

**Escritura e Imagen**

ISSN: 1885-5687

<https://dx.doi.org/10.5209/esim.78945>EDICIONES
COMPLUTENSE

Barthes: el inicio

José Luis Villacañas Berlanga

Recibido: 01-10-2021 / Aceptado: 15-11-2021

Resumen. Este trabajo ofrece un análisis de la dialéctica de los conceptos placer (*plaisir*) y goce (*jouissance*) en la trayectoria de Roland Barthes. Desgarrado entre estos dos términos que debían activarse en el texto, toda su teoría dependía de una dialéctica neutra entre ellos que mostrara la afinidad entre el placer y el mandarinato de la lectura, y que dejara el papel para una revolución inaudita a la *jouissance*. El estudio muestra cómo el juego entre los dos términos conduce a una posición difícil de mantener, lo que llevó a su autor a proponer en *Sade, Fourier, Loyola* una forma de repetir el exceso y entrar en el punto cero del significado, una repetición formal, sin contenido y sin fin, pero también placentera.

Palabras clave: Roland Barthes; placer; *jouissance*; repetición; cultura; texto.

[en] Barthes: the beginning

Abstract. This paper offers an analysis of the dialectic of the concepts pleasure (*plaisir*) and *jouissance* in the trajectory of Roland Barthes. Torn between these two terms that had to be activated in the text, his entire theory depended on a neutral dialectic between them that showed the affinity between pleasure and the mandarinato of reading, and that left the paper for an unprecedented revolution for *jouissance*. The study shows how the game between the two terms leads to a difficult position to maintain, which led its author to propose in *Sade, Fourier, Loyola* a way of repeating excess and entering the zero point of meaning, a formal repetition, without content and without end, but also pleasant.

Keywords: Roland Barthes; Pleasure; *Jouissance*; Repetition; Culture; Text

Sumario: 1. Entre *plaisir* y *jouissance*; 2. Barthes el centrista; 3. Barthes el neutralizador; 4. Barthes el moderno; 5. Barthes, el indeciso; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Villacañas Berlanga, J.L. (2021) “Barthes: el inicio”, en *Escritura e Imagen* 17, 261-276.

1. Entre *plaisir* y *jouissance*

Le plaisir du texte está fechado en 1973, pero aquí está todo anunciado y todo consumado. En realidad, este ensayo es la última obra de importancia de Barthes. Ante todo, la empresa pretendía hacer un uso fenomenológico del placer, que ahora se convertía en el verdadero motor de la epojé. Él solo ponía entre paréntesis todos los valores admitidos como evidentes. No la contemplación de los propios contenidos de conciencia, sino la aceptación neutra del placer, como acto verdaderamente demoníaco, como una especie de anti-logos que exigía detener la aceptación de todos los significados¹. Si el significado era provisional e infinito, como dijo en la entrevista *Critique et autocritique*, de 1970², o si el *nouveau roman* era el “dépuillement de la signification”³, entonces el placer era la única referencia última. Ese planteamiento constituía el punto de partida, por mucho que en el texto tengamos que leerlo al final. La aspiración así era “imaginer une esthétique du plaisir textuel”⁴. La pregunta que emerge de este ensayo es entonces la siguiente: ¿Y si el escritor, *l'écrivain*, fuera como el lector? La pregunta implicaba saber lo que era el lector y Roland Barthes se entregó a descubrirlo.

Si todo está aquí resumido, lo está ante todo Lacan, sin el que Barthes no existiría. El lector es el que goza del texto. El que goza en el sentido del *plaisir* y de la *jouissance*. Barthes avisó: la diferencia vacila y el sentido es precario, revocable, reversible. En todo caso, no hace falta que el discurso teórico esté completo para que el placer del texto lo sea. Pues en verdad, lo más cerca que está Barthes de establecer una definición de ese *plaisir* genérico, y de explicar por qué hay sólo una diferencia gradual entre ambas especies, fue en este pasaje: “El placer no es un *elemento* del texto, no es un residuo ingenuo, no depende de una lógica del entendimiento y de la sensación; es una deriva, algo a la vez revolucionario y asocial del que no puede hacerse cargo ninguna colectividad, ninguna mentalidad, ningún idiolecto”⁵. El placer como máquina de *desfetichización* “de los valores, los ídolos, los ritos de la institución social”⁶. Mayo del 68 había hecho su efecto y el placer era escandaloso y revolucionario, decía Barthes. En realidad, él quería afirmar que ya era hora de quitarle el placer a la derecha y de levantar el oscurantismo que sobre el placer existía. Esa deriva del placer era un lujo que sólo se podía categorizar en términos de Bataille, de la “dépense” del gasto “improductif”, “excédentaire”⁷, de todo aquello que excede el intercambio. Ese placer en todo caso arruinaba la vieja pretensión de Sócrates: avergonzar a quien se contradice, sumir en el terror legal que penaliza a la identidad contradictoria. Desde la primera frase lo sabemos: el texto no es la Biblia, sino el mito de Babel, de una Babel “hereuse”⁸ en la que la cohabitación de los lenguajes permite al sujeto en el límite acceder al *plaisir* y a la *jouissance*. Eso hace el lector y ahí reside el placer del texto.

Barthes aplicó al problema del *écrivain/lecteur* el axioma de Lacan sobre el

¹ Cfr. Barthes, R., *Le plaisir du texte*, en *Œuvres complètes*, tome 2 (1966-1973), París, Seuil, 1993, p. 1528

² Barthes, R., «Critique et autocritique», en *Œuvres complètes*, tome 2, op. cit., p. 990.

³ *Ibidem*, p. 996.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Barthes, R., *Le plaisir du texte*, op. cit., p. 1505.

⁶ Barthes, R., «Critique et autocritique», op. cit., p. 989.

⁷ Barthes, R., *Le plaisir du texte*, op. cit., p. 1506.

⁸ *Ibidem*, p. 1495.

amor. Su imposibilidad teórica no impedía su práctica continua. El amante da algo que no tiene a quien no lo quiere. En todo caso, el escritor no produce placer en el lector porque él haya escrito con placer. El placer del texto no es la mimesis. La imposibilidad de la relación escritor/lector es como la de los amantes. Se buscan sin saber dónde están. La posibilidad/imposibilidad de esta relación tiene una condición: el espacio. Este es el lugar de la búsqueda del encuentro y del desencuentro. La *jouissance* es lo azaroso, lo imprevisto. ¿Y el placer? Todo el discurso de Barthes asume que la diferencia es de grado, pero no estamos seguros de que sea solo eso. ¿Es la lógica del *plaisir* la misma que la de la *jouissance*? ¿Tan azarosa una como la otra? La necesidad de escribir no es la de leer. El lector es una dirección sin figura, sin otra figura que quizá la Madre, siempre ausente, un campo vacío de expansión al que se lanza la escritura, una que viene también del vacío, de la falla imposible de llenar⁹. ¿Cómo rotular el encuentro de dos átomos vacíos en un espacio? *Jouissance*. Su sinónimo en un lugar apartado es este: *signifiance*, significatividad¹⁰. Buena parte está aquí, en este pequeño texto, incluso el materialismo aleatorio del último Althusser. “Que les jeux ne soient pas faits, qu’il y ait un jeu”. Es la lógica de la imprevisión, del azar como aquella que rige la significatividad. Desde Blumenberg, esa significatividad reducida al azar era la condición elemental del trabajo del mito.

Todo estaba allí, pero en una radicalidad que pronto se mostró menor. El azar era el encuentro imposible de dos vacíos, el del escritor y el del lector, y eso producía el disfrute del texto, el intento de llenar dos lugares ausentes, dos Madres inalcanzables, mediante una demanda propia (la del escritor) que podía convertirse en una oferta coqueta al lector. Lo que ponía en movimiento el uno hacia el otro era ese paso dado a partir del vacío común que produce la falta, la neurosis. Este era el sentido de la divisa del *crivain*: “fou ne puis, sain ne daigne, névrose je suis”¹¹. La neurosis consistía en la confesión de que el lector desea la sustitución de la falta por el texto del autor, rellenar su vacío por la manera en que el autor lo intentó llenar. De ese deseo de lector era prueba la escritura. Por eso Bataille podía decir que escribía para no caer en la locura. Deleuze, mientras tanto, ya había impugnado este término medio, este aristotelismo del centro, un poco antes, en el *Anti-Edipo*, de 1972: era necesario explorar otra opción: *fou je suis*. (Donde además era preciso tachar el *je*).

⁹ Es conocido que Barthes gustaba representarse el lenguaje como un espacio, no como una línea o un volumen. “C’est un espace combinatoire et permutatif. La linguistique a montré que le langage est un infini, fait d’éléments discontinus qui peuvent être infiniment combinés”. Barthes, R., «Un univers articulé de signes vides», en *Œuvres complètes*, tome 2, op. cit., p. 1001.

¹⁰ Cfr. Barthes, R., *Le plaisir du texte*, op. cit., p. 1511 y 1514. Barthes ha definido la *signifiance* como “el sentido en la medida en que es producido sensualmente” (*ibidem*, p. 1526). En realidad, sabemos que la *signifiance*, como lugar de la *jouissance* es una tesis de Julia Kristeva, que la desplegó en *Revolution in poetic Language*, Columbia University Press, 1984, pág. 22. Allí dijo que “la significatividad pone el sujeto en proceso”, lo activa. Kristeva ha seguido trabajando estos temas, de impronta lacaniana. En realidad, el doble borde del texto estaba aquí ya integrado. Pues para Kristeva ese doble borde era el semiótico y el simbólico y exige la doble disposición de los dos elementos del lenguaje. Es importante mostrar que significado comunicativo queda al margen. Por eso se trata de activar el sujeto. El primero, semiótico, era el más arcaico. Implica al significante y conecta con el inconsciente. Cuando actúa muestra sus efectos perturbadores y muestra la falta de unidad del sujeto. Lo semiótico, lo significante, es muy cercano al deseo y la afectividad, y se organiza mediante procesos primarios sensibles a menudo no verbales. Lo simbólico tiene que ver con lo lingüístico y su organización lógico-sintáctica. Sin gozar de la fuerza de la semiótico, no podría iniciarse el proceso del habla propiamente dicho como algo en lo que volcamos afectos y deseos. Cf. McAffe, N., *Julia Kristeva*, Routledge, Londres, 2004, pp. 38-42. Este elemento semiótico, que se mueve al nivel del significante, es el que permite a Barthes hablar de “orgasmo ortográfico” [Barthes, R., *Le plaisir du texte*, op. cit., p. 1528] y de preguntarse por el placer del texto en el rango mismo del significante.

¹¹ *Ibidem*, p. 1496.

2. Barthes el centrista

Podemos suponer el choque profundo que debió producir esta radicalización filosófica reciente en la mentalidad de Barthes, que nunca ocultó su inclinación a la comodidad¹². En cierto modo, se puede decir que, en 1972 Deleuze, que había partido de la temática de Barthes, con *Proust et les signes* (1964) –la única obra de la que habla Barthes– o con *Presentación de Sacher-Masoch* de 1967, condenaba el trabajo que analizamos en la falta de futuro teórico, de no ser porque otra obra, *La dissemination*, también de 1972, recogería precisamente lo que parecía una palabra llamada a hacer destino, *déconstruction*. Derrida por tanto fue saludado de otra manera¹³. Y en efecto, esta palabra era central en *Le plaisir du texte*. Una vez más el contexto era el propio de un centrismo filosófico, el de la aventura estructuralista, que deseaba a su manera salvar la cultura y superarla. De ella dijo Barthes “La culture revient donc comme bord: sous n’importe quelle forme”¹⁴. En el fondo, él deseaba todavía seguir identificando el valor de las obras de la modernidad y lo veía en una cierta duplicidad. Como si fueran cimas, las obras eran dobles porque disponían de dos bordes. El texto, desde luego, no era isotrópico¹⁵. Cuando explicó este asunto, Barthes no fue muy claro. Habló con franqueza del borde subversivo, el propio de la violencia, el de la destrucción y, en esta línea se apuntó a la muerte del autor como parte de la muerte de la propiedad¹⁶. De ese borde destructivo dijo que no impresionaba al placer. El borde destructivo deseaba de nuevo hallar el lugar imposible de la pérdida, y aspiraba al *fading*, al desvanecimiento, a erosionar lo edificado. Pero, ¿y el otro borde? Para Barthes sólo podía ser el *coeur de la jussance* y esto implicaba la forma¹⁷.

Veamos un poco esta metáfora de los bordes. Uno de ellos era la forma, la materialidad pura, la palabra, lo que constituía el cuerpo. Cerca del otro estaba la lengua, su léxico, su métrica o su prosodia. Así que ya sabemos contra qué se dirigía la violencia: contra la lengua, el lugar de los edificios ideológicos, de las solidaridades

¹² Así se trasluce en muchos pasajes de *Roland Barthes por Roland Barthes*, Barcelona, Paidós, 2004. De hecho, tenemos un testimonio en este texto: “La muerte del Padre privará a la literatura de muchos de sus placeres. Si no hay Padre, ¿a que viene contar historias? ¿Acaso no se relacionada todo relato con el Edipo? Contar, ¿no es siempre buscar un origen, decir sus problemas con la Ley, entrar en la dialéctica de la ternura y el odio? Hoy día se duda a la vez del Edipo y del relato: no se ama, no se teme, no se cuenta. Como ficción, el Edipo sería al menos algo: a escribir buenas novelas, a narrar bien (esto está escrito después de haber visto *City Girl* de Murnau)” [Barthes, R., *Le plaisir du texte*, op. cit., p. 1518].

¹³ En la entrevista *Critique et autocritique* publicada en *Les Nouvelles Littéraires*, de 5 de marzo de 1970, realizada con André Bourin, leemos este texto: “A présent, c’est en définitive ce problème de ce que j’appellerai le recul infini des signifiés qui est le grand test pour les chercheurs structuralistes. Selon le momento où ils arrêtent les signifiés, ils prennent des options très importantes de type philosophique. Ainsi, la philosophie de Derrida est une philosophie qui s’élabore en grande partie sur ce problème du recul des signifiés” (Barthes, R., «Critique et autocritique», op. cit., p. 991). En otro lugar de la entrevista, Barthes ya sitúa su comprensión del trabajo de un modo cercano al posterior despliegue de Derrida: “Ce que je crois tout de même, c’est que, pendant un certain temps, la critique restera une activité de type offensif, presque combatif. On se servira d’un texte pour écrire un autre texte qui ne sera plus de la critique littéraire. Autrement dit, la distinction entre l’oeuvre littéraire et le commentaire critique disparaîtra peut-être. Voilà du moins ce que je souhaite” [*Ibidem*, p. 998].

¹⁴ Barthes, R., *Le plaisir du texte*, op. cit., p. 1497.

¹⁵ *Ibidem*, p. 1513.

¹⁶ Barthes, R., «Critique et autocritique», op. cit., p. 992.

¹⁷ Este era un hallazgo que Barthes extraía de Hjelmslev. “Sabemos que el significado mismo tiene, como Hjelmslev dice, una forma; es decir, que en el nivel del fondo hay una forma del fondo, de algún modo”. En *ibidem*, p. 990.

intelectuales, de la identidad y la diferencia. Pero esto no era la *jouissance*. Esta violencia convertía al texto no en una frase sino en una cinta de infra-lengua. Pero el centrismo de Barthes mostraba que no todo podía ser atacado. En realidad, dijo que alguien, ni más ni menos Phillippe Sollers, el esposo de Kristeva y fundador de *Tel Quel*, en su obra *Lois*, lo intentaba: “Tout est attaqué, déconstruit”¹⁸. Pero eso era imposible¹⁹. Todo esto chocaba contra el otro borde, el de la palabra en su materialidad signifiante. Y la situación final la describía Barthes de este modo: “La déconstruction de la langue est coupé par le dire politique, bordée par la très ancienne culture du signifiant”²⁰. El centrismo de Barthes siempre se apoya en Lacan. En realidad, no se podía escapar al placer del texto, como no se podía escapar al signifiante, el verdadero soporte del inconsciente. Por eso no hay, no puede haber desconstrucción completa. “La langue se reconstruit ailleurs par le flux pressé de tous les plaisirs de langage”²¹. Las palabras, el signifiante, formaban un paraíso. Y el paraíso no se desconstruye jamás del todo. Como es sabido, de él somos expulsados. Pero él se mantiene sin desconstruir²². Así que tenemos dos bordes: uno de violencia y otro de placer en general. Pero en este borde del placer y de la cultura, Barthes ponía a veces el *plaisir*, a veces la *jouissance*.

En todo caso era el paraíso del libertino. El placer del lector y el del escritor era el castillo secreto de los libertinos. Los dos se unen en una confesión: “je vous aime tous (mots, tours, phrases, adjectifs, ruptures: pêle-mêle: les signes et les mirages d’objets qu’ils représentent)”²³. Como los libertinos de Sade practican la violencia bajo la forma, los dos bordes, así el escritor desconstruye la ideología llevando los significados a la completa insignificancia, bajo la presión del borde del signifiante y su placer. La violencia como forma del amor, eso une al escritor y al libertino que, curiosamente, ahora es un centrista: ama la cultura, ama las palabras, ama el signifiante y lo ama de forma universal, general, por mucho que use todo eso para destruir violentamente la ideología. El propio Barthes ha dicho que se trata de un franciscanismo que hace de su *jouissance* el fruto del exceso de quien se mueve entre los dos bordes: nada permitido, nada negado.

El centrismo de Barthes dependía de la cuestión de la *culture ancienne*. Esa era su diferencia con Sollers, que destruía la significatividad de toda la literatura anterior a Lautréamont, en una actitud que a Barthes le parecía poco liberal, incluso terrorista²⁴.

¹⁸ Barthes, R., *Le plaisir du texte*, op. cit., p. 1497.

¹⁹ En efecto, en *Critique et autocritique* se dice de Sollers: “Usted sabe que tengo lazos de amistad con Philippe Sollers y, a través de él, con *Tel Quel*, aunque no soy más que un compañero de viaje, y no un miembro del grupo. Ahora bien, las posiciones de *Tel Quel* sobre lo que llamo la literatura anterior son extremadamente radicales respecto a todo lo que no cae en la actividad del texto límite, que es, dicho pronto, restringida, incluso para la modernidad, a unos pocos nombres, entre otros los de Lautréamont, Mallarmé, Roussel y Artaud” [Barthes, R., «Critique et autocritique», op. cit., p. 995].

²⁰ Barthes, R., *Le plaisir du texte*, op. cit., p. 1497.

²¹ *Ibidem*, p. 1498.

²² Esa dialéctica era la propia del texto límite. Allí las formas ideológicas de leer se hacían imposibles y se tenía que reinventar el arte de leer. El texto límite era aquel en el que “el significado, como decíamos antes, es expulsado verdaderamente al infinito, y donde resta solamente una red extremadamente proliferante de significados” [Barthes, R., «Critique et autocritique», op. cit., p. 992].

²³ Barthes, R., *Le plaisir du texte*, op. cit., p. 1498.

²⁴ A la pregunta de si no era la de Sollers una actitud “simplemente terrorista” en el campo de la literatura, Barthes decía que no era una actitud liberal. Y añadía: “Sí, en efecto, es una actitud si no terrorista, al menos radical y su radicalidad mantiene su energía de reflexión teórica en *Tel Quel*, que es muy importante, y que por lo general se la subestima un poco mediante los ataques que se lanzan contra este grupo” [Barthes, R., «Critique

Pero en toda cultura, también en la antigua, reposaba tanto la posibilidad del *plaisir* como de la *jouissance*²⁵. Eso le obligó a buscar una historia antigua de los dos bordes y la encontró en Flaubert, el antepasado de la deconstrucción. Una vez más, si se tiraba del hilo, Sartre acababa por aparecer. En todo caso, Flaubert era el modelo del centrismo de la teoría de los bordes. “Voilà un état très subtil, presque intenable, du discours: la narrativité est déconstruite et l’histoire reste cependant lisible”²⁶. Flaubert era el maestro de la destrucción indirecta, de las rupturas vigiladas. A pesar de todo, el significativo se mantenía y era fuente de placer, no de cinismo ni de una risa castrante. En realidad, el placer del texto era como el de Sade: perversión. Los dos bordes del texto permiten la intermitencia, la ley lógica de lo erótico, esa oscilación de lo cubierto y lo desnudo, el enmarque del fetichista, de nuevo, entre “los dos bordes” del juego de la aparición y la desaparición, y no tanto en el desnudo de un final de la historia narrativa ingenuo y adolescente. En el intersticio de los dos bordes, allí estaba el *plaisir* o la *jouissance*. Y eso es lo que debía ponerse de manifiesto en la teoría de la lectura que, según confesaba en la *Entretien* de 1970 en *Les Nouvelles Littéraires*, faltaba en la historia de la literatura y que *Le plaisir du texte* debería ofrecer.

3. Barthes el neutralizador

Como es sabido, Barthes definió dos regímenes de lectura alrededor de dos observadores eróticos. El régimen antiguo era el del espectador del striptease, que podía impacientarse en los juegos del ocultar y desocultar, y aborrecía esas etapas intermedias en las que el vestido bosteza y toma vuelo para dejar ver y ocultar. Este espectador deseaba ir como un colegial al final, al sexo. La obra moderna era otra cosa. No se puede leer a saltos buscando el final. Era preciso leer, dijo Barthes, “d’une sorte de charivari vertical (la verticalité du langage et de sa destruction)”²⁷. Era exigir un Nietzsche francés que pudiera avanzar de abismo en abismo²⁸. Se trataba de captar lo que llegaba al lenguaje como algo distinto de llegar al discurso. A esta forma de leer, que recreaba las lecturas antiguas, la llamó la propia de los lectores aristocráticos. En el fondo era la lectura de la tragedia²⁹. El centrismo de Barthes trataba en cierto modo de rehabilitar y disciplinar a Nietzsche. Por eso defendía posiciones aristocráticas en su crítica de la ideología³⁰. Trataba de apropiarse del

et autocritique», op. cit., p. 995].

²⁵ Como dijo en la entrevista que le hizo Dominique James en la *Tribune de Genève*, el 15 de abril de 1970, “el texto clásico desborda la expresión; hay siempre un suplemento que es moderno, alguna cosa que existe a pesar del sistema clásico: una especie de temblor del sentido, una apertura a lo simbólico” [Barthes, R., «Un univers articulé de signes vides», op. cit., p. 1000].

²⁶ Barthes, R., *Le plaisir du texte*, op. cit., p. 1498.

²⁷ Barthes, R., *Le plaisir du texte*, op. cit., p. 1501.

²⁸ Barthes, R., «Sur “S/Z” et “L’Empire des signes”», en *Œuvres complètes*, tome 2, op. cit., p. op. cit., p. 1007.

²⁹ En efecto, en un pasaje asume que la tragedia no está interesada en el final, que conoce. Pero se hace contar la historia a pesar de ellos, porque no está implicado aquí el principio de novedad. Cf. Barthes, R., *Le plaisir du texte*, op. cit., p. 1519.

³⁰ En cierto modo, aquí también la transición era entre Nietzsche y Foucault. “Nietzsche ha hecho esta observación: que la verdad no era más que la solidificación de antiguas metáforas”. Por eso era necesario una nueva ciencia lingüística, que marcara el “progreso de su solidificación”. Esta ciencia sería una lingüística histórica porque “manifestaría el origen histórico de la verdad, su naturaleza retórica, lingüística”. Desde luego, Barthes creía que era sería una ciencia “subversiva”. Estaban puestas las bases para la genealogía de Foucault. [*Ibidem*, p.

texto a través de la deconstrucción del significante, de la eliminación de los adjetivos. Allí, en lo que se hallaba tras esa destrucción, residía lo que el texto era para mí, para cada uno. Y eso actualizaba lo que el *ecrivain* había intentado, escribir un texto con *volonté de jouissance*. Pero nada de este lector aristocrático rompía con la cultura, nada eliminaba la posición confortable de la lectura³¹. Nada que ver con Sollers.

Cierto, desde este lugar confortable se ponía en crisis su relación con el lenguaje. En realidad, con ello se hacía algo más: se sacudía los fundamentos de la identidad del lector. Pero siempre confortablemente. Como los libertinos de Sade instalados en sus palacios, así los lectores aristocráticos disfrutaban del hedonismo profundo de la cultura, de un arte de vivir, pero también de la destrucción del mismo. *Plaisir et jouissance*. El lector aristocrático era doblemente perverso, como los libertinos de Sade. “Il jouit de la consistance de son moi (c'est son plaisir) et recherche sa perte (c'est sa jouissance)”³². Aquí está la clave: la violencia y la afirmación del texto tiene que ver con la *jouissance* y el *plaisir* como efectos dialécticos del texto. Son los dos bordes que ahora presentan esos pliegues. En un intento de sistematización, Barthes afirmó que, cuanto más cultura tenga el texto, “plus le plaisir será grand, divers” y podrá ofrecer inteligencia, ironía, arte de vivir, seguridad. Este placer implicaba una “extraordinaire renforcement du moi”. Por lo demás, este placer podía ser dicho y objetivado y de ahí procedía la crítica³³, por mucho que fuera *Nouvelle Critique*³⁴. Por el contrario, los textos de *jouissance* estaban rotos, como el cuerpo del fetichista, son perversos porque no son orgánicos, no tienen finalidad, ni siquiera la finalidad del placer. Se trata de un texto intransitivo. Barthes dijo que la perversión no definía la *jouissance*, sino sólo el extremo en ella, su forma de ser extrema. Se trataba de algo “déplacé, extrême vide, mobile, imprevisible”.

Así que lo que en el fondo Barthes deseaba destacar en el placer del texto era la *jouissance* y, para eso, la perversión debía llevarse al extremo. Pues, en efecto, le parecía que una perversión media pronto se detenía ante finalidades subalternas como el prestigio o el discurso. Así que la diferencia entre *plaisir* y *jouissance* era más clara que de un grado, como lo era en su relación con el objeto de la representación o con la identidad del lector/autor. En el texto del placer, el placer de la representación iba ligada al objeto y por eso afirmaba la identidad del lector y su placer. No así en la *jouissance*. Aquí, el placer de la representación es libre respecto al objeto, pues lo decisivo eran “les incidents pulsionnels”, que permitían que el lenguaje estuviera tapizado de piel³⁵, la articulación de la carne en la palabra, como se podía ver en esos primeros planos del cine.

De nuevo, teníamos el doble borde del texto: el de la cultura y el placer y el de la destrucción y perversión o la *jouissance*. Con esta pareja iban asociados otros pares. El placer era precario, frágil. La *jouissance* era sobre todo precoz y estallaba

1516].

³¹ Aquí la ambivalencia entre *plaisir* y *jouissance* deja el centrismo de Barthes en la indecisión. Pues entre el placer y la *jouissance* no hay solo grado, hay diferencia cualitativa de responder al principio de placer y al principio de muerte. En un momento, cuando habla del islote del texto y habla de las “délices de caste, mandarinat?”, Barthes contesta que “le plaisir peut-être, la jouissance, non”. Claramente. El placer puede ser refinado en sus identificaciones. La *jouissance* es siempre de la misma cualidad pues lo que une a los seres humanos es el principio de muerte, no el de placer. [*Ibidem*, p. 1513].

³² *Ibidem*, p. 1501.

³³ *Ibidem*, pp. 1520-1.

³⁴ Barthes, R., «Critique et autocritique», op. cit., p. 997.

³⁵ Barthes, R., *Le plaisir du texte*, op. cit., p. 1528.

de una vez³⁶. De esa dialéctica, Barthes extraía la noción de “individu”, de singular, que se basaba en la “scission vertigineuse du sujet”³⁷, una pura alternancia de su cero del placer y de su borradura de *jouissement*, pues en ella se experimenta “le frisson de son annulation”³⁸. Este singular es el que “régle le jeu contradictoire du plaisir (culturel) et de la jouissance (inculturelle). Barthes se siente reconfortado, pero quien lo sostiene es Nietzsche. Es un sujeto doblemente perverso. Perverso porque “observa clandestinamente” la perversión de sí mismo como otro, la refleja, como ese momento de *Las 120 jornadas de Sodoma* en que las sacerdotisas cuentan la historia de lo que ya se ha hecho, en un juego de espejos que puede ir al infinito³⁹.

No era difícil adivinar que los lectores aristocráticos también quedarían reunidos en la *Société des Amis du Texte*, en una “sorte d’Eglise invisible et triomphante de tous les lecteurs”⁴⁰ y que como era propio de los dualismos sadeanos también se organizaron en amigos y enemigos. La diferencia es que no tienen a su disposición castillos aislados por fosos destruidos. Su lugar es la plena atopia, el verdadero lugar del inconsciente. No es Sade ahora el inspirador. Es Fourier⁴¹. El lugar de esa sociedad de los amigos del texto es un falansterio en el que la diferencia sería plenamente neutralizada y con ella también el conflicto “frappé d’insignificance (étant improducteur de plaisir)”⁴². Como Barthes dijo en *Fourier*, neutralizar el conflicto es ponerlo en escena, convertirlo en texto, “explorarlo para placer de todos y sin daño para nadie”⁴³.

En lo que ahora Barthes llamaba “texte de plaisir”, las fuerzas contrarias no estaban preparadas para su supresión. “Rien n’est vraiment antagoniste, tout est pluriel”⁴⁴. Es exactamente el final de toda teología política tal y como un par de años antes Carl Schmitt había previsto: la producción continua de una diferencia indiferente y neutra tomará el lugar del conflicto. Esa neutralización era un acto y un arte de leer como las moscas vuelan, caóticas, atareadas e inútiles. Esa lectura desborda “la unidad moral que la sociedad exige de todo producto humano”⁴⁵. La diferencia continua impedirá que el conflicto se reformule. Barthes es muy consciente de este punto deleuziano (aquí hay continuidad), que es exactamente el que Schmitt echaba en cara a Blumenberg. Ahora el conflicto aparece como un fallo moral, como una infidelidad a la perversión, un fracaso en la variación sadeana, una perversión limitada que se fija con demasiada fuerza a su propio código, se esclerotiza y no se sabe reinventar. Como si se dirigiera al viejo Carl Schmitt, de quien quisiera marcar las diferencias,

³⁶ *Ibidem*. p. 1521.

³⁷ *Ibidem*, p. 1526

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Cfr. *ibidem*, p. 1503. “En el interior mismo de la novela sadiana existe otro libro, libro textual, tejido de pura escritura, que determina todo lo que ocurre ‘imaginariamente’ en el primero: no se trata de relatar, sino de relatar lo que se relata. Esta situación fundamental de la escritura tiene como apólogo muy claro el argumento mismo de *Las 120 jornadas de Sodoma*: sabemos que en el castillo de Silling toda la sociedad sadeana –condensada en este lugar- está volcada hacia la historia (o el grupo de historias) que vierten cada noche las sacerdotisas de la palabra, las narradoras”. Cfr. Barthes, R., *Sade, Fourier, Loyola*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 46.

⁴⁰ Barthes, R., «Critique et autocritique», op. cit., p. 995.

⁴¹ La atopia puede definirse entonces como la *Utopía doméstica* que uno de los grupos de trabajo de la Sorbona se propuso estudiar en mayo del 68. Cfr. Barthes, R., *Sade, Fourier, Loyola*, op. cit., p. 103. En este sentido conviene ver los comentarios sobre la casa en *Roland Barthes por Roland Barthes*.

⁴² Barthes, R., *Le plaisir du texte*, op. cit., p. 1501.

⁴³ Barthes, R., *Sade, Fourier, Loyola*, op. cit., p. 119.

⁴⁴ Barthes, R., *Le plaisir du texte*, op. cit., p. 1510.

⁴⁵ *Ibidem*.

Barthes dijo que “le conflict est toujours codé, l’agression n’est que le plus éculé des langages”⁴⁶. La vinculación del conflicto al lenguaje codificado del derecho era así completamente esencial. Si se negaba el código, entonces todo lo demás se caía. Aquí también Sade era el guía. En su reinención del código de forma permanente, no había conflictos –y esto con independencia de que jamás cambiara la ley básica de toda reinención del código, a saber, que siempre había víctimas. Barthes amaba el texto por lo mismo que Sade amaba el libertinismo confortable. Porque ahí se manifestaba la naturaleza asocial del placer, se revelaba una verdad escandalosa, una imposibilidad de codificación. Esta verdad concernía al destino de la neutralización y Barthes la reveló de este modo: La *jouissance* bien podría ser *neutre*⁴⁷. La diferencia absoluta del conflicto le era ajena.

Neutro aquí quería decir algo que estaba a la vez en el yo y más allá del yo y su identidad altamente significativa, construida con repeticiones y regresos. Neutro era la ley de esa dialéctica. Lo que estaba más allá del yo era el ello, el inconsciente, y eso era lo que hacía gozar el texto con su destrucción de la lengua y la apertura de la circulación infinita del significante. Neutro quiere decir que no puede dejar de dirigirse contra cualquier principio consciente, sea el que sea, una desvinculación general, neutral de todo lo identificado, una disminución de la fijación. Su operativo de desconstrucción no tiene criterio de selección. En este sentido de neutralidad, la *jouissance* se opone a todo lo consolidado, sin alusión de contenidos. Neutro quiere decir que no media ni resuelve el conflicto, que no sintetiza la contradicción, sino que la mantiene entre los dos extremos, sin inclinarse a ninguno de los bordes. No es un elemento de la dialéctica que permite la síntesis. El libertino, el aristocrático lector, está obligado a dejar el texto en la contradicción interna y confortable de los dos bordes (destrutivo y gozoso) y afirmar a la vez la pérdida neutral de toda relevancia significativa en la *jouissance* del significante. En esa contradicción neutralizada, está el centrismo de Barthes: sin el primero no existiría el segundo borde.

4. Barthes el moderno

De aquí derivó Barthes una filosofía de la modernidad. Ante todo, se alejaba del marxismo, por mucho que con Mallarmé hubiera protagonizado la “*coupure épistémologique*”⁴⁸ propia de la modernidad. Puesto que entre el *plaisir* y la *jouissance* no había una diferencia de grado, sino de calidad, necesaria para su articulación dialéctica, la historia no era una acumulación progresiva de grados camino de su transformación cualitativa. Puesto que entre esos dos momentos había una diferencia insuperable, un combate, un escándalo, una incomunicación, ninguna dialéctica podía organizar la historia en una superación de contrarios. La historia, como el lector aristocrático que le daba su impronta, era una contradicción viviente⁴⁹ entre lo decible y lo prohibido, el placer y la *jouissance*. Nietzsche estaba por encima de Marx: no hay síntesis, sino deportación bajo la rúbrica de “todo regresa”⁵⁰. Y eso era de forma expresa la modernidad, el esfuerzo por desbordar el intercambio y la

⁴⁶ *Ibidem*, p. 1501.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 1502.

⁴⁸ Barthes, R., «Critique et autocritique», op. cit., p. 993.

⁴⁹ Barthes, R., *Le plaisir du texte*, op. cit., p. 1504.

⁵⁰ Cf. Las referencias a las dialécticas en Barthes, R., *Roland Barthes por Roland Barthes*, op. cit. pág. 94.

caída en él, el esfuerzo de crear *dépenses* y su transformación en legales, los actos de una economía singular y lo que se vuelve a introducir en la economía colectiva, un *potlatch* derrochador que acaba incorporado a lo productivo.

La sociedad moderna vivía “sur le mode du clivage”⁵¹, pero de uno que no se podía reconocer plenamente –de ahí la invisibilidad de la iglesia de lectores-, pues uno de los lados reposa sobre lo inconsciente. Como el microcosmos del lector, la historia como texto también vivía de “la consistance de son moi et de sa chute”. Aquí de nuevo Lacan era el dominante: la *jouissance* no era alcanzable en el discurso, sino entre las líneas del significante, donde habita el inconsciente. De nuevo, la *jouissance* del texto se parece al amor de Lacan: es como un ruiseñor que no entiende nada de lo que nosotros escuchamos en su canto, pero que oye lo que nosotros no escuchamos ni entendemos. La historia –y esto significaba Michelet– era así en el fondo el juego de los *logophiloï*, de los críticos, de los textos de placer, del discurso, del futuro, de la cultura, frente a los lectores de la *jouissance* que invocan una presencia rotunda y un presente que no se dejan apresar en una historia⁵². La crítica y la historia quedaban bloqueadas ante un texto de *jouissance*. Sólo quedaba abierto el plagio perturbado y obsesivo que no desea sino repetir ese presente, en una afirmación histérica de lo indomable de la *jouissance*. Entre *jouissance* y cultura se daba la misma proporción que entre presente y pasado, que entre arte y crítica. Benjamin era una vez más desautorizado. La *jouissance* no se deja presentar ni en la crítica, ni en la cultura ni en el pasado. Ella es el objeto de un texto imposible. No tiene historia, como el inconsciente no tiene tiempo. La cuestión es, como siempre, la lógica por la cual el placer del texto produce la *jouissance* imposible de convertirse en texto. Esa lógica es la de una producción indirecta⁵³, de un “renversement”. Era como la eficacia del fetiche.

Barthes se hacía eco de las nuevas divisas, pero las resistía. Tenía el lenguaje del pasado, pero para disolverlo. Su centrismo es de transición, el propio de una época que se resiste a ser moderna por mucho que presiente que ya es otra cosa debido a la aceleración de la historia, que Barthes tomó de Daniel Halevy⁵⁴. Así, el autor estaba muerto como institución, pero el lector tenía necesidad de su figura tanto como el autor tenía necesidad del lector. Como resumió Raymond Bellour, en la entrevista que le dedicó el 20 de mayo de 1970, le *Les Lettres Françaises*, había una relación entre deslumbrante y justa entre el narcisismo del lector y el narcisismo del lector⁵⁵. En la vida social, todo era ideología, *doxa* convertida en naturaleza, donde cada lenguaje significativo luchaba por la hegemonía en un *topos* sencillamente *guerrier*.

⁵¹ Barthes, R., *Le plaisir du texte*, op. cit., p. 1506.

⁵² Esto es lo que se deriva de esta expresión: “La critique est toujours historique ou prospective: le présent constatif, la presentation de la jouissance lui est interdite; sa matière de prédilection est donc la culture, qui est tout en nous sauf notre présent” [*ibidem*, p. 1505].

⁵³ *Ibidem*, p. 1507.

⁵⁴ Barthes, R., «Critique et autocritique», op. cit., p. 996. Se podría exponer esta transición entre época como el momento en que el viejo estructuralismo daba lugar a uno nuevo. Esto quedó claro en la entrevista de *Les Lettres Françaises*, [Barthes, R., «Sur “S/Z” et “L’Empire des signes”», op. cit., p. 1007]. “Se trata en efecto no de manifestar una estructura, sino en tanto que sea posible producir una estructuración”. Y añadía: “Yo no soy el único en oponer de este modo la estructura a la estructuración. Esta oposición se inscribe en el juego histórico de la semiología literaria. Se trata en efecto de sobrepasar el estatismo de la primera semiología, que intenta precisamente encontrar estructuras, estructuras productos, espacios de objetos en un texto, para encontrar lo que Julia Kristeva llama una productividad, es decir, un trabajo, una salida, una conexión [branchement] sobre el infinito permutatorio del lenguaje”.

⁵⁵ Barthes, R., «Sur “S/Z” et “L’Empire des signes”», op. cit., p. 1004.

En este terreno social se trataba de un conflicto de paranoias, y siempre vencía la que lograba hacer pagar a la rival. Nietzsche, pero en cierto modo sin abandonar el marxismo. Y no el marxismo como vulgata, sino el que permitía mostrar la denuncia del capitalismo y su poder, uno que no era paranoide, ni sistemático, ni argumentativo, sino que era un “empoisement implacable, una doxa, une manière d’inconscient, bref l’idéologue dans son essence”⁵⁶. Todo eso existía. Pero por encima de todo eso estaba el singular lacaniano con su aparato psíquico y allí estaba el texto y su placer, cuya aspiración es la subversión de toda ideología⁵⁷. Entre el singular y la ideología, la batalla no tenía cuartel, pues se trataba de la lucha entre un verdadero inconsciente y aquel modo de inconsciente que es meramente falta de conciencia.

En medio de esa batalla moderna el singular gana siempre en el texto del placer. Por eso, el placer del texto era uno de esos momentos de paz en medio de la guerra de las ideologías, un neutralizador. Por eso era una *atopie* que lleva al lector a un estado especial, que Barthes caracteriza de a la “fois exclu et paisible”⁵⁸. Por eso Barthes hace del texto un pasaje disociado de todo otro lenguaje. Implicaba un borramiento brusco del valor guerrero, algo diferente del heroísmo insidioso que a veces caracterizaba a los lenguajes de la ideología. Ese heroísmo exigía un trabajo progresivo de extenuación por el que se desconstruía lo genérico, su categoría discursiva, su referencia sociolingüística, su ideología. Para ello debía producir una mutación y no una transformación, lo que formaba parte de las renovaciones del significado. El texto, en suma, debía cumplir esta condición: “Faire apparaître un nouvel état philosophal de la matière langagière; cet état inouï, ce métal incandescent, hors origine et hors communication, c’est alors du langage, et non *un* langage, fût-il décroché, mimé, ironisé”⁵⁹. En suma, se trataba de “productivité”, tanto que era la propia subversión la que produce el claro oscuro que tiene que destruir, como Sade tiene necesidad de criados para convocar a las víctimas, a cambio de producir una estructuración inédita. Esa productividad del texto del placer invocaba de nuevo al entusiasmo de Nietzsche⁶⁰, pero también la pasión feliz, la manía de Fourier. Su lema era “todo significa”, porque en el texto subyace una “sorte d’intersens infini, qui s’étend entre la langue et le monde”⁶¹. Eso llevaba de nuevo a Lacan, a la *langue maternelle, le corps de sa mère*⁶², el objeto contante del placer⁶³. En cierto modo, el texto del placer lee el texto de la lengua materna. Así que Bachelard tiene razón: no somos escritores, solo lectores. Esa práctica continua es la de leer-soñar. Esa era la apertura al campo simbólico, el de la jouissance, caracterizado por la lógica del sueño, intemporal, capaz de reversibilidad, en el que residía el *pouvoir d’explosion du texte*. De este campo dijo Barthes en esa misma página: “C’est notre corps lui-même

⁵⁶ Barthes, R., *Le plaisir du texte*, op. cit., p. 1509.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 1511.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 1509.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 1510.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 1511.

⁶¹ Barthes, R., «Sur “S/Z” et “L’Empire des signes”», op. cit., p. 1008.

⁶² Barthes, R., *Le plaisir du texte*, op. cit., p. 1513.

⁶³ Aquí Sade quedaba atrás. Basándose en él, Lacan había dicho que “no hay una relación constante con el placer”. Barthes reconoce que este objeto constante es la lengua materna, en una expresión que recuerda a Arendt. Esa lengua materna es el único acceso gozoso al cuerpo de la madre, obviamente para “glorificarlo, embellecerlo” o llevarle al límite de lo que como cuerpo puede ser reconocido. Implicaba una desfiguración. Pero como sabemos esto no es un objeto constante por ser de placer, sino por ser la base misma de la pulsión de regreso, de la pulsión de muerte, que sí hace identidad.

qui met en avant, ici, le symbole”. De ahí partía la productividad de estructuración, en toda aquella dialéctica que definimos antes. Al final, la estructura no era una idea a priori, pero seguía siendo un proceso, un *telos*. En uno y otro caso, la prueba de una lectura era “la capacidad y la permanencia de su sistemática”. La consecuencia era una re-jerarquización. Como vio Milner, Barthes nunca abandonará del todo a Platón⁶⁴.

5. Barthes, el indeciso

Pero llega un momento en que la ambivalencia entre placer y *jouissance* deja el centrismo de Barthes en la indecisión. Pues entre el placer y la *jouissance* no hay solo grado, ni solo se tejen en una dialéctica de identidad y de más allá de la identidad, constructora/destructora del yo. Hay todo esto porque hay una diferencia cualitativa que sostiene el anclaje de la vida psíquica al mundo de las fuerzas básicas, las que responden al principio de placer y al principio de muerte. En un momento, cuando Barthes habla del islote del texto y habla de esa posible re-jerarquización, invoca las “délices de caste, mandarinat?”. Como un resorte, Barthes neutralizaba esa posibilidad diciendo que “le plaisir peut-être, la jouissance, non”. Claramente. El placer puede ser tanto refinado en sus identificaciones como brutal en el caso de la masa. Aquí hay jerarquías. La *jouissance*, por el contrario, es siempre de la misma cualidad, pues lo que une a los seres humanos es el principio de muerte, no el de placer⁶⁵. Tenemos aquí la dimensión asocial de todo ser humano, aquello que Kant llamaba lo insociable en él. Aquí no hay sujeto, subjetividad, persona, sino más bien “el fondo extremo de la clandestinidad, el negro del cinema”⁶⁶. Pero inmediatamente antes Barthes dijo que ninguna significatividad o *jouissance* se puede producir en la cultura de masa. Y entonces añadió que la *jouissance* –y debía decir el *plaisir*–, se refugia en una contraposición extrema: en la práctica mandarinal o en una idea utópica que hace valer la “revolutioin radical, inouïe, imprevisible”.

Sistematicemos: el principio de placer del texto puede producir desde la aristocracia de la lectura a la cultura pequeño-burguesa de la ideología, pero el goce de la *jouissance* se vincula a la forma sublimada de la revolución radical, en tanto interpretación específica de la estructura antropológica de la *jouissance* vinculada al principio de muerte. En todo caso, se ve que las dos opciones (aristocrática del placer y revolucionaria de la *jouissance*) estaban dentro del texto y era parte del placer del texto, cuyo modelo era Sade. Barthes se desgarraba entre estos dos términos que debían activarse en el texto, y toda su teoría dependía de una dialéctica neutra entre ellos. Mostraba la afinidad entre el placer y el mandarinato de la lectura, pero reservaba la revolución inaudita a la *jouissance*: “esta no tiene probabilidad de venir más que con lo nuevo absoluto, pues solo lo nuevo agita la conciencia”⁶⁷. ¿Pero era

⁶⁴ “Hay un gesto filosófico propio de Barthes. Por desconocerse su genealogía, se midió mal su fuerza. Se evocó con derecho a Marx y Sartre, pero si sólo se toman estos referentes, se pierde uno más esencial y secreto: Platón”. Cfr. Milner, J.-C., *El paso filosófico de Roland Barthes*, Amorrortu, Buenos Aires, 2004, p. 27. Y todavía algo más: se trataba del Platón de *El Parménides*. En realidad, se trataba de ese platonismo que, atravesado por el neokantismo, había dado lugar a la fenomenología (p. 30).

⁶⁵ Barthes, R., *Le plaisir du texte*, op. cit., p. 1513.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 1514.

⁶⁷ *Ibidem*.

así? ¿Por qué la *jouissance* tenía esta afinidad electiva con lo nuevo absoluto, con lo revolucionario?

En realidad, no comprendemos qué puede tener que ver la *jouissance* con la novedad absoluta. Lo que sacude la conciencia no tiene por qué ser novedad absoluta. La pulsión de muerte no tiene por qué presentar una fenomenología de la destrucción. Aquí Barthes parecía sincero y dejaba mostrar que ya la opción Nietzsche no estaba disponible. La oposición no era lo noble y lo bajo, sino lo antiguo y lo nuevo. Y esto era así porque “para escapar a la alienación de la sociedad presente no hay otro medio que huir hacia adelante”⁶⁸. Pero la exigencia era la de la revolución permanente, la carencia de repetición, pues esta era la marca de lo viejo. Y lo que llevaba a la repetición era el lenguaje del poder, los aparatos ideológicos de Althusser, que eran recitados en este pasaje. Aquí Barthes citaba a Freud: “En el adulto, la *novedad* constituye siempre la condición del goce”⁶⁹. Sí, pero del principio de placer, no de *jouissance*. Para Barthes ahí se daba una asociación rígida entre el principio de placer y la repetición, mientras que la *jouissance* era el abuso, la excepción, aquello que los místicos habían entrevisto. Así que lo revolucionario es el comportamiento excéntrico hacia lo nuevo, que intenta hacer brotar la *jouissance* oprimida históricamente en el estereotipo.

¿Era contradictoria la *jouissance* y la repetición? Ciertamente, Barthes había escrito *Loyola* para mostrar que no. Todo el *Loyola* era *jouissance* y en su escritura estaban todas las inscripciones de su cuerpo⁷⁰. Por eso su texto era “actuado”. Allí la repetición engendraba *jouissance*. Su escritura posee esta productividad capaz de la estructuración de un sistema formal de signos, una teofanía que es una semiofanía⁷¹. La suya una técnica más en la serie de los ritmos obsesivos, de las músicas dionisiacas, ahora bajo la forma de vistas, de listados de contraposiciones, hasta producir una “economía totalitaria”⁷². Los *Ejercicios* eran una forma de repetir el exceso y entrar en el punto cero del significado y por eso fue excéntrico en su época. Nada que ver con la repetición vergonzosa de la cultura de masas, porque *Loyola* proponía una repetición formal, sin contenido y sin fin, pero que implica siempre “un placer (en el sentido ambiguo que podemos reconocer ahora en la palabra)”⁷³, esto es, un placer que es *jouissance*. La repetición que genera poder sobre otros es la que impone acabar⁷⁴. Los *Ejercicios* sólo conceden el poder a la divinidad, como supo reconocer Barthes⁷⁵. En cierto modo, ellos mismos integran una teología negativa, en la medida en que en ellos se produce “la aceptación reverente del silencio de Dios, el asentimiento dado, no al signo, sino al retraso en el signo”⁷⁶. Por tanto, en la vista de la cruz el ser humano se desvincula de todo signo material en la medida en que no tiene por

⁶⁸ *Ibidem*, p. 1515.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Barthes, R., *Sade, Loyola, Fourier*, op. cit., p. 54. En ella, “sólo cuenta la aserción de su ser, es decir, en suma, su seriedad”.

⁷¹ *Ibidem*, p. 70.

⁷² *Ibidem*, p. 75.

⁷³ *Ibidem*, p. 77.

⁷⁴ Discutiendo sobre la frase y su capacidad jerárquica, Barthes recuerda que la frase, según la teoría de Chomsky es en derecho infinita, pero la práctica obliga siempre a acabarla. Pero contra eso se dice que “toda frase acabada corre el riesgo de ser ideológica. Es en efecto el poder de acabar lo que define el dominio frásico”. En Barthes, R., *Le plaisir du texte*, op. cit., p. 1520. No hay ideología sin frase y no hay frase sin algún tipo de placer.

⁷⁵ Barthes, R., *Sade, Loyola, Fourier*, op. cit., p. 57.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 92.

naturaleza que ser divino. Esta sospecha de todo signo se vuelca como sospecha ante todo imagen, el mundo natural. Pero en modo alguno se podía dejar de caracterizar esta *jouissance* ignaciana al margen de la pulsión de muerte⁷⁷ que se goza del Cristo crucificado. En la pulsión de muerte se desprecian los signos del mundo, pero no por ello se deja de gozar. Lo mismo se podía decir de la compulsión sin límite hacia el cambio de Fourier, la necesidad de cambiar de pasión cada dos horas, pues no se quiere promover una pasión concreta, sino una forma, la disponibilidad⁷⁸.

Así que las palabras podían devenir elementos de la erótica de la *jouissance* por dos condiciones opuestas y excesivas: la repetición a ultranza o la novedad absoluta. Las dos formas reencantaban la magia de las palabras en la física de la *jouissance*⁷⁹. Esta recibió la función de escapar a la náusea sartreana⁸⁰, que no era sino la repetición asentada como inconsciente, la vigencia de los estereotipos ideológicos, los lenguajes de la política. Así que con reservas, se identificó otro elemento de la *jouissance*: despolitizar lo que era aparentemente política, pero no era sino ideológico, y de esta forma se politizaba lo que no lo era, la pulsión de la muerte. Impolítica e infrapolítica como las dos caras de lo mismo. Para que rindiera sus efectos, la *jouissance* no debía ser doctrinal⁸¹, no debía ser objeto de crítica, ni de historia. Era un nuevo anarquismo. Pero uno que en el fondo podía conquistarse también por medio de la repetición más intensa como la de Loyola. Un anarquismo místico políticamente presentado como activismo revolucionario tanto como teología negativa. En suma, lo que llamó una ética del signo⁸². La náusea seguía operando como punto de partida: el desanclaje radical de la pulsión de muerte respecto a cualquier motivo de la civilización occidental, de tal manera que la única manera de mantener ese anclase era la negatividad que dirige la *jouissance* a una alteridad total⁸³. La *jouissance* como

⁷⁷ “El fondo, la fuerza de la materialidad, la clave inmediata del deseo, es, por supuesto, el cuerpo humano, cuerpo movilizado sin cesar en la imagen por el juego mismo de la imitación que establece una analogía literal entre la corporeidad del ejercitante y la de Cristo, cuya existencia, casi fisiológica, hay que recuperar mediante una anamnesis personal”. Su referente material, recuerda Barthes, es la cruz y en ese conjunto de imágenes va a ocupar su cuerpo hasta lograr una existencia deiforme. Cfr. *Ibidem*, pp. 78-79. Hay en la indiferencia de Ignacia una prefiguración de esta neutralidad de Barthes.

⁷⁸ “Que toda demanda de amor encuentre inmediatamente un sujeto-objeto disponible [...] en el que nadie se niega a nadie”. Se trata, dice, de “abolir la herida de la negación”. En *ibidem*, p. 135.

⁷⁹ Barthes, R., *Le plaisir du texte*, op. cit., p. 1516.

⁸⁰ Milner ha visto esto muy bien al decir: “¿Cómo hacer que la náusea sea evitable? A los ojos de Barthes, en esto se juega todo. No creo desvirtuarlo si le presto una moraleja, aunque sea provisoria. ‘Obra de tal modo que de tu acto no resulte jamás ninguna Náusea’, ni para ti ni para otro”. Milner, J-C., *El paso filosófico de Roland Barthes*, op. cit., pág. 43.

⁸¹ Barthes, R., *Le plaisir du texte*, op. cit., p. 1517.

⁸² Cfr. Barthes, R., «Sur “S/Z” et “L’Empire des signes”», op. cit., p. 1014: “Une sorte d’éthique du signe vide”. Lo que quería decir con ello era algo así como una orientalización del occidente, en la línea en que había trabajado Kojève. Japón era el modelo: el signo era cuidadosamente trazado, pero con plena consciencia de su carácter vacío. Así expresaba a sus ojos “la utopía de un mundo a la vez estrictamente semántico y estrictamente ateo”.

⁸³ “Como muchos de entre nosotros, rechazo profundamente mi civilización, hasta la náusea. Este libro expresa la reivindicación absoluta de una alteridad total que se ha convertido en necesaria para mí y es la única que puede provocar la fisura de lo simbólico, de nuestro simbólico” [*ibidem*]. Esta necesidad de una alteridad absoluta quería acabar con el monoteísmo occidental y sus hipóstasis como ciencia, hombre y razón. Tenemos así a Nietzsche. Con ello, el significado era la teología, el monologuismo, la ley. Para eso era preciso acabar con la idea misma de signo en una [uzada semioclasica [*ibidem*, p. 1015]. “Es el discurso occidental, en tanto que tal, en sus fundamentos, sus formas elementales, lo que tenemos que ensayar de agrietar”. Al final, la lucha contra el significado era la lucha a muerte por la destrucción de Occidente “en una perspectiva nihilista, en el sentido casi nietzscheano del término, en tanto que fase esencial, indispensable, inevitable, del combate, del advenimiento de una nueva manera de sentir, de una nueva manera de pensar” [*ibidem*].

la producción de un signo vacío, pero sobre todo como el placer de la destrucción del significado, la pulsión de muerte como nihilismo necesario y transitorio⁸⁴. En suma, el régimen de la pulsión de muerte como goce en la destrucción⁸⁵. Cuando en la entrevista de 1970 en *L'Express* se le preguntó a qué servía la crítica que él proponía, contestó con toda claridad: “A détruire. Dans la mesure où je ne sais pas sion peut faire autre chose dans l'état historique actuel. Mais au sens large du terme, comme on parle, par exemple, de théologie négative”⁸⁶. Al final, *jouissance* dionisiaca, como Nietzsche, que era invocado de forma inmediata a la continuación. Sólo esta actividad daría paso al principio de juego, el orden del principio de placer entregado al azar, la reunificación de la dialéctica neutra y neutralizadora de *plaisir* y *jouissance*, cuando el lenguaje ya solo sea juego de signos vacíos que en su dialéctica reconcilia los dos bordes, identitario y destructivo, sin necesidad de negatividad. Entonces el escritor y el lector estarían en una relación adecuada con el lenguaje, en tanto “lieu dialectique où les choses se font et se défont, où il immerge et défait sa propre subjectivité”⁸⁷, donde domine un criterio de indeterminabilidad acerca de si rige en él el principio de placer o de muerte. Eso era lo que Barthes buscaba, lo que vio en Fourier, lo que llamó *subversión sutil*⁸⁸. Ya no interesaba la destrucción de forma directa, ni en la síntesis, sino en un término excéntrico e inaudito, lo que podía ser “un matérialisme inattendu”, algo cercano a lo que Althusser buscaba. En este materialismo del azar

⁸⁴ En la misma entrevista con Raymond Bellour dice: “Es precisamente lo que he creído aprender de Japón: el hábitat, como en la casa japonesa, es soportable, incluso delicioso, si se llega a vaciarla, desamueblarla, descentrarla, desorientarla, desoriginarla. Este vacío, que he llamado arriba ‘nihilismo’ (en referencia a Nietzsche), es a la vez necesario y transitorio: es la postulación del combate ideológico en nuestra sociedad. [...] Estamos ahí, nos es preciso habitar en los inhabitable”. [*Ibidem*, p. 1016].

⁸⁵ Esta aproximación a la *jouissance* por la repetición o por la novedad absoluta de una revolución nihilista, contradice la aproximación que en un pasaje se realiza a través de la tragedia. Con esto ya sabemos que en el fondo tenemos a Edipo en la recámara y la reflexión surge en la cercanía de una reflexión anterior sobre Edipo. Aquí tragedia se contrapone al drama que es lo que place porque no conozco el final. Pero en la tragedia el final es lo menos relevante. Tenemos de nuevo la analogía entre la pornografía y el fetichista. Allí se quiere llegar al final. Aquí gusta un enmarque, aislado del final, que tiene valor de fin en sí. Lo mismo sucede en la tragedia: el final es conocido y por tanto el principio de placer limitado. Barthes dice: “Il y a effacement du plaisir et progression de la jouissance”. Esto significaba que la cultura de masas no estaba cerca de la tragedia, y por tanto estaba anclada al melodrama, al principio de placer, no a la *jouissance*. Pero esto parecía ir en contra de parte del análisis anterior. La tragedia evadía la novedad para producir *jouissance* y desde luego tampoco era repetición específicamente formal, obsesiva, dionisiaca. Vemos aquí que Barthes no se ha aclarado realmente acerca de la problemática de la *jouissance*. Y, sin embargo, no cesó de dar vueltas al tema.

Poco después se preguntó si no habría identidad o proximidad al menos de la *jouissance* con el miedo. Aquí se revelaron interesantes aspectos de la posición de centro de Barthes. El miedo era, desde Nietzsche, una pasión indigna, propia de Hobbes, la pasión constitutiva de la teología política, de la subjetividad, de la seguridad. El miedo no podía ser moderno. Sin embargo, algunos elementos acercaban el miedo a los escenarios de la *jouissance*. Su insociabilidad, por ejemplo, su clandestinidad absoluta [En Barthes, R., *Le plaisir du texte*, op. cit., p. 1519]. Pero el miedo no era *jouissance* porque escindía al sujeto respecto de su medio dejándolo intacto. Todo lo que necesitaba ese sujeto era asegurar una serie de significantes conformes. El miedo se calma con el final feliz del melodrama. No quiere ni la novedad absoluta ni la repetición entusiasta, ni la tragedia.

Barthes se preguntó si quizá la cultura de masas, que estaba aficionada a las obras históricas, biográficas o novelísticas, con ese gusto de realidad y del detalle, no estaría poseída y dominada por un “singulier théâtre”, que no era el de la grandeza trágica, sino el de la mediocridad. Entonces quizá se podía decir que había sueños o fantasmas de la mediocridad y que de ellos ciertas personas podían obtener *jouissance* [En *ibidem*, p.1521]. En suma, la cultura de masas, la cultura de esos placeres menores cotidianos, tenían un soporte ontológico freudiano: sueños mediocres. La naturaleza del sueño podría producir una *jouissance* grande o una propia de la cultura de masas. Nietzsche se podría entrar por la puerta trasera.

⁸⁶ Barthes, R., «L'Express» va plus loin avec... Roland Barthes », en *Œuvres complètes*, tome 2, op. cit., p. 1020.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 1029.

⁸⁸ En Barthes, R., *Le plaisir du texte*, op. cit., p. 1522.

tenían su sitio el vicio, la devoción, el juego, el erotismo imposible. Un materialismo dominado por el *rire*, por el reír, por la risa⁸⁹. Sería un materialismo dominado por un *Desir* con mayúscula, la idea platónica de deseo –si es verdad, como dice Milner, que las mayúsculas en Barthes esconden idean- al que “le populaire” no tiene acceso⁹⁰. Ese *Desir* se alzaba tras la operación básica: neutralizar e igualar el campo del placer, la indiferenciación final de *plaisir* e *jouissance* que nos permitiría vivir en la lógica de le rêve donde reina el fluir absoluto del devenir. De nuevo Nietzsche tiene la última palabra. La vieja hostilidad de Freud y de Nietzsche se había diluido. La propuesta de la ficción de un sujeto que finge imaginarse como individuo, cuando es un alma múltiple, se imponía. Con esta teoría Barthes encaraba el final de su aventura intelectual, aunque todavía obtendría el gran éxito de *Fragmentos de un discurso amoroso*. Tras este libro, la muerte de su madre significó un golpe tan duro que ya no se recuperó. La hipótesis de la ficción del sujeto alcanzó la ocasión para verificarse o falsarse.

6. Referencias bibliográficas

- Barthes, R., *Œuvres complètes*, tome 2 (1966-1973), París, Seuil, 1993.
 Barthes, R., *Sade, Fourier, Loyola*, Cátedra, Madrid, 1997
 Barthes, R., *Roland Barthes por Roland Barthes*, Barcelona, Paidós, 2004.
 Barthes, R., *Le plaisir du texte*, op. cit., p.
 Barthes, R., «Critique et autocritique», op. cit., p. [987-999]
 Barthes, R., «Sur “S/Z” et “L’Empire des signes”», op. cit., p. 1004. [1004-1017]
 Barthes, R., «Un univers articulé de signes vides», pp. 999-1003
 Barthes, R., «“L’Express” va plus loin avec... Roland Barthes», en pp. 999-1003
 Kristeva, J., *Revolution in poetic Language*, Columbia University Press, 1984.
 McAffé, N., *Julia Kristeva*, Routledge, Londres, 2004.
 Milner, J-C., *El paso filosófico de Roland Barthes*, Amorrortu, Buenos Aires, 2004.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 1524.