va de la luz de un paisaje, de la pesadez de un día desmayado por el viento de España, a todo un tipo de discurso, social y provinciano”<sup>2</sup>.

Aunque los nombres (y los vientos) cambien, puedo reivindicar también para mí ese “vestíbulo del saber y del análisis” que asocia una niñez (la mía) con el paisaje cordobés, en un pliegue en cuyos pormenores me gusta perderme.<sup>3</sup>



© Sophie Bassouls/Sygma/Corbis

---

1. “La luz del Sudoeste” (1977) en *Incidentes*. Barcelona, Anagrama, 1987, p. 36.

2. Op. cit., p. 35.

3. Jornadas de Teoría y Crítica: Roland Barthes, organizadas por el Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba (Córdoba: 6 a 8 de diciembre de 2010).

Bayonne o Bayona es el nombre del país de la infancia barthesiana y, por lo tanto, del paisaje total que arrastra su escritura:

Bayona, Bayona, ciudad perfecta: fluvial, aereada de contornos sonoros (Mouserolles, Marrac, Lachepaillet, Beyris), y sin embargo, ciudad encerrada, ciudad novelesca: Proust, Balzac, Plassans. Imaginario primordial de la infancia: la provincia como espectáculo, la historia como olor, la burguesía como discurso.<sup>4</sup>

Curiosamente, la celebridad de Bayona se debe a razones muy poco barthesianas. A lo largo de los conflictos que agitaron la sociedad campesina de Francia durante el siglo XVII, los agricultores de Bayona se quedaron sin pólvora y municiones para sus armas. Decidieron introducir sus cuchillos de caza en los cañones de sus escopetas y esas lanzas improvisadas, con el tiempo, serían conocidas como *bayonetas*.

Pero Barthes detestaba profundamente toda forma de belicismo e, incluso, de beligerancia:

No le gustan para nada los discursos de victoria. Como no tolera la humillación de nadie, en cuanto se anuncia en alguna parte una victoria, siente ganas de irse a otra parte (si fuese Dios, trastocaría continuamente las victorias –¡que es, por otra parte, lo que hace Dios!). Ya en el plano del discurso, la victoria más justa se convierte en un mal valor de lenguaje, en una arrogancia: esta palabra, encontrada en Bataille, quien habla en alguna parte de la arrogancia de la ciencia, la ha extendido a todos los discursos triunfantes. Sufró, pues, tres arrogancias: la de la Ciencia, la de la Doxa, la del Militante.<sup>5</sup>

Entre las formas de discurso y las figuras de la enunciación que analizará como formas de intimidación de los lenguajes, conviene destacar la *parresía* y al *parresiasta* porque, como tantas otras veces, Barthes se dejó llevar por la misma fascinación de su amigo Michel Foucault por esas figuras a las que sin embargo, evaluó de una forma radicalmente distinta:

*Parresía*: fundamentalmente ligada a un exceso social de lenguaje, a una arrogancia de lenguaje, a una voluntad de apropiación por el lenguaje, a un querer-asir por el lenguaje (diría por mi parte: *Parresía*: la forma dogmática del lenguaje).<sup>6</sup>

Para Barthes, que durante la mitad de su vida profesional se dedicó a soñar una ciencia, la verdad y la aserción, sin embargo, alimentaban un miedo que fue su única pasión:

Su malestar, a veces muy agudo –algunas tardes, después de haber escrito todo el día llegaba a convertirse en una especie de miedo–, provenía de la sensación de que estaba produciendo un discurso doble, cuyo modo iba, de alguna manera, más allá de sus miras: pues el propósito de su discurso no es la verdad, y ese discurso es sin embargo asertivo.

(Es un malestar que sintió desde muy temprano; se esfuerza por dominarlo –pues si no tendría que dejar de escribir– pensando que es el lenguaje el que es asertivo, no él [...]).

(A causa de esa misma sensación, ante cada cosa que escribe se imagina que va a herir a uno de sus amigos –nunca el mismo: van cambiando).<sup>7</sup>

---

4. Barthes, Roland (1975). *Roland Barthes por Roland Barthes*. Caracas, Monte Ávila, 1978, p. 8.

5. *RB por RB*, cit., p. 51.

6. Barthes, Roland. *Cómo vivir juntos*, p. 182.

7. *RB por RB*, cit., p. 53.

En otra parte<sup>8</sup> he sugerido que un examen conjunto de las obras de Barthes y de Foucault permitiría observar en detalle el sistema de reenvíos que las relaciona: a veces es Barthes quien, por ese miedo que acaba de señalar, modifica levemente sus razonamientos o las categorías que usa. Otras veces, sin embargo, pareciera que es Foucault quien se retracta de (o, por el contrario, subraya) aquello que podía llegar a separarlos.

En todo caso, Barthes fue siempre bien consciente de que habitaba un universo moldeado según la lógica del campo de batalla y abominó de la lógica guerrera, triunfalista, heroica, cada vez que pudo, porque, lo hemos oído, prefería dejarse llevar por la política de la amistad y no por ninguna otra.

Su repugnancia a toda forma de intimidación discursiva lo llevó muy pronto (por la vía de Bataille, a quien leyó con atención intermitente) a rechazar de plano la filosofía de la historia hegeliana, porque en ese sistema la guerra es la madre de todas las cosas.

•

Se me disculpará la violenta retrospección, pero debo retroceder al siglo XIX, y más en particular a cierta tarde de otoño de 1806 cuando, desde un balcón, un filósofo arrebatado habría pensado, memorablemente: “Ahí viene el Espíritu Universal montado en un caballo blanco”. La imagen no puede ser más sobrecogedora, porque (como la Trinidad cristiana) unge a la carne el colmo de lo abstracto (el Espíritu Universal), poniéndolo bajo el régimen del bamboleo de la ancas de un equino (cierto que blanco, lo que en algún sentido lo dignifica). Son, en todo caso, las palabras de Hegel ante la entrada triunfal de Napoleón en Jena.<sup>9</sup> Los manuales de filosofía han aclarado el sentido de la ocurrencia: para Hegel, la Historia es la marcha del Espíritu Absoluto hacia su total realización.

El Espíritu Absoluto opera como una divinidad inmanente que rige los procesos naturales e históricos, subordinando los particulares a los universales (entre los que se establece una relación *dialéctica*). Si “La historia universal”, como afirma Hegel, “es el progreso en la conciencia de la libertad”, “en su altar”, “lo más noble y hermoso es sacrificado”. Es “la ruina de lo particular” lo que es capaz de “producir lo universal”. Lo universal es el Único (su realización es el Estado) al cual Hegel subordina la multiplicidad de lo viviente (la sociedad civil, pero también lo natural), y la única lógica posible para ese Uno es una dialéctica cuyas formas de aparición serán la guerra, madre de todas las cosas, y el pueblo ungido (el Estado), y cuyo final es la consecución de la libertad absoluta. Ideas más extravagantes que éstas difícilmente podrían haberse sostenido pero, durante muchos años, se las dio por válidas.

Alexandre Kojève (28 de abril de 1902-4 de junio de 1968), sobrino de Kandinsky, dictó entre 1933 y 1939 una serie de conferencias sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel en París. Después de la Segunda Guerra Mundial, Kojève comenzó a trabajar para el Ministerio Francés de Asuntos Económicos y fue uno de los principales planificadores del Mercado Común Europeo, inventor del euro, promotor de las políticas europeas de

---

8. “Apostillas” a Foucault, Michel. *¿Qué es un autor?* Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010.

9. La batalla de Jena tuvo lugar el 14 de octubre de 1806 y enfrentó al ejército francés bajo el mando de Napoleón contra las tropas prusianas (Federico Guillermo III).

integración y todo lo demás que hoy se desmorona ante nuestros ojos. Se reconocía a sí mismo como “marxista de derecha”, lo que en la práctica significaba la adhesión a políticas socialdemócratas.<sup>10</sup>

En la *Introducción a la lectura de Hegel*, el libro que resume los cursos de la École a los que asistieron Lacan, Bataille, Althusser, Jean Hyppolite, Raymond Queneau (responsable de la primera edición del curso), Kojève parte del mismo presupuesto que Koyré, para quien “la filosofía hegeliana, el ‘sistema’, es posible sólo si la historia fuese finita, si no hubiese ya un futuro y el tiempo pudiera detenerse”<sup>11</sup>. Aceptando ese presupuesto, Kojève deduce cómo acaba la temporalidad hegeliana y cómo será la política cuando nos desprendamos de la experiencia del tiempo escatológico que nos transmitió la cultura hegeliana. Por supuesto, esa pregunta domina también el pensamiento de otros analistas del problema, cuya primera solución ensaya la misma vía que Bataille, discípulo disidente del ruso. Foucault, como Barthes, no dejó de sostener una analítica del poder radicalmente antihegeliana.

Volviendo a las lecciones de Kojève, el fin de la Historia previsto por Hegel (quien luego de su arrebatada visión consideró que el militarismo prusiano era el Carro de la Victoria del Espíritu) implica, *necesariamente*, el final para la especie humana, acompañado por la gradual desaparición del lenguaje, la filosofía y, naturalmente, el arte:

Animales de la especie Homo Sapiens reaccionarían por reflejos condicionados a los signos vocales o el “lenguaje” vocal, y de ahí que sus así llamados “discursos” vayan a ser lo que se supone que es el “lenguaje” de abejas. Lo que desaparecería, entonces, no es sólo la Filosofía en busca del Saber discursivo, sino el propio Saber. Para estos animales post-históricos, no habría ninguna “comprensión [discursiva] del Mundo y del yo.” (Kojève, *Introducción*, 160)

Entre los motivos centrales de la lectura hegeliana de Kojève figuraba el problema del final de la historia y de la figura que el hombre y la naturaleza asumirían en el mundo posthistórico, cuando el paciente trabajo de la negación, por medio del cual el animal de la especie *Homo sapiens* había devenido humano, alcanzara su consumación.

El autoconocimiento final del Sujeto Absoluto y el “final del hombre” se entrelazan en los comentarios de Kojève a la tercera parte del capítulo 8 de la *Fenomenología del espíritu*, donde Kojève llega a definir al hombre como “error de la naturaleza”: el hombre que surge junto con el Tiempo en cierta fase del desarrollo natural desaparece con el fin de la Historia que coincide con el autoconocimiento final del Sujeto Absoluto (Kojève, *Introducción*, 418-419). Es en este sentido que Kojève define a la Historia –es decir, un estadio en el desarrollo del Sujeto Absoluto, durante el cual éste adquiere una dimensión temporal– como la “historia de los discursos erróneos del hombre” (*Introducción*, 419). Al progresar en el autoconocimiento, el Espíritu, el Sujeto Absoluto, el Único, está destinado a superar el saber incompleto humano y acabará desprendiéndose del Hombre. Hasta aquí el razonamiento de Kojève encuentra una confirmación en el texto de Hegel, pero el ruso extrae del pensamiento de Hegel otra consecuencia de gran trascendencia. Según Kojève, como hemos dicho, el estadio del autoconocimiento completo del Sujeto Absoluto implicaría la desaparición de la especie humana, hipótesis que puede leerse también

---

10. Cfr. Auffret, Dominique. *Alexandre Kojève. La filosofía, el Estado y el fin de la historia*. Buenos Aires, Letra gamma, 2009.

11. Koyré, A. “Hegel à Jena”, *Revue d’Histoire et de Philosophie religieuse*, XXVI (París: 1935).

en un libro que ya ha sido arrastrado por la marea pop, *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault, cuyas últimas palabras son “el hombre se borrará como un rostro dibujado en la arena al borde del mar”, y los segmentos de la obra de Barthes que estoy citando.

En el curso de 1938-1939 Kòjeve había dicho:

La desaparición del Hombre al final de la Historia no es, pues, una catástrofe cósmica: el mundo natural sigue siendo lo que es desde toda la eternidad. Y tampoco es una catástrofe biológica... Lo que desaparece es el Hombre propiamente dicho, es decir, la acción negadora de lo dado y del Error o, en general, el Sujeto *opuesto* al Objeto.

La identidad total del sujeto y del objeto es el fin de la Historia: cesación de la Acción, desaparición de la guerra y de las revoluciones *como motor de la historia*. Y desaparición de la Filosofía (si el hombre deja de cambiar no hace falta seguir pensando los principios que están en la base de su conocimiento). “Pero todo lo demás”, agrega Kòjeve, “puede mantenerse indefinidamente; el arte, el amor, el juego, etc..., y en definitiva, todo lo que hace al hombre feliz” (*Introducción*, 434-435).

De acuerdo a la *Fenomenología del espíritu*, la felicidad funciona como la ley del Deseo, que asegura el despertar de la autoconsciencia del sujeto y su avance histórico (cap. IV, sec. A); según Hegel, el Deseo funciona como antítesis, o negación, de la conciencia inmediata, a la que demuestra que su verdadera satisfacción se encuentra fuera de ella misma (153, sec. I). En *La noción de autoridad* (1942)<sup>12</sup>, Kojève señala que la única tarea de la política en la post-historia sería ocuparse de la vida animal del hombre, de la alimentación y de la sexualidad: eso es la base, en algún sentido, del concepto de biopolítica que encontramos en Foucault mucho después y que extremarán sus discípulos italianos. Pero el problema es la felicidad.

En la segunda edición de la *Introducción*, Kojève corrige el final de esa nota, para mejor apartarse de un rival teórico al que mencionaremos en seguida:

[Agregado de 1958] Si el Hombre re-deviene un animal, sus artes, sus amores y sus juegos deberán re-devenir también puramente “naturales”. Así pues, habría que admitir que después del fin de la Historia, los hombres construirán sus edificios y sus obras de arte como los pájaros construyen sus nidos y las arañas tejen sus telas, que ejecutarán conciertos musicales de la misma forma que las ranas y las cigarras, que jugarán como juegan los animales jóvenes y se entregarán a su amor igual que lo hacen los animales adultos. Pero no se puede decir, entonces, que todo eso “hace feliz al Hombre”. Habría que decir que los animales post-históricos de la especie *Homo sapiens* (que vivirán en la abundancia y en plena seguridad) estarán *contentos* en función de su comportamiento artístico, erótico y lúdico, visto que, por definición, se contentarán con él (p. 436).

La nota continúa en tono tal vez humorístico, enunciando la hipótesis de que el fin de la historia no es algo por venir sino ya sucedido: “los rusos y los chinos no son todavía más que norteamericanos pobres, en vías de rápido enriquecimiento, eso sí”. Estados Unidos ha alcanzado ya el “estadio final” del “comunismo marxista”. “El *American Way of Life* (es) el género de vida propio del período post-histórico”, “la presencia actual de los Estados Unidos en el Mundo prefigura el futuro ‘presente eterno’ de toda la humanidad”.

---

12. Buenos Aires, Nueva Visión, 2005.

En la perspectiva de Kojève, la historia no sólo tiene un final sino que ese final ya ha sucedido (no importa cuándo). Kojève sabe (sostiene) que habita tiempos posthistóricos (no hace sino hablar de eso). En 1959, Kojève había viajado a Japón, donde observó una sociedad que, a pesar de vivir en condiciones posthistóricas, no había dejado por ello de ser “humana”. Escribe, al respecto, en la edición de 1968:

La civilización japonesa “post-histórica” ha tomado unas vías diametralmente opuestas a la “vía americana”. Sin duda, en Japón no ha habido nunca una Religión, una Moral ni una Política en el sentido “europeo” o “histórico” de estas palabras. Pero el *Snobismo* en estado puro ha creado allí unas disciplinas negadoras del dato “natural” o “animal” que han sobrepasado con mucho en eficacia a aquellas que nacían, en Japón o en otros lugares, de la Acción “histórica”, es decir, de las Luchas guerreras o revolucionarias o del Trabajo forzado. Es verdad que esas cumbres (no igualadas en ninguna otra parte) del snobismo específicamente japonés que son el teatro No, la ceremonia del té o el arte de los ramos de flores han sido y siguen siendo todavía patrimonio exclusivo de los nobles y de los ricos. Pero, a pesar de las desigualdades económicas y sociales persistentes, todos los japoneses, sin excepción, son capaces en la actualidad de vivir en función de valores totalmente *formalizados*, es decir, *vacíos por completo de cualquier contenido “humano” en el sentido de “histórico”* [yo subrayo].

El contacto entre Japón y Occidente, espera Kojève, implicará una japonización de los Occidentales:

Ahora bien, visto que ningún animal puede ser snob, cualquier época post-histórica “japonizada” será específicamente humana. No habrá, pues, un “aniquilamiento definitivo del Hombre propiamente dicho”, mientras que haya animales de la especie *Homo Sapiens* que puedan servir de soporte “natural” a lo que de humano hay entre los hombres. (p. 437)

Y todavía en la última entrevista que concedió antes de morir, el 4 de junio de 1968, subraya:

Considere Usted el Japón: un país que se protegió deliberadamente de la historia durante tres siglos, que puso una barrera entre la historia y él. Deja entrever nuestro propio porvenir. Es un país verdaderamente sorprendente. Por ejemplo, el snobismo, por naturaleza, es patrimonio de una minoría. Pero Japón nos enseña que se puede democratizar el snobismo. En Japón hay ochenta millones de snobs. Al lado del pueblo japonés, la alta sociedad inglesa parece una banda de marineros borrachos.

¿Qué tiene que ver esto con el fin de la Historia? Es que el snobismo es la *negatividad gratuita*. En el mundo de la Historia, la Historia misma se ocupa de engendrar el modo de la negatividad que es esencial a lo humano. Si la Historia ya no habla, se fabrica ella misma la negatividad. El snobismo puede llegar muy lejos. Se puede morir por snobismo, como los kamikazes. [...] Quiero decir que si lo humano se funda en la negatividad, el fin del curso de la Historia abre dos vías: japonizar occidente o americanizar Japón, es decir, hacer el amor de modo natural o como monos sabios [yo subrayo].<sup>13</sup>

---

13. La entrevista a Kojève puede leerse en <http://mesetas.net/?q=node/188>

Este “momento japonés” de Kojève es de una importancia fundamental sobre todo porque, por la vía paródica, parece coincidir con el discípulo rival, Georges Bataille, a quien Barthes y Foucault han leído y de quien han tomado la noción de transgresión: por ejemplo en “El pensamiento del afuera” y en “Prefacio a la transgresión” de Foucault, o “Las salidas del texto” (1972) de Roland Barthes.

En todo caso, el conflicto entre Bataille y Kojève se refiere propiamente a ese “resto” que sobreviviría a la muerte del hombre, cuando éste vuelve a ser animal, al final de la historia. Bataille no puede aceptar que “el arte, el amor, el juego”, la risa, el éxtasis y el lujo (núcleos obsesivos de sus dos proyectos comunitarios, *Acéphale* y el *Collège de Sociologie*) dejaran de ser negativos y sagrados para ser simplemente restituidos a la praxis animal: el ser acéfalo quizá podía ser ni humano ni divino, pero animal, en todo caso, no debía serlo de ningún modo.

En contra de la negatividad dialéctica (con un final, teleológica), Bataille inventa el concepto de una negatividad sin empleo (inoperante), que sobrevive, no se sabe cómo, al final de la historia.

En carta a Kojève escribe:

Admito (como una suposición verosímil) que a partir de ahora la historia se ha acabado (excepción hecha del epílogo). Sin embargo, yo me represento las cosas de manera diferente... Si la acción (el “hacer”) es –como dice Hegel– la negatividad, se plantea entonces el problema de saber si la negatividad de quien no tiene “ya nada que hacer” desaparece o bien subsiste en el estado de “negatividad sin empleo”: personalmente, no puedo decidirme más que en una dirección, al ser yo mismo exactamente esta “negatividad sin empleo” (no podría definirme de manera más precisa). Reconozco que Hegel ha previsto esta posibilidad, si bien no la ha situado *en el final* de los procesos que ha descrito. Imagino que mi vida –o mejor todavía, su aborto, la herida abierta que es mi vida– constituye por sí misma la refutación del sistema cerrado de Hegel.<sup>14</sup>

El snobismo japonés de Kojève y Barthes es una versión más elegante (aunque quizás paródica en el caso de Kojève) de esa “negatividad sin empleo” (posdialéctica), que Bataille desarrolló como teoría de la transgresión. Se trata de una salida al “sistema cerrado de Hegel”, es decir: a una forma alternativa de pensar la modernidad o, si se prefiere, una modernidad alternativa.

Si como Hegel (e incluso como Bataille), se adhiere a la hipótesis de que lo real es Uno y no Múltiple (hipótesis sin la cual no hay dialéctica posible, ni hegeliana ni marxiana), entonces, la historia *debe ser* un proceso clausurado (antes o después, no importa), orgánico, totalizante. La política, en consecuencia, se transforma en la administración de lo viviente. La *Aufhebung* hegeliana es una palabra que tiene doble sentido: tanto abolir como conservar. Agamben, en *El tiempo que resta*,<sup>15</sup> ha propuesto que esa palabra, *Aufhebung*, es de tradición mesiánica (viene de la traducción de Lutero de las cartas de Pablo, especialmente la Carta a los Romanos), de modo que propone que toda la Modernidad (“la época que se halla bajo el signo de la *Aufhebung* dialéctica”) está empeñada en un cuerpo a cuerpo hermenéutico con lo mesiánico” (p. 101), que la Modernidad no es sino la secularización de temas mesiánicos. En el mismo libro, Agamben propone que no sorprende (*no debería sorprender*) la

---

14. Incluido en Hollier, Denis (ed.). *Le Collège de Sociologie* (1937-1939). Madrid, Taurus, 1982, pp. 170-171 de la edición francesa.

15. Madrid, Trotta, 2006.

interpretación de los rusos Koyré y Kojève de Hegel, “si se tiene en cuenta la importancia de la apocalíptica en la literatura rusa del siglo xx” (p. 102). Pero advierte que esas interpretaciones confunden lo mesiánico con lo escatológico, identificando el problema del tiempo mesiánico con el de la posthistoria.

•

Vuelvo, después de este necesario y tedioso rodeo, a la obra de Barthes. Se comprende ahora por qué, en los últimos años, ha suscitado acercamientos cada vez más complejos, que la apartan del lugar del mero análisis del discurso o del comentario de textos y la colocan en la vertiente de la filosofía contemporánea en la que se construye una ética adecuada a nuestros tiempos. El problema de la verdad, pero también la fórmula “lo novelesco sin la novela” son, en algún sentido, formulaciones que citan ese resto de negatividad más allá de la historia. Tanto en *Incidentes* (1987), el libro póstumo que recoge fragmentos de diario (de la “forma diario”, que tanto preocupaba a Barthes, desde sus primeras publicaciones hasta “Deliberación”, 1979), como en *Roland Barthes por Roland Barthes* (1975), ese extraño autorretrato que reinterpreta su propia obra, o en *La cámara clara* (1980), su último libro publicado, urdido a partir del dolor que Barthes siente al contemplar una foto de su madre muerta, se deja leer el proyecto barthesiano de devolverle un porvenir a aquello que, en *Mitologías* (1957), habría de constituir el objeto de una ciencia: lo imaginario, que deja de concebirse como sólo un conjunto de representaciones estereotipadas y adquiere el estatuto de una práctica (y en tanto tal, se liga con una ética e, incluso, una política). Aun cuando Roland Barthes no desdeñara el tratamiento técnico de la materia que se impone (el lenguaje, el relato, la fotografía, la ideología, la moda o los mitos), lo que “decanta” de su obra está en otro dominio: un dominio de indiscernibilidad donde ética y estética se presuponen. Barthes va recurriendo progresivamente a diferentes paradigmas para resolver esa articulación, pero está presente desde su primera intervención y constituye una de sus obsesiones más recurrentes. En *Diario de duelo* (1977-1979) se lee: “¿Cómo mamá está presente en todo lo que yo he escrito?: en que hay por todas partes una idea del Bien Soberano”<sup>16</sup>. En *Mitologías*, el signo (ideológico, unidad de lo imaginario) se presentaba como *insufrible* (predicado ético). A partir de *El sistema de la moda* (1967) queda claro que es, además, *ingobernable*. Contra la ilusión (moderna) de que lo imaginario puede ser “controlado” (por la vía de la ciencia o de la historia), se sospecha sobre la posibilidad de tal control. “Esa aventura [la semiología], reconozcámoslo, es ya anticuada” (12) (*datée*, escribe Barthes: 897), y “el autor acabó modificándose” (12).

¿Quiere esto decir que en el momento de publicar este trabajo –con retraso es ya incapaz de reconocerlo? En absoluto (de ser así, no lo publicaría); pero más allá de la letra, lo que aquí se propone es *ya* una determinada historia de la semiología; con respecto al nuevo arte intelectual que hoy se está esbozando, este libro forma una especie de mosaico (*vitrail*, 897) no exento de ingenuidad; mi esperanza es que en él se lean no tanto las certidumbres de una doctrina o las conclusiones inmutables de una investigación como las creencias, las tentaciones, las tribulaciones de un aprendizaje. (12)

Hacia 1963, dice Barthes en 1967, la semiología, el saber de la ciencia (de la estructura) está ya condenado a un callejón sin salida (en lo que se refiere, al menos, a las indagaciones de lo

---

16. Barthes, Roland. *Journal de deuil*. París, Seuil/Imec, 2009.

imaginario). En ese libro “el autor” (rara designación) recomienda leer no lo que es del orden del saber sino del orden de la seducción (creencias, tentaciones, tribulaciones). Por eso, el proyecto semiológico se identifica con una “aventura” (*L’Aventure sémiologique*, 1985). No habiendo control posible, mejor es la huida. Ahora bien, una huida no significa la negación, sino todo lo contrario: más bien la suspensión de una confrontación (penosa): Roland Barthes contra la moda (dos formas diferenciales de snobismo):

A nadie le parecerá un misterio el origen comercial de nuestro imaginario colectivo (por doquier sometido a la moda, mucho más que al vestido). Y, con todo, nada más nacer ese universo se separa de su origen (cuesta imaginar, por otra parte, cómo podría *copiarlo*): su estructura obedece a restricciones universales, las de todo sistema de signos. Lo verdaderamente destacable de este imaginario constituido según una finalidad de deseo (como espero que demostrará el análisis semiológico) es que su sustancia es esencialmente *inteligible*: lo que suscita el deseo no es el objeto sino el nombre, lo que vende no es el sueño sino el sentido. (14)

El “imaginario colectivo” es *snob* por razón histórica (comercial: capitalista) y además, está desnudo: es transparente, *no oculta nada*. El analista opera antes como quien revela una película *ya impresa* que como quien interpreta (hermenéutica). Por eso, la unidad de trabajo de esta “lingüística renacida” no puede ser el sistema sino el código. “La ciencia de todos los universales imaginados”, sea: ahora bien, para ese objeto desmedido el sistema no funciona (no es *funcional*, se lee al comienzo de *S/Z*, libro estrictamente contemporáneo de *El imperio de los signos*). Y no lo es porque lo imaginario escapa a la lógica de la determinación simbólica, está más o menos determinado (nunca del todo). ¿Qué hacer con ese resto? Postularlo como “efecto de real” (1968), o sea: efecto (afectuación, agenciamiento, lo que se quiera) del deseo y, por lo tanto, el fundamento de una ética que se encuentra (como señalaba Kójeve muy poco tiempo antes de la publicación de *El imperio de los signos*) en los misterios de Japón.

Mejor, entonces, es la huida hacia adelante, hacia “allá”. Y “allá” es, para Barthes, un Oriente idealizado que le entrega la verdad de una humanidad capaz de resistir los embates de la Historia y, sobre todo, el más temible de entre todos ellos: el final de la historia y la consecuente naturalización (animalización) de la especie humana.

Lo “milenario” le permite a Barthes, en *El imperio de los signos* (1970), su libro peor leído (tal vez porque siendo el más distinto de todos lo que hasta entonces ha ensayado, es el que *parece* más tonto), pasar del signo singular y pleno a los signos plurales y vacíos. En términos históricos, es la supervivencia de los fantasmas (o imágenes) a través del tiempo, más allá de la lógica de inscripción prevista por Marx. Ya no se trata de “la conciencia burguesa” sino de “la conciencia”, pero (sobre todo) de su radical exterioridad.

El satori, escribe Barthes, es un pequeño seísmo (conmoción y sacudida de la persona), y el zen un acto de conocimiento sin sujeto cognoscente y sin objeto de conocimiento. Oriente, que por suerte no ha tenido su Hegel (y que tampoco ha tenido Dios), ignora la identidad total del sujeto y del objeto que sería el resultado de la teleología histórica; más bien vacía de antemano esas categorías.

Es el pasaje (decisivo) del habla (“El mito es un habla”) a la escritura (la inscripción): la comida, la gestualidad, todo es del orden de la escritura (de lo escribible) y lo es en tanto y en

cuanto suspende el habla. Comida: fragmentos, musicalidad (ritmo), apertura, suspensión del sistema –lo crudo/ lo cocido, lo frito/ lo fresco (tempura). Pero también el pasaje del lenguaje a la voz como punto de juntura entre la conciencia y el cuerpo: lo imaginario, el lugar donde se tocan lo real y lo simbólico y que excede a ambos registros.

En *El sistema de la moda*, Barthes reclamaba que se leyera sus escritos como “las tribulaciones de un aprendizaje”. ¿Qué aprende Barthes en *El imperio de los signos*? *La experiencia del afuera*, que es una experiencia total de snobismo en estado puro, que ha creado disciplinas negadoras del dato “natural” o “animal”, que ha sobrepasado con mucho en eficacia a aquellas que nacían, en Japón o en otros lugares, de la Acción “histórica”, es decir, de las luchas guerreras o revolucionarias o del Trabajo forzado.

Podría glosarse la experiencia de Barthes y de *El imperio de los signos* con palabras de su amigo Michel Foucault: se trata de una “pura exterioridad desplegada” en la que el responsable del discurso no es el sujeto que habla sino “la inexistencia en cuyo vacío se prolonga sin descanso el derramamiento indefinido del lenguaje”, “alejándose lo más posible de sí mismo. Y si este ponerse *fuera de sí* pone al descubierto el propio ser, esta claridad repentina revela una distancia más que un doblez, una dispersión más que un retorno de los signos sobre sí mismos”.

Desde entonces y hasta su último curso (*La preparación de la novela*, la mitad del cual está consagrado al haiku japonés), Roland Barthes no cesará de investigar esas formas totalmente vaciadas de historicidad (en el sentido hegeliano) como variables y reglas para organizar la vida en común y la cohabitación (la comunidad más allá del comunismo).

Es sobre todo a partir de *Fragmentos de un discurso amoroso* (1977) donde Barthes desarrolla ese proyecto (antimoderno) hasta sus últimas consecuencias. Hay allí, como en *El imperio de los signos*, un abandono de la *theoria* (el estructuralismo, al que le dedicó sus mayores esfuerzos y le regaló todo su brillo) en favor de lo di-verso (lo imaginario, como diversión, es lo que escapa y se resiste al mismo tiempo a lo simbólico y a lo real, ese imposible), lo imaginario es lo que fluye en nosotros y nos arrastra. “No suprimir el duelo (la aflicción) (idea estúpida del tiempo que abolirá) sino cambiarlo, transformarlo, hacerlo pasar de un estado estacionario (estasis, nudos en la garganta, recurrencias repetitivas de lo idéntico) a un estado fluido”, escribirá Barthes sobre la experiencia de su madre muerta. Hacer que los signos fluyan es liberarlos del estereotipo.

No se trata de situarse fuera de lo imaginario para denunciar sus engaños, sino de operar desde su interior (la oposición entre *décomposer* y *détruire*, tan característica de Barthes, es correlativa de ese propósito) y, de ese modo, superar la coacción de dos formas de saber: el saber de la estructura (propia de la primera parte de su obra), y el saber de la muerte (que domina *La cámara clara* y las anotaciones de *Diario de duelo*).

En ese sentido, Roland Barthes usa el fragmento y el “como si” como herramientas (éticas) de investigación: *hacer como si* fuera “un enamorado el que habla y dice” (el epígrafe de los *Fragmentos*) permitiría sostener un discurso riguroso de lo imaginario en lo Imaginario. En ese punto, no es casual la recuperación de Sartre, a quien Barthes homenajea cada vez que puede.

En sus últimos cursos en el Collège de France (*Cómo vivir juntos*, *Lo neutro*, *La preparación de la novela*), contemporáneos del duelo por la madre muerta, Barthes está inmerso en una indagación sobre lo Neutro que es, también, una experiencia del afuera: no se trata de optar, sino de

suspender toda resolución entre dos opciones. No se trata, por lo tanto, de lo “verdadero” y lo “falso” de las imágenes, porque el imaginario, en su perspectiva, ya no funciona como discurso sino como práctica. Y no se trata tampoco de un régimen de la negación como la dialéctica (que el primer Barthes había adoptado de Brecht, pero que ya ha abandonado en estos años), ni de la transgresión (cuya lógica verificaba como cada vez más hegemónica en la cultura industrial, de la que fue uno de sus grandes analistas: *Mitologías*), sino de algo (la *sobria ebrietas*) que involucra una recuperación de la ascesis como soporte de una ética.

Los signos ya no ocultan nada, porque están vacíos: son claros, transparentes, si es que uno es capaz de despejarse del “estorbo de lo visual” y escucha sus voces. Los signos son la pura exterioridad desplegada de la conciencia. El dolor (la pena amorosa o el duelo por la madre muerta), como signo, no es sino la forma de una experiencia radical de conocimiento, el índice “de una domesticación radical y *nueva* de la muerte; pues, antes, sólo era saber *prestado* (torpe, venido de las artes, de la filosofía, etc.), pero, ahora, es *mi* saber. No me puede hacer mucho más daño que mi duelo”.

El último proyecto de Barthes, que no pudo completar porque cometió la imprudencia de dejarse atropellar por una camioneta de lavandería, se llamaba *Vita Nova* (1979) y en el *Diario de duelo* (texto establecido y anotado por Nathalie Léger) pareciera que ese proyecto se inscribe en la “futuromanía” (“construcción enloquecida del porvenir”) que sufrimos “en cuanto alguien está muerto”.

Es importante retener esta tensión, porque Barthes no se imaginaba a sí mismo como un eterno doliente, aunque sabía que la muerte de su madre (intolerable como fue para él) debía ser asumida día a día y hasta sus últimas consecuencias. Las fichas en las que registra su dolor (“al tomar estas notas, me confío a la *banalidad* que está en mí”) son, para Barthes, una experiencia de discurso: sí, él sufre, pero sobre todo: él *escribe que sufre* (como el enamorado de *Fragmentos*) y la escritura le garantiza un doble acceso al dolor: como vivencia y como material analítico.

En el dolor (ese satori) no hay que leer *necesariamente* la identidad entre sujeto y objeto (“a partir de ahora y para siempre soy mi propia madre”), sino una experiencia radical del afuera, la suspensión entre sujeto cognoscente y objeto de conocimiento, y por eso los roles pueden invertirse como manera de pensar un futuro (una ética y una política) para el dolor: “Hablar de mamá: ¿y qué, Argentina, el fascismo argentino, los encarcelamientos, las torturas políticas, etc.? Eso la habría herido. Y la imagino con horror entre las mujeres y madres de los desaparecidos que se manifiestan por aquí y por allá. Cómo habría sufrido si me hubiese perdido”.

No sabemos qué habría hecho Roland Barthes con estas fichas y anotaciones pero sin duda tienen la fuerza (porque dicen “la naturaleza *abstracta* de la ausencia”) de “lo novelesco sin la novela”, ese empecinado proyecto de destitución en el que a Roland Barthes se le fue la vida, y de la *praemeditatio malorum*, ese ejercicio de los estoicos en el que el sujeto de la escritura se obliga a vivir la propia muerte. Eso es la muerte de la madre, para Barthes (y, también, la literatura): un ejercicio ascético de premeditación mortuoria y, como tal, el soporte de una ética preocupada por la comunidad de los ausentes, nuestros muertos, de quienes sólo nos separa el tiempo.

•

Se presentan a continuación algunas de las intervenciones de los seminaristas, cuya calidad reclamaba algo más que el mero registro de un cumplimiento burocrático.

En “Sólo se logra escribir sobre lo que se ama. El escritor y lo imaginario en Roland Barthes”, Elena Donato rastrea la figura del enamorado (que se llama, sucesivamente, Stendhal, Gide, Michelet, Sade...) desde el primero hasta el último texto de Roland Barthes para hacerla coincidir con el lugar del escritor, definido por un deslumbramiento que liga al sujeto con una imagen. Se trata de Orfeo, ese mitema que nos recuerda que no se puede salvar lo que ama sino renunciando a ello (eso y no otra cosa será el “escritor comprometido” para Barthes, en una violenta inversión de los postulados sartreanos). Es por eso que, desde el primer texto hasta el último, la Literatura constituye para Barthes el horizonte total de la existencia y el “yo” no es más que el efecto de una lógica de la atracción.

Ricardo Abel Terriles recupera, en “Marcel Proust y *En busca del tiempo perdido* en el discurso crítico de Roland Barthes”, el carácter de *mandala* que la *Recherche* tiene en la obra de Barthes y se detiene en los cinco artículos que, a lo largo del tiempo, Barthes le dedica, para dar cuenta de las inflexiones y la fuerza de una lectura que, cada vez, encuentra en Proust las razones para seguir adelante (se trate del análisis estructural, de la fotografía, del “retorno amistoso del autor” o de “lo novelesco sin la novela”).

“El *pathos* barthesiano. Una lectura de *Fragmentos*” de Mara Campanella demuestra cómo el *pathos* barthesiano aleja de las acciones represivas y arrogantes propias del querer-asir (la fantasía de dominio). Un análisis literario patético o una *patho-logía* atraviesa el lenguaje para encontrar el Amor y la Muerte sin predicación posible, como pura afirmación. El afecto es su instancia de verdad y principio de fatiga del lenguaje.

En “Roland Barthes: aventura y epifanía teórica”, Violeta Percia parte de la intolerancia ante esa mezcla de mala fe y buena conciencia que caracteriza a la moralidad general (y a la crítica que en ella descansa) para examinar la *Lección inaugural* y la articulación que allí se propone entre imaginario y Texto (como campo operacional) para llegar, por esa vía, a la postulación de una contrarretórica (así postulada porque su enigma no pasa por la persuasión sino por la nominación). Esta “nueva retórica (del no-método)” será el centro de las investigaciones del último Barthes (*La cámara lúcida*, los *Seminarios*).

Finalmente, en “Pier Paolo Pasolini, Roland Barthes y las formas-de-sobrevida”, Miguel Rosetti postula una equivalencia entre la “mutación antropológica” pasoliniana y “la generalización del estereotipo” barthesiana, dos nombres para el mismo malestar (por otra parte, imposible de ser nombrado). Pasolini y Barthes adoptan la abjuración como única forma de negación posible. Se trata, en los dos casos, de la postulación de una ética de las distancias que supere la falsa tolerancia y el falso hedonismo de la fase del capitalismo que les tocó vivir. En los dos casos (en las dos obras, en la articulación entre las dos obras) se trata de ir hacia la soledad, la desinvestidura de las formas congradadas, hacer huelga cada uno en su papel. •

---

Daniel Link

Es catedrático y escritor. Dicta cursos de Literatura del Siglo XX en la Universidad de Buenos Aires. Es director de la Maestría en Estudios Literarios Latinoamericanos de la Universidad de Tres de Febrero. Dirige la colección “Cuadernos de Plata” para la editorial El cuenco de plata. Su obra ha sido parcialmente traducida al portugués, al inglés, al alemán, al italiano. •