

# Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital  
es continuidad de la revista impresa*  
ISSN 1315-5216

Depósito legal pp 199602ZU720

## Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela  
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales  
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 20, N°70  
Julio - Septiembre

2 0 1 5





## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 20, N.º. 70 (JULIO-SEPTIEMBRE), 2015, PP 71-86  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

### Vida ética y espacio público

*Ethical life and public space*

**Luís G. SOTO**

*Universidad de Santiago de Compostela, España.*

#### **Resumen**

Las últimas obras de Roland Barthes, en especial los cursos que impartió en el Collège de France, nos brindan la ocasión para reflexionar sobre la vida ética y el espacio público, en el marco de la sociedad contemporánea occidental. En esas obras, Barthes realiza una indagación ética, cuyo centro es la vida del individuo singular y sus relaciones con los demás, regidas por padrones éticos y, además, sometidas a la mediación del poder y sus mecanismos tanto en la esfera privada como en el espacio público. Según Barthes, la vida ética conduce al aislamiento, la marginación y la exclusión sociales, que además son casi indecibles e incommunicables. En consecuencia, defiende la práctica de la escritura, una escritura entre la literatura y la filosofía, como modo de vida en la esfera privada y de intervención en el espacio público.

**Palabras clave:** ética; vida ética; espacio público; barthes.

#### **Abstract**

Roland Barthes's late works, particularly the ones he lectured at the Collège de France, provide us with the opportunity to reflect on the ethical life and the public space in the context of Western contemporary society. In these works, Barthes carries out an ethical inquiry, whose focus is the life of the singular individual and her/his relations with others, which is ruled by ethical patterns as well as by the mediation of power and its mechanisms both in the private sphere and the public space. According to Barthes, the ethical life drives to isolation, marginalization and social exclusion, which are, moreover, almost impossible to name and communicate. Due to this, he defends the practice of writing –which he understands as being halfway between literature and philosophy– as a way of life in the private sphere and of intervention in the public space.

**Keywords:** ethics; ethical life; public space; barthes.

## Introducción

Para reflexionar sobre la vida ética y el espacio público, vamos a recurrir a las últimas obras de Roland Barthes, en especial a sus cursos en el Colegio de Francia, redactados entre 1976 y 1980, pero publicados en el siglo XXI. En ellos, tira del hilo de la temática de su libro *Fragments d'un discours amoureux*, publicado en 1977, y profundiza, adentrándose cada vez más y más, en una "vida ética" (llamarémosla así, al modo de los filósofos clásicos<sup>1</sup>) que no encaja en el espacio público y el escenario político occidentales contemporáneos, al menos y en concreto, en los suyos.

Recordemos la extrema soledad del discurso y sujeto amorosos, antes de entrar en el meollo de la cuestión: cómo vivir juntos.

## PRELIMINARES: UNA EXTREMA SOLEDAD

En 1977, Barthes, al presentar *Fragments d'un discours amoureux*, afirma que el discurso amoroso, en la actualidad, está obligado y condenado a una "extrema soledad" por el poder y sus mecanismos (como las ciencias y las artes)<sup>2</sup>. Esta afirmación, si nos detenemos a pensar un poco, resulta chocante: entonces, y ahora, el amor-pasión surte una temática, alimenta una ideología y una retórica más que abundantes en los medios de comunicación de la sociedad occidental contemporánea. Ciertamente, ese discurso amoroso mediático posee solo aparentes y parciales coincidencias con aquel que sostiene Barthes. Esto resulta más visible, que en ese libro, en la obra posterior.

En los años siguientes, nuestro autor optará por alejarse del poder y sus mecanismos, precisamente al verse reconocido (y captado) por estos, como consecuencia del éxito inesperado de *Fragments d'un discours amoureux*, que se sitúa meses y meses entre los libros más vendidos en Francia. Éxito paradójico para Barthes, que estaba convencido de que acababa de publicar un texto de interés minoritario, puramente marginal, como el sujeto y el discurso amorosos, objetos ambos de exclusión social<sup>3</sup>. De todas maneras, esa deriva no es únicamente consecuencia de ese éxito inesperado, y quizá no deseado.

Creemos a Barthes: el discurso amoroso, y el amor-pasión, tal como él los entiende y los presenta chocan contra el poder y sus mecanismos. Y estos mantienen a aquellos en una situación de marginación y exclusión. No sólo los expulsan del espacio público (reductoramente entendido como la política), sino que los persiguen, acorralan y ahogan también en la esfera privada. El amor-pasión, el sujeto y el discurso amorosos se admiten (y no sólo se admiten, también se imponen) en formas canónicas, libertinas o tradicionales (matrimoniales), en las cuales han perdido todo su mordiente<sup>4</sup>.

## PLANTEAMIENTOS: CÓMO VIVIR JUNTOS

En enero de 1977, Barthes se incorpora al Colegio de Francia, como titular de la cátedra de Semiología Literaria. En su primer curso, su magisterio sigue la estela de *Fragments d'un discours amoureux*. De alguna manera, continúa donde acaba el libro: si el sujeto amoroso no renuncia al amor-pasión, ha de pasar a la acción, a la práctica, a la relación, a la historia. Llega el momento de plantearse, en el amor y en

1 En concreto, pensamos en Aristóteles, cuyo tratamiento de los modos de vida, en la *Ética Nicomáquea* (1095b15-1096a10) y en la *Política* (1323a14-1325b33), resulta muy pertinente.

2 BARTHES, R (1977). *Fragments d'un discours amoureux*. Seuil, Paris, p. 5.

3 De ahí, la analogía y la proximidad con el sujeto y el discurso femenino, con la situación y la posición sociales de las mujeres: BARTHES, R 1977. p. 149; 223.

4 Por ejemplo: BARTHES, R (1977), p. 11.

general, cómo vivir juntos. Es el tema del primer curso. Comienza ahí una reflexión ética que proseguirá en los siguientes, definiendo lo que, por nuestra parte, llamaremos una “vida ética”... que, como tal, no cabe –no entra, no encaja– en el espacio público, ni en la esfera privada convencional, pues choca frontalmente con el poder y sus mecanismos.

Entre 1977 y 1980 Barthes imparte cuatro cursos: *Comment vivre ensemble*<sup>5</sup>, *Le neutre*<sup>6</sup> y *La préparation du roman I et II*<sup>7</sup>, respectivamente, “De la vie à l’oeuvre” (1978-1979) y “L’oeuvre comme volonté” (1979-1980). Hallamos entre ellos una gran similitud y continuidad, tanto en lo que respecta al método como a la temática.

Desde el punto de vista formal, los cuatro cursos son similares, pues responden, con ligeras variaciones, a la metodología propuesta por Barthes, en *Leçon*<sup>8</sup>, para desarrollar su magisterio en el Colegio de Francia. Y, desde el punto de vista temático, podría decirse que los asuntos abordados forman parte de una misma problemática: la vida ética. Nuestro autor se mueve en el marco de la ética, cosa que él mismo más de una vez explicita<sup>9</sup>. Además, desde este ángulo, cabe establecer una concatenación: los cuatro cursos formarían como una secuencia, que registraría el desarrollo de una reflexión ética: deliberación, decisión, acción.

Vayamos ahora por partes y paso a paso: curso por curso. En homenaje a Barthes, voy a recurrir al uso de una formalización<sup>10</sup> y de expresiones latinas<sup>11</sup>.

## MÉTODO

El método propuesto podríamos denominarlo “post-estructuralista”<sup>12</sup>. Consta de tres pasos: el primero, fabricar una maqueta o definir un escenario: presentar un argumento; el segundo, someter ese constructo a experimentación, introducir en él variaciones significativas, efectuando simulaciones: desarrollar una argumentación; el tercero, hacer balance de resultados.

## FANTASMA, INTERTEXTO...

Según Barthes, en los cursos, el punto de partida –el argumento, la maqueta– es un fantasma, es decir, una fantasía en el sentido psicoanalítico: un escenario imaginario, un conjunto de escenas, en el que un sujeto realiza –o sea: imagina que realiza– las diversas formas que va tomando un deseo suyo. Más que de fantasmas, se trata de argumentos: la “idiorritmia”, “el deseo de lo neutro”, “la preparación de la novela”.

Una vez formulado el fantasma, Barthes recurre para el desarrollo posterior –es decir, para realizar

5 BARTHES, R (2002b). *Comment vivre ensemble. Simulations romanesques de quelques espaces quotidiens. Notes de cours et de séminaires au Collège de France 1976-1977. Texte établi, annoté et présenté par Claude Coste. Seuil-IMEC, Paris.*

6 BARTHES, R (2002c). *Le neutre. Notes de cours au Collège de France 1977-1978. Texte établi, annoté et présenté par Thomas Clerc. Seuil-IMEC, Paris.*

7 BARTHES, R (2003). *La préparation du roman I et II. Notes de cours et de séminaires au Collège de France 1978-1979 et 1979-1980. Texte établi, annoté et présenté par Nathalie Léger. Seuil-IMEC, Paris.*

8 BARTHES, R (1978). *Leçon. Seuil, Paris, pp. 41-43.*

9 Por ejemplo, al concluir el primer curso, dice de su trabajo sucesivo: “Il s’agira d’une Éthique” (BARTHES 2002b, p. 184) En los últimos cursos, la reflexión sobre “éthique/technique” (BARTHES 2003, pp. 49-51).

10 En especial y en concreto: BARTHES, R (1967). *Système de la mode. Seuil, Paris.*

11 BARTHES, R (1980). *La chambre claire. Gallimard-Seuil, Paris.* Por ejemplo: “Operator, Spectrum et Spectator”, p. 22ss, “Studium et punctum”, p. 47ss, e, incluso, la definición de la fotografía: “imago lucis opera expressa”, p. 127.

12 En sus propias palabras, estructuralista “no *stricto sensu*”. BARTHES, R (2002). (BARTHES 2003, p. 186).

las simulaciones– a un intertexto complejo: múltiples textos históricos, literarios, filológicos y filosóficos, de los que se sirve en diversas proporciones, según la materia tratada.

### ... SIMULACIONES Y BALANCE

Después, con esos diversos materiales textuales (literarios, filosóficos, filológicos e históricos), Barthes elabora una serie de reflexiones temáticas, motivadas por el fantasma –o argumento– inicial y destinadas a perfilarlo, explorarlo y contrastarlo. Son indagaciones puntuales, meditaciones breves, dispuestas de un modo deliberadamente arbitrario en *Comment vivre ensemble* y *Le neutre* y ordenadas según una secuencia lógica discursiva y/o argumentativa en “De la vie à l’oeuvre” y “L’oeuvre comme volonté”.

Por último, los cuatro cursos tienen, de un modo u otro, una conclusión: un balance final en el que culmina el examen del fantasma/argumento inicial. No es un punto final: Barthes concluye poniendo unos puntos suspensivos, subrayando lo que la pesquisa tiene de inconcluso e invitando a su auditorio a proseguir la reflexión por su cuenta y riesgo. Y es lo que hace el propio Barthes. De hecho, de algún modo, cada curso prosigue en el siguiente, resultando entre ellos una notable continuidad temática. Los asuntos tratados se enlazan entre sí, siguiéndose no solo unos a otros sino también unos de otros.

### TEMÁTICA

De una manera general, podría decirse que todos los argumentos forman parte de una misma temática: *vivir more ethico*. Denominamos así, la reflexión y evaluación sobre la existencia del individuo singular, con vistas a incidir en el devenir de esa existencia. La vida ética ocupa un lugar privilegiado entre los asuntos de los cursos, pues aparece en los cuatro y atraviesa –ligándolos– sus argumentos.

Para precisar este núcleo y red temáticos, podríamos servimos, adaptándolos a nuestras conveniencias, de unos conceptos de Lacan, que el propio Barthes utiliza<sup>13</sup>: las relaciones del sujeto con el Otro, con mayúscula, y el otro, con minúscula. En esas relaciones, en cada una de ellas y en el conjunto de todas, se daría la vida ética. Antes de examinarlas, comencemos por definir esos tres personajes: el sujeto, el Otro y el otro. A los que añadiremos, para concluir, algo que no es un personaje sino una entidad: lo otro.

### UNO: EGO (“e”)

En primer lugar, el sujeto es el individuo singular: o sea, un sujeto cualquiera y un sujeto único: en síntesis, “uno”. Recurriendo al latín, podríamos denominarlo “unus” (abreviadamente, “u”), que sirve para expresar tanto ser uno de tantos (uno cualquiera) como ser único (alguien único). Por nuestra parte, proponemos dar un paso más: identificar ese individuo singular, hipotéticamente uno cualquiera, con un sujeto concreto: aquel que enuncia los cursos, el que sostiene el discurso, es decir, el propio Barthes<sup>14</sup>. Por eso, al sujeto en nuestra fórmula vamos a denominarlo “ego” o, abreviadamente, simplemente “e”. A tenor de esto, en los cursos lo que encontraríamos serían las relaciones de “ego” (o “e”) con el Otro y el otro. Veamos ahora estos dos personajes, que nos llevan al espacio público.

13 Así: “Elle [i.e.: la communauté idiomythmique] permettrait une certaine *Xéniteia* par rapport au grand Autre comme patrie commune, tout en préservant chaque sujet de l’angoisse du délaissement affectif, de l’expatriation affective”. (BARTHES 2002b, p. 175).

14 “Cet homme –mon héros très peu héroïque– [...] aura plusieurs noms propres; il s’appellera tantôt Flaubert, Kafka, Rousseau, Mallarmé, Tolstoï, Proust –et pour ne pas faire la partie trop belle à la *réussite finale* que représentent ces noms, il s’appellera aussi: *moi*”. (BARTHES 2003, p. 234).

### **EL LENGUAJE-PODER: ALIA (“A”)**

En segundo lugar, el Otro sería en Barthes el lenguaje y, también, inextricablemente unido a este, el poder. En principio, el Otro, para un sujeto, puede ser cualquier otro sujeto que esté en un lugar y tenga una posición de instancia instituidora, demarcadora, etc., como pueden ser, por ejemplo, para un infante sus padres... y, a escala social, para un individuo los dirigentes, como representantes de los diversos organismos e instituciones (estados, empresas, iglesias, etc.). Barthes identifica ese Otro con el lenguaje: la unión indisoluble de lengua+discurso<sup>15</sup>. Además, nuestro autor vincula lenguaje y poder<sup>16</sup>: el lenguaje *per se* produce efectos de poder y el poder –no solo pero sí también– se ejerce a través del lenguaje. Ahora bien, ambos, el lenguaje y el poder, a pesar de estar siempre ligados a personas, son esencialmente impersonales. Por eso, para nombrar ese Otro, para designarlo, proponemos el neutro plural latino “Alia” (abreviado “A”). Y, como las relaciones con el lenguaje-poder van desde la intimidad del sujeto a esa instancia social, las denominaremos psicosociales.

### **EL OTRO, LOS OTROS: ALTER/ALII (“a”)**

En tercer lugar, el otro incluiría tanto “el otro” como “los otros”. Serían los individuos singulares con los que el sujeto, un individuo singular, establece relaciones personales, sean duales, de uno con otro, o plurales, de uno con otros. Prototipo de las duales sería la pasión amorosa, pero en esas relaciones entrarían todas las formas de acoplamiento o emparejamiento<sup>17</sup>. Paradigma de las plurales sería la amistad, la comunidad de amigos, pero esas relaciones comprenderían todas las formas de agrupamiento comunitario<sup>18</sup>. Conviene distinguir y marcar la diferencia entre esos dos tipos de otro: el otro y los otros. Para ello, siguiendo con nuestra terminología latina, recurriremos a las formas “alter” (el otro) y “alii” (los otros). Sin embargo, como representan dos formas de otro, abreviaremos ambas con “a”. Con esto, lo que nos importa resaltar es que “alter” y “alii”, a diferencia del Otro (“A”), son unos otros (“a”). Y como “ego” son individuos singulares, otros unos (“u”).

### **LO OTRO, LAS COSAS: ALIUD/REI (“r”)**

Por último, en cuarto lugar, no un personaje, mas sí una entidad: lo otro, las cosas, la realidad. Siguiendo con el latín, y con “alius-alia-aliud” de donde tomamos “alii”, podríamos denominarlo “aliud”, “lo otro”, pero consideramos preferible “rei” (abreviado, “r”): las cosas, la realidad. Representa para el sujeto (“e”), el individuo singular, un tercer término importante, pues puede identificarse con el Otro (“A”) o con el otro o los otros (“a”). Precisamente, uno de los poderes del Otro es instituir la realidad: decir las cosas que son y lo que las cosas son (“r”). Lo normal es que las relaciones del sujeto (“e”) con lo otro (“r”) sean –se den, discurren– a través del Otro (“A”). Correlativamente, uno de los poderes del individuo singular será descubrir la realidad –al menos, alguna realidad– al margen del lenguaje-poder<sup>19</sup>. Para Barthes, constituye un aspecto no marginal, fundamental para el reconocimiento del otro (“a”) y la relación entre el sujeto (“e”) y el otro (“a”).

15 En su opinión: “Une bonne linguistique, une linguistique fine ne dissocierait pas la langue du discours!”. (BARTHES 2003, p. 370).

16 BARTHES 1978, pp. 10-16.

17 “Couplage”: “léger” y “fort” (BARTHES 2002b, pp. 105-106 y pp. 109-110).

18 *Ibid.*, pp. 79-82. Barthes apunta como referencia a “petits groupes”: anacoretas, cenobios, comunas, sanatorios, etc.

19 A este respecto, resulta muy significativa la opción final presentada en BARTHES 1980, p. 184. Por lo demás, la posibilidad de decir la realidad, de registrar lo real, es el tema central de “De la vie à l’oeuvre”.

## VIDA MORE ETHICO

Resumiendo y simplificando, se podría decir que Barthes, en estos cuatro cursos, se ocupa de las relaciones “ego~alter/alií” y “ego~Alia”: o sea, las relaciones “e~a” (de uno, con otro y con los otros) y las relaciones “e~A” (de uno, con el lenguaje-poder). Y hace ética: analiza, evalúa, resuelve. Plantea una vida ética, en la esfera privada y en el espacio público.

Ese examen ético consta de dos partes: la descripción y la prescripción (que, en este caso, es auto-prescripción). Están estrechamente vinculadas, constituyendo no solo momentos sucesivos sino también pasos consecutivos: describir y evaluar, de entrada y como premisa, y, a continuación y en consecuencia, prescribir (o sea, auto-prescribirse) y actuar. Son dos fases y labores diferenciadas, que se articulan formando un *continuum*. A grandes rasgos, corresponden al análisis-deliberación los dos primeros cursos, *Comment vivre ensemble* y *Le neutre*; y a la decisión-acción los dos últimos, “De la vie à l’oeuvre” y “L’oeuvre comme volonté”.

Ahora podemos concretar algo más el contenido: *Comment vivre ensemble* trata de las relaciones “e~a”, y *Le neutre* versa sobre las relaciones “e~A”, incidiendo en ambos casos el examen realizado en las formulaciones vigentes. Contienen el análisis y la deliberación. Luego, “De la vie à l’oeuvre” y “L’oeuvre comme volonté” abordan las complejas interrelaciones entre esas tres instancias (“e”, “a” y “A”), mas ofreciendo una contestación a las formulaciones vigentes. Contienen la toma de decisión y el paso a la acción.

## IDIORRITMIA, AKÈDIA, XÉNITEA

El tema, en *Comment vivre ensemble*, es la “idiorritmia”, la posibilidad de vivir según las propias medidas, planteada a escala comunitaria y a nivel individual: la comunidad idiorrítmica y el individuo idiorrítmico.

El intertexto es, predominantemente, histórico: para explorar la idiorritmia comunitaria y solitaria, Barthes hace un abundante uso de la investigación histórica (en especial, de la historia de las comunidades monásticas: del cristianismo primitivo, del Monte Athos, del budismo contemporáneo, etc.) e incluso los textos literarios utilizados tienen algo de histórico (*La sequestrée de Poitiers* de Gide) o son leídos, sobre todo, en clave histórico-sociológica (*Robinson Crusoe* de Defoe, *La montagne magique* de Mann, *Pot-bouille* de Zola).

Barthes toma la idiorritmia, sobre todo, como una hipótesis teórica que explora, pero también, en algún modo, como una posibilidad hipotética que tantea. Dos trazos, “Akèdia” y “Xéniteia”, son representativos de la actitud e implicación de nuestro autor. Serían “akèdia” y “xéniteia” dos estados anímicos y dos situaciones personales, de desinterés y de extrañamiento, que propiciarían (o, al menos, facultarían) la atención y el viraje del individuo, de cualquiera y del propio Barthes, hacia la idiorritmia. Nuestro autor parece hallarse en ese estado, en esa situación<sup>20</sup>.

A su modo de ver, la idiorritmia representaría, antes de nada, una opción del individuo (“e”): vivir a su medida, según las fuerzas y el dictado de cada uno. Esta vida reuniría, pues, autarquía (auto-suficiencia) y autonomía (auto-determinación): vivir a sus anchas, aunque sea con estrechez, y vivir a su aire, aunque este escasee. Pues bien, dado ese paso, consumada una cierta ruptura con el mundo para dejarse llevar por uno mismo, al quedarse solo, cabría la posibilidad de, en ese camino, coincidir con algunos otros (“a”). Entraríamos, entonces, en el ámbito de las mencionadas relaciones “e~a” y, en particular, esa posibilidad contemplada sería la comunidad idiorrítmica.

20 Más tarde, en 1978, al comenzar el tercer curso, no cabe duda: “Cette morte lente du sur-place, cette fatalité qui ferait qu'on ne pourrait 'entrer vivant dans la mort' peut être diagnostiquée ainsi: généralisation et accablement des 'désinvestissements', [...] Au Moyen Âge, un mot: l'*acédie*”. (BARTHES 2003, p. 28).

## COMUNIDADES

Esta comunidad no nacería de una coincidencia accidental, en un interés circunstancial, sino que surgiría de una coincidencia substancial, en los fines de la vida<sup>21</sup> (por ejemplo: la búsqueda de la perfección, hacer el bien), que daría lugar a una conexión temporal permanente pero a un contacto espacial puntual entre los individuos. La comunidad idiorrítmica no suprime sino que conjuga los idiorrítmos particulares. Un buen ejemplo, en el que piensa Barthes, es el grupo de amigos<sup>22</sup>. Pero nuestro autor se centra en modelos concretos, realmente existentes, históricos o actuales: ciertas comunidades monásticas<sup>23</sup>.

Verdaderamente significativa resulta la historia del eremitismo y su transformación, por acción del poder eclesial, en cenobitismo. Las comunidades eremíticas de anacoretas, en un espacio abierto y entre iguales, desaparecerían, surgiendo comunidades cenobíticas de monjes, en un espacio cerrado y bajo un jefe<sup>24</sup>: fin de la idiorritmia (relación “e~a”), intrusión y triunfo del poder (relación “e~A~a”). De facto, triunfo generalizado del poder: Barthes apenas encuentra muestras de comunidades idiorrítmicas.

## COMUNIDAD Y LENGUAJE-PODER

Esto significa que las relaciones interindividuales se dan a través del lenguaje-poder (“A”) y que, y aquí reside el problema, están atravesadas por él (por “A”). Que la interrelación entre individuos sea a través del lenguaje y que en ella haya poder resulta inevitable, pero no es necesariamente problemático. El problema nace –y nace casi siempre y en todas partes– de la naturaleza de ese lenguaje-poder, exactamente de su valor aparentemente infinito (“A=∞”) como productor de realidad (“A=”). Frente a este, el individuo (“e”, “a”) no posee ese valor (e#∞) e incluso, tendencialmente, carece de valor (e=0).

Y es que el lenguaje-poder (“A”) es una instancia social, supra-individual, que en esas relaciones “e~a”, mucho más que servir de mediación, constituye una mediatización<sup>25</sup>. “A” no sólo causa interferencia y desconexión en la relación: llega a negar el individuo y su subjetividad, aceptando exclusivamente la forma de individualidad y subjetividad que él mismo define e impone. A saber, que el otro y uno mismo son unos de tantos (“u=1”) y tendencialmente nada (u=0). De ahí que la fórmula normalmente vigente sea “u~A~u”, equivalente a la negación, y tendencialmente la anulación, de “e” y “a”: “[e]~A~[a]”. Recibe, de Barthes, una evaluación crítica.

## INDIVIDUOS

Pero es que, así, no solo decae la comunidad: tampoco sobrevive, o sólo a duras penas, el individuo idiorrítmico. A este respecto, nuestro autor destaca, la importancia y la necesidad de la idiorritmia. Examinando casos extremos como –ejemplarmente– el de la secuestrada de Poitiers, subraya la necesidad de un espacio propio, físico y moral, es decir, en el que uno encuentre su sitio y haga consigo lo que le plazca. Sería, en suma, un espacio del que apropiarse y en el que apropiarse de uno mismo, poniendo con eso un límite al poder

21 “Distinguons cependant le motif [...]; et la fin, le but, l’objet (l’idée) qui fascine, attire, oriente et mobilise un tropisme, la Cause (avec un grand C), le pour-quoi (en deux mots), le *Télos*”, (BARTHES 2002b, p. 78). No insistiremos, por obvia, en la proximidad con Aristóteles.

22 Una aproximación al espacio-tiempo de los amigos, en esos días de la vida de Barthes: ALGALARRONDO, H (2006). *Les derniers jours de Roland B.* Paris, Stock.

23 Para comenzar, y como paradigma “de la idiorritmia religiosa”, el monte Athos: BARTHES 2002b, pp. 64-70. Más adelante, Barthes destaca otra idiorritmia religiosa, esta femenina: “Béguinages”, pp. 73-75.

24 «Chef» (Ibid., pp. 91-92).

25 *Ibid.*, p. 92: Ejemplos: jefe, gurú, líder. Barthes toca ahí una veta muy interesante y muy explorada por la filosofía contemporánea: poder (y violencia) personal, institucional, estructural. Cfr. SOTO, LG (2006). *Paz, guerra y violencia*. Espiral Maior, A Coruña.

("A"). Barthes realiza ahí una cala en las relaciones del individuo con el poder, en este caso, del otro con el poder ("a~A"). Como conclusión, nuestro autor se reafirma en la necesidad de la idiorritmia, individual y comunitaria.

## INDIVIDUO Y LENGUAJE-PODER

Volvamos a la relación "e~A~a", a la mediatización, por parte del lenguaje-poder, de las relaciones interindividuales. El lenguaje-poder ("A") no admite que uno sea uno ("e=u") y otro sea uno ("a=u"), siendo cada uno de ellos único ("u#1") y, por lo tanto, una incógnita, uno ("u=x") y otro ("u=y"). Para el lenguaje-poder, uno es siempre cualquiera ("u=1"): en consecuencia, "e" y "a" no son cualitativamente distintos, sino iguales ya que "e=1" y "a=1". Con esta doble operación de descalificación y de cuantificación, "e" y "a" se convierten en sujetos operativos, manipulables.

Además, entre uno y otro, pueden existir diferenciaciones cuantitativas, pues "e" y "a" pueden tener distintos valores: por ejemplo, "e=1" y "a=2". Mas, así, como entidades cuantitativamente diferentes, "e" y "a" siguen estando perfectamente definidos y siendo susceptibles de manejo por parte de "A". Que introduce además la jerarquía entre ellos ("e>a") y la posibilidad de manejo de uno por otro. Incluso, si alguien (por ejemplo, "e"), en el conjunto de los cálculos y operaciones con que el lenguaje-poder define y maneja los individuos, se empeña en afirmar que es único ("u#1"), la incógnita que pretende ser ("u=x") resulta perfectamente despejable. Y, en consecuencia, ese "e" resulta perfectamente manipulable por "A". E, igualmente por el otro ("a"), según los valores recibidos por cada uno y la jerarquía establecida entre ellos.

En resumidas cuentas, el lenguaje-poder descalifica y cuantifica, jerarquiza y manipula: destruye la comunidad y el individuo idiorrítmicos.

## NEUTER, UTERQUE, ET... ETC

En *Le neutre* el tema es "lo neutro", más exactamente, el deseo de lo neutro, un anhelo de neutralidad. Y en esta indagación, que es además una búsqueda, Barthes está directamente implicado. Él mismo padece la situación que describe: se siente amenazado y, sobre todo, apresado por el lenguaje-poder. Y busca una salida. Por eso, entre las figuras de lo neutro, nos parece muy significativa –e indicativa de su movimiento– "la retraite", con la indicación de salida hacia una "vita nova". De entrada, esto, el retiro, tomarse un respiro, significa alejarse del conflicto y dar la espalda al lenguaje-poder. Mas, a la postre, al convertir esta suspensión temporal en definitiva, retirarse de por vida implica retomar el combate y enfrentarse al lenguaje-poder..., pero de otro modo.

En la pesquisa de lo neutro predomina el pensamiento: hay también algunos episodios de la historia de la filosofía (los sofistas, los escépticos, especialmente Pirrón,...) y algunos apuntes de las biografías de esos filósofos (de la mano de Diógenes Laercio, con matizaciones de pensadores y estudiosos posteriores, como Hegel y Kojève) y de algún otro (como Espinosa). En este curso, priman los textos de pensamiento, sea más o menos puramente filosófico (Bacon, Pascal, Vico, Rousseau, De Maistre, Fichte, Hegel, Benjamin, Bachelard, Cioran) o filosófico-místico (Silesius, Boehme, Eckhart, Swedenborg) o filosófico-literario (Blanchot), sin olvidar la experiencia de algunos escritores (Baudelaire, Quincey, Gide). Son escasas las referencias, de una cierta amplitud, a textos literarios (como a *Paludes* de Gide o a *Monsieur Teste* de Valéry), aunque bastantes son apuntados fugazmente y aludidos de pasada. Hay que destacar también, en las elaboraciones de lo neutro, una más que notable presencia del pensamiento oriental, el zen y el tao.

## PARADOJA

El deseo de lo neutro consistiría, sintéticamente, en querer la neutralidad y, al mismo tiempo,

rechazarla. Porque se sabe que esta es casi imposible –de facto, difícilmente practicable y soportable– y si no es así es porque es, peor que eso, una larvada complicidad. De ahí, la búsqueda de otra cosa: estar “por fuera” y, sin embargo, “por encima” del lenguaje-poder.

Barthes expresa esa paradoja en términos estructuralistas: ante las imposiciones y conminaciones del lenguaje-poder, habría que optar ora por el grado cero (lo no marcado) ora por el grado pleno (lo complejo). Es decir, ante una alternativa, optar por otra cosa (lo no marcado, el grado cero) u optar por las dos cosas (lo complejo, el grado pleno).

En efecto, el lenguaje-poder (“A”) actúa imponiendo y/o conminando: imponiendo “esto, así” (“id, sic”) y, en definitiva, imponiéndose (“A”); conminando a elegir entre “o lo uno o lo otro” (“alteruter, aut-aut”) siendo, por lo general, entre “A” y “no A” (“A/[A]”), y presentando la segunda opción, “no A” (“[A]”), como equivalente a nada (“[A]=0”). Porque el lenguaje-poder produce realidad, instituye la realidad: “A=r”. Pues bien, frente a esas imposiciones y conminaciones, cabría optar ora “ni por lo uno ni por lo otro” (“neuter, nec-nec”)26 ora “por lo uno y por lo otro” (“uterque, et”)27. Lo que implica suspender y, consecutivamente, negar la realidad del lenguaje-poder: “[A=r]”, “A#r”. Al fin y al cabo, lo que habría que intentar sería desbaratar por completo el paradigma (“sic, aut-aut, nec-nec, et”), pues por todas esas vías puede afirmarse el lenguaje-poder como realidad (“A=r”).

## RETIRO<sup>28</sup>

Para nuestro autor, eso no resulta nada fácil. De hecho, el éxito, su reconocimiento (“e<1”) por parte de “A”, lo distinguió de los otros (“a=1”) y lo hizo diferente (“e#a”), hasta el punto de integrarlo en el lenguaje-poder y convertirlo, para los otros, en un trasunto de aquel (“e=A”). Barthes, que a esas alturas es un personaje intelectual y mediático, trata de mostrar lo contrario, intenta marcar diferencias (“e#A”). Busca desembarazarse de su imagen (negar su imagen: “[e=A]”) y procura una mutación total: bio-gráfica, en la vida y en la obra<sup>29</sup>. De ahí su giro: el retiro. De momento, comienza por alejarse, apartarse.

## SUBORDINACIÓN Y RECONOCIMIENTO

En las relaciones “e~A”, sucede que está excluido el otro (“a”) o incluido de tal forma, reducido y subordinado, que impide, bloquea o frustra las relaciones “e~a”<sup>30</sup>. Uno (“e”) no puede establecer una relación con un otro (“a”), en el seno del lenguaje-poder, porque este niega la especificidad de uno (“e=x”) y de otro (“a=y”). Como ya vimos, el lenguaje-poder (“A”) no admite que uno sea uno (“e=u”) y otro sea uno (“a=u”), siendo cada uno de ellos único (“u#1”) y, por lo tanto, una incógnita, uno (“u=x”) y otro (“u=y”). Para el lenguaje-poder, uno es siempre cualquiera (“u=1”): en consecuencia, “e” y “a” no son cualitativamente diferentes, sino que serán cuantitativamente iguales, si “e=1” y “a=1”, o distintos, cuando posean diferentes valores, por ejemplo, “e=1” y “a=2”. Esta operación supone la negación de la subjetividad (la especificidad, la cualidad) tanto de uno (“e”) como de otro (“a”) e implica la subordinación, en ese ejemplo, de uno (que es menos) a otro (que es más): “e>a”. Pero, podría ser al

26 BARTHES 2002c, p. 93. En palabras de Barthes: “*neti... neti*” y, más adelante, como suplemento a esa formulación, “ni-ni”, pp. 114-116.

27 *Ibid.*, p. 239: Es el grado pleno, mixto o complejo: “Le Neutre, [...] ce n'est pas Ni... Ni, c'est “à la fois”, “en même temps” ou [...]”.

28 *Ibid.*, pp. 179-194: “La retraite”.

29 *Ibid.*, pp. 190-194: El “retiro” conduce –debe llevar– a optar por una vida nueva: “vita nova” al modo de Dante y “vita nuova” al modo de Michelet.

30 Recordemos, en el arranque de *Le neutre*, la subjetividad –la intersubjetividad– quebrada: “le fil coupant du deuil” (*Ibid.*, pp. 39-40).

contrario, “e<a”, si los valores fuesen “e=2” y “a=1”, por ejemplo. En ambos casos, la subordinación se refuerza y se complica si el lenguaje-poder reconoce a uno (“e”) o a otro (“a”), es decir, si “A=e” o “A=a”. Es lo que acontece en la situación que plantea Barthes, la que ha llegado a ser su propia situación: reconocimiento por el lenguaje-poder, “A=e”, e identificación con el lenguaje-poder, “e=A”.

## BLOQUEO, FRUSTRACIÓN

Con otras palabras, quien (“e”), afirmando que es único (“e=u#1”), se rebela contra el dictado del lenguaje-poder, que le establece que él es uno cualquiera (“e=u=1”), o bien es anulado (“e=0”) o reducido (“e=1”)... o bien es reconocido (“e<1”) y aspirado por el lenguaje-poder, llegando a formar parte del mismo (tendencialmente: “e=A”). De cualquier manera, uno como tal (“e”) queda fuera: se cae o se sale de la relación con el otro (“a”).

La relación “e~a” se impide, se bloquea o se frustra. Se impide, si uno es anulado (“e=0”): no hay relación. Si uno es reducido (“e=1”), se bloquea o se frustra: o no la llega a haber o deja de haberla. Y también se bloquea o se frustra, si uno es reconocido (“e=A”). Porque el otro (“a”) no ve uno (“e”), sino a uno convertido en el lenguaje-poder (“A”). El otro, que es uno (“a=u”), no se relaciona con alguien también uno (“e=u”), sino con alguien identificado con el lenguaje-poder (“e=A”). Barthes lo experimenta en su propia persona<sup>31</sup>. Desea la neutralidad: diferir (“e#A”) sin renegar (“e=[A]”) del lenguaje-poder. Quiere desembarazarse de su imagen, “e=A”, suspender –negar– su identificación con el lenguaje-poder: “[e=A]”. Sin embargo, para establecer, o restablecer, las relaciones “e~a” es necesario renunciar al lenguaje-poder, diferir de él (“e#A”) y renegar de él (“e=[A]”).

## MORS-AMOR, LE “MILIEU” DE LA VIE

Precisamente, en “De la vie à l’oeuvre”, el tema es, dentro de la preparación de la novela, el paso de la vida a la obra. Mas, de ese objetivo general, se aborda algo más concreto: la anotación de la realidad. Y, más en concreto aún, lo que persigue Barthes, teniendo como horizonte la escritura de una novela, es encontrar la forma de “decir la verdad”<sup>32</sup>, es decir, la realidad de la existencia individual y el afecto intersubjetivo. Lo que vamos a llamar “mors-amor”. De ello hablaremos. Esa búsqueda, emprendida en “De la vie à l’oeuvre”, tiene su mejor resultado en *La chambre claire*, que, sin embargo, no es una novela, sino un ensayo novelesco, una forma intermedia entre el ensayo y la novela<sup>33</sup>.

En ese curso, como en general en los cuatro, Barthes recurre con frecuencia al saber filológico (lingüística, gramática, etimología, etc.). De modo similar, la literatura, como material básico y como horizonte teórico, tiene siempre un importante protagonismo, prácticamente exclusivo en este curso. Dante<sup>34</sup> proporciona la apoyatura inicial, la reflexión medular pivota sobre el haikú japonés, comentando Barthes más de sesenta de estos poemas, y el apoyo final lo brindan Joyce y Proust<sup>35</sup>.

## GIRO, RESOLUCIÓN

31 *Ibid.*, pp. 177-178. Una muestra: el “anónimo” referido en el suplemento VI.

32 BARTHES 2003, pp. 113-129 y pp. 155-161: Una escritura capaz de registrar lo real como el haikú y susceptible de producir un “moment de vérité”.

33 Barthes teoriza esta “tierce forme” en el texto “Longtemps, je me suis couché de bonne heure” (BARTHES, R (2002a). *Oeuvres complètes*. Nouvelle édition revue, corrigée et présentée par Éric Marty. Seuil, Paris. V, pp. 459-470), primero acerca de la obra de Proust, p. 463 y después acerca de su propio trabajo, p. 469.

34 BARTHES 2003, p. 25 y p. 28: Con las nociones de “le ‘milieu’ de la vie” (Dante: “Nel mezzo del cammin di nostra vita”) y de “vita nova”.

35 *Ibid.*, pp. 151-161. Joyce: “la quiddité”; y Proust, “la vérité”.

De todas maneras, ahora, de “De la vie à l’oeuvre”, lo que nos interesa, más que la preparación de la novela, es el giro experimentado –mejor dicho: dado– por nuestro autor<sup>36</sup>. La explicación la encontramos en la introducción: la reflexión sobre lo que Barthes llama “le ‘Milieu’ de la vie”, o sea, la mitad de la vida.

Ese “medio” o mitad sería el momento en el que uno, en el curso de la propia vida, se hace consciente de que es mortal, en el que uno ya no puede pensar en la muerte como una idea y, con eso, manejarla y alejarla, sino que aquella se le presenta como una evidencia insoslayable. En ese momento, comienza la cuenta atrás o la recta final, por largas que sean. Y a esta consciencia del fin se le suma otra: el cansancio o el hartazgo de la vida hasta entonces llevada, en especial, de lo que uno más hace, el trabajo. La vida anterior aparece, entonces, sin sentido y el trabajo, que encadena a ella, como una tortura.

Por lo tanto, habrá que procurar cambiar de modo de vida y, a ser posible, de trabajo. Este deberá ser, en adelante, apropiado al nuevo estilo de vida: aquel que se emprende a la vista de la muerte. La escritura resulta sumamente adecuada para ligar vida y obra, en intensa dialéctica. Barthes, dedicado ya al oficio de escribir, buscará una mutación en su práctica, encaminándose a la literatura. Con ello, pretende abordar una tercera cuestión, un drama que en ese momento –la mitad de la vida– se le vino encima: la muerte de su madre. De ahí, su resolución: entrar en literatura, como quien abraza un nuevo género de vida. Ahora bien, lo esencial no va a ser llegar a producir una novela, sino llevar el estilo de vida ligado a la producción de la novela<sup>37</sup>.

## CONTESTACIÓN

En *La préparation du roman I et II*, tanto en “De la vie à l’oeuvre” como en “L’oeuvre comme volonté”, se aborda la contestación posible y escogida a las formulaciones dominantes, en las relaciones “e~a” y “e~A”, examinadas, criticadas y rechazadas en *Comment vivre ensemble* y *Le neutre*. Nuestro autor, por así decirlo, se lanza a la acción, a la contestación: salta de la teoría (pesquisar, contemplar) a la práctica (actuar, intervenir). Dicho de otro modo, pasa del análisis y deliberación efectuados en los dos primeros cursos, a la decisión y acción que ocupan estos dos últimos.

En “De la vie à l’oeuvre” se expone la alternativa a la fórmula dominante “[e]~A~[a]” en las relaciones interindividuales, alternativa que respondería a la forma “e~[A]~a”. Se trataría, pues, de mitigar la presencia y tendencialmente eliminar los efectos del lenguaje-poder en las relaciones entre los individuos: “[A]”.

Para Barthes, existe una fuerza capaz de contrarrestar esa presencia y esos efectos de “A”: es la literatura<sup>38</sup>. Siendo ella misma lenguaje, combate el tándem lenguaje-poder, incidiendo –en especial, pero no sólo– en la cara “lenguaje”. Hay además otras contra-fuerzas menos o poco lingüísticas: modos de acción (incluida la inacción) aptos para desbaratar el lenguaje-poder, incisivos antes de nada en la

36 Resulta oportuno, y productivo, relacionar este giro ético de Barthes, no sólo este último sino todo su recorrido ético desde 1977, con el experimentado algunos años más tarde por M. Foucault (por cierto, también a la vista de la muerte, aunque este no lo presente así): FOUCAULT, M (1984). *Histoire de la sexualité, vol. 2: L’usage des plaisirs*. Gallimard, París.

37 Así: “Est-ce que je ferai réellement un Roman? Je réponds ceci et ceci seulement. Je vais faire comme si j’allais en faire un [...] Je vais m’installer dans ce comme si” (BARTHES 2003, p. 48).

38 Esta apuesta por la literatura viene de *Leçon* (BARTHES, 1978, pp. 16-28). En concreto, opta por la novela en “De la vie à l’oeuvre”: “Le roman”. BARTHES 2003, pp. 37-48; en especial, pp. 39-41. De todas maneras, apuntemos que Barthes, al final del siguiente y último curso, deja en suspenso –pone entre interrogantes– la posibilidad de llegar a escribir una novela (*Ibid.*, pp. 377-378; 383-384).

cara “poder”. Nuestro autor adopta una solución sintética: opta por la literatura pero entendida como acción, es decir, como escritura. Esta conseguirá enfrentarse y combatir al lenguaje-poder en la medida que logre decir, al individuo, la realidad. Mas, ¿qué realidad?: “mors-amor”<sup>39</sup>, lo que el lenguaje-poder (“A”) le escamotea y le niega al sujeto (“e”): que el otro (“a”) existe (mors) y que su existencia le afecta (amor).

## CONSTATACIÓN

Ahora bien, ese es el punto de llegada, no el punto de partida. No olvidemos que el lenguaje-poder ostenta el privilegio de establecer la realidad: “A=r”. ¿Puede la escritura literaria ofrecer otro tanto? No se trata de cuestionar esa ecuación, de desmentir o impugnar lo que afirma el lenguaje-poder (“A=r”), sosteniendo que este no dice la realidad (“A#r”). De lo que se trata es de encontrar otra manera de registrar la realidad. La escritura de la novela, su preparación, comienza por la búsqueda y el ensayo de la “anotación de la realidad”.

Para Barthes, la literatura, poniendo en cuestión el lenguaje-poder (“[A]”), lo consigue: “[A]=r”. No es una capacidad exclusivamente literaria, pues también lo logra la fotografía. Y, en general, lo logramos todos hablando y comunicándonos en nuestra experiencia personal. Pero lo logramos solo ocasional, transitoria y fragmentariamente, sin conseguir darle fijeza, estabilidad y duración a ese registro. Permanece y se pierde en el seno de nuestras relaciones, va y se va con nosotros mismos. Fuera de ese contexto y volviendo a la literatura, sucede que lo que se registra (“r”) es algo insignificante (“r=0”) o poco significativo (“r>1”). Contrasta con la realidad, llena de valor, instituida por “A” y que recibe su valor: “A=r=α”. Esta otra, la realidad captada por la literatura (o por la foto o por nosotros mismos, individuos singulares), resulta insignificante o poco significativa: “[A]=r#α”. Mas puede ser investida, revalorizada (“r<1”) y reconocida (“r=A”) por el lenguaje-poder. De hecho, esto es lo habitual: la literatura, alguna literatura, mucha literatura, está investida y es reconocida por el lenguaje-poder. Se produce, entonces, una negación de la negación: esa literatura se torna lenguaje-poder: “[[A]]=A”. Es un riesgo que el escritor, el artista, siempre corre.

Todo resulta más problemático cuando la realidad de que se trata y se quiere registrar es la existencia individual. Es decir, cuando “r” no es algo sino alguien, uno u otro: “e”, “a”. En los términos de Barthes, el momento de la verdad: la interrelación lograda entre ambos sujetos, el complejo de relaciones que, por nuestra parte, decidimos llamar “mors-amor”.

## VITA NOVA, LOCUS SOLUS<sup>40</sup>

Por último, la escritura de la novela es el tema de “L'oeuvre comme volonté”. En este curso, Barthes recurre predominantemente a la literatura: más exactamente, a las reflexiones de numerosos escritores sobre la literatura, el oficio de escribir y, sobre todo, el acto de la escritura,

39 Tomo la fórmula de SEABRA, JA (1982). *Mors-amor: paixão de Barthes*. Nova Renascença, Porto.

40 No solo el título, también el contenido de la novela de R. Roussel, son apropiados para caracterizar la vida y la obra del escritor cuyo esbozo muestra Barthes. Cfr. ROUSSEL, R (2012). *Locus Solus*. Trad. gal. Isabel Soto y Xavier Senin. Hugin & Munin, Santiago de Compostela. Si se nos permite parafrasear a Roussel, el escritor de Barthes sería, no un “logicus solus” (de donde saldría el título “lo(g)icus solus”: “locus solus”), sino un “ethicus solus”.

con sus condiciones, dificultades, procedimientos, expectativas, satisfacciones, etc. El intertexto es esencialmente literario, pero con muchos componentes meta-literarios y para-literarios, relativos los primeros al proceso de escribir y los segundos al contexto de la escritura. Lo biográfico –materiales e investigaciones– constituye un importante recurso: diarios, cartas,... biografías de escritores como Rousseau, Chateaubriand, Flaubert, Rimbaud, Mallarmé, Kafka, Tolstoi, Proust, entre otros. Y de filósofos, como Nietzsche.

Ahora bien, en “L’oeuvre comme volonté”, nuestro autor no versa sobre el oficio de escribir –aunque lo toca– sino, cosa bastante distinta, sobre la práctica de la escritura. Este curso no tiene que ver, o poco, con la técnica de la escritura y, en cambio, sí y mucho con la ética de la escritura<sup>41</sup>. No se trata, pues, de un taller de escritura: enseñar y aprender a escribir, a tener éxito escribiendo, etc. Es, antes que eso, otra cosa: una clase de ética, de filosofía (moral) y literatura (romántica<sup>42</sup>). Ciertamente, Barthes se plantea cuestiones técnicas, que podemos resumir en la pregunta ¿cómo escribir?, que atraviesan todo el curso. Mas, esa pregunta y sus respuestas se ven como los pasos –las pruebas que hay que pasar– para el ingreso en una nueva vida, cuyo centro viene también constituido por esa praxis artística (o sea, por la escritura de la novela). Esa nueva vida es la “vita nova”, ya contemplada en los cursos anteriores (*Le neutre*, “De la vie à l’oeuvre”) y retomada otra vez aquí. De ese trecho en “L’oeuvre comme volonté” sobre la “vita nova”, querría destacar dos rasgos: el orden y la marginalidad.

## OBRA, UNO Y OTRO

Así, la “vita nova” es, en palabras de nuestro autor, una vida metódica, con el espacio (residencia, habitáculo, etc.) y el tiempo (jornada, horario, etc.) organizados en función del trabajo de la escritura. Pero es que, además, esta –la obra– exige al que escribe una dedicación no sólo exclusiva sino casi exhaustiva. Con la consiguiente incompreensión y alejamiento de los otros, incluidos los más próximos. La obra quita tiempo (y reduce el espacio), lo(s) roba: perturba, si no impide, la convivencia. Quien se dedica así a la escritura –a hacer su obra– parece egoísta y, también, necio: porque se entrega totalmente a un proyecto al que sólo él concede valor, pues no está reconocido por el lenguaje-poder<sup>43</sup>. La “vita nova” es, pues, además de metódica, una vida de aislamiento, solitaria y marginal<sup>44</sup>. Pues, intentar hacer una obra es posicionarse con relación a la historia y la sociedad, desmarcarse del lenguaje-poder: abandonar –y, por ello, combatir– “el reportaje universal”, dice Barthes siguiendo a Mallarmé, y procurar “devenir quien uno es”, dice también juntando y siguiendo a Kafka y Nietzsche<sup>45</sup>.

En resumidas cuentas, Barthes le confía a la escritura de la novela la tarea de restablecer al otro (“a”), de reintroducirlo en concreto en las relaciones interindividuales (“e~a”), porque es alguien muerto (“e-[a]), y en general en las relaciones psicosociales (“e~A”). Ahora bien, hacer eso –intentarlo– significa posicionarse uno mismo (“e”), situarse de otro modo<sup>46</sup>, con relación al lenguaje-poder.

41 A propósito de Kafka: “écrire, seul but de la vie, en conflit avec la vie (le monde, le mariage, nous en reparlerons): le Souverain Bien dont il est sans cesse séparé”. (BARTHES, 2003, p. 198).

42 Barthes denomina románticos a cuantos practican “la escritura –la novela– romántica” (*Ibid.*, pp. 202-203). En sus palabras: “j’appelle ainsi ce qui va de Rousseau à Proust” (*Ibid.*, p. 348).

43 En este sentido: “Certes, il y a calcul ou tendance au calcul, voire tentation de comptabilité; mais ce calcul n’est pas d’échange: ascèse contre succès. L’Oeuvre est une valeur, un objet éthique” (*Ibid.*, p. 323).

44 *Ibid.*, pp. 359-374: “L’écrivain exilé”.

45 *Ibid.*, p. 384: “Alors accomplirais-je peut-être le vrai devenir dialectique: “devenir ce que je suis”; mot de Nietzsche: “Deviens qui tu es”, et mot de Kafka: “Détruis-toi... afin de te transformer en celui que tu es” [...]”.

46 *Ibid.*, p. 207: “L’homme que je raconte se pose le problème de l’écriture à la fois lisible et absolue –de l’écriture romantique. Nous reprenons donc notre récit, qui est celui de *Écrire verbe moyen: j’écris en m’affectant* dans le procès même d’écrire”. Barthes introduce aquí una importante

**MORS, AMOR**

Ese movimiento subversivo tiene su origen en el descubrimiento, según dijimos, de que el otro existe (“a#0”) y que su existencia afecta a uno (“a→e”). En cierto sentido, en general, esto siempre es así: la existencia de otro siempre afecta a uno. Mas, lo decisivo es que ese otro, ese “a”, existe y afecta a uno, a “e”, de un modo radical. Por eso, para referirnos a esta especial situación, hablábamos antes de “mors” y “amor”: llamando, de un modo paradójico, “mors” al existir y, de un modo excesivo, “amor” al afectar.

En este caso, podría decirse que, para uno (“e”), el otro (“a”) es alguien único (“u#1”) y no otro cualquiera (“u=1”), de tal modo que la posibilidad de su inexistencia (mors: “a=0”) afecta a uno de tal manera que este, para evitar la muerte del otro (“[a=0]”) y asegurar su existencia (“a#0”), estaría dispuesto tendencialmente a ponerse en su lugar (“e=0”), resultado entre ambos una perfecta correspondencia (amor: “a↔e”). Si se tratase –y cuando se trata– de otro cualquiera (“a=1”), cabría –vale– poner a otro (“a’=1”), a cualquier otro (“u=1”), en su lugar. Sin embargo, el otro único (“a#1”) resulta insustituible. Ahora bien, ¿qué hace que ese otro sea único? Podríamos decir que una virtud, entendiéndola, más que como una cualidad (algo que se tiene), como una disposición (algo que se hace): precisamente, su disponibilidad para ocupar el lugar de uno, inclusive cuando lo que está en juego es la propia existencia. Ese otro estaría dispuesto a dar su vida (“a=0”) para evitar la muerte de uno (“[e=0]”) y prolongarle la existencia (“e#0”).

**RE-SUSCITAR**

Sin duda, esta relación “e-a” se podría expresar de modo menos dramático: por ejemplo, en el reconocimiento mutuo de su carácter único (“u#1”) y de su entidad incommensurable, de uno (“u=x”) y de otro (“u=y”). Sin embargo, en esos términos trágicos (“mors-amor”), que además son los fundamentales, la plantea Barthes<sup>47</sup>.

En efecto, en su situación concreta, el otro está muerto, ya no pertenece como él al mundo de los vivos. Entonces, la tarea que le encomienda a la escritura de la novela no es negar que el otro está muerto (“[a=0]”) y afirmar que está vivo (“a#0”), sino sostener que, a pesar de muerto, pervive: que su muerte no lo redujo a nada (“a<0”). No se trataría, pues, de resucitar al otro, sino de una resurrección más tenue: re-suscitarlo. La novela que se escribiere debería habilitar un espacio para el encuentro intersubjetivo.

Pero, ya antes, la escritura de la novela debe insertarse en ese espacio intersubjetivo, que, en ausencia del otro (“[a]”), es la absoluta soledad (“e~[a]-e”). Uno (“e”) debe reducirse a lo que lo reduce la muerte del otro: a casi nada (“e<0”). Lo que le acarrea, por parte del lenguaje-poder, una completa desvalorización: uno pasa a ser menos que cualquiera (“e>1”). Esto implica quedar al margen y sufrir la hostilidad del lenguaje-poder, para el cual esa mera existencia de uno constituye un desafío, hasta incluso un atentado. Uno debe, entonces, perseverar: mantenerse y ahondar en esa existencia, mostrando que el otro pervive (“a<0”) y que, con ello, uno es único (“e#1”).

modificación, o matización profunda, en su posición habitual: BARTHES, R (1964). *Essais critiques*. Seuil, Paris. En especial: “Écrivains et écrivains”, pp. 147-154. De “escribir verbo intransitivo”, como defiende en estas páginas (fechadas en 1960), pasa a “escribir verbo medio”.

47 Así: “dans le moment de vérité, le sujet (lisant) touche à nu le “scandale” humain: que la mort et l’amour existent en même temps” (BARTHES 2003, p. 159).

Esa es la manera de preparar el advenimiento del otro, no ya el retorno del muerto, sino la irrupción de otro u otros, de carácter único (“u#1”) y de entidad inconmensurable, por estar indefinido y ser quizá indefinible (“u=x”). Actuando así, no solo este resultado sino también el proceso mismo honrarían la fórmula propuesta: “e-[A]~a”. Ahora bien, como el propio Barthes señala, ese cometido puede servirlo, al igual que la escritura de la novela, cualquier otra empresa solitaria y solidaria y, en general, cualquier forma de vida ética.

## **INSIGNIFICANCIA**

Una última consideración, esta resolución, esta decisión de en la alternativa “A/[A]” dar la espalda al lenguaje-poder, puede –y suele– ser heroica para el sujeto (“e”, “a”), mas no tiene nada de grandioso. Al contrario, iniciar y llevar una vida ética significa hundirse en la insignificancia.

Debemos enmarcar en estos términos, también, la decisión de Barthes: escribir una novela, cuando no se espera ganar nada con ella. Tal vez ni se vea publicada. Los ejemplos que pone, de literatos eminentes, pueden despistar, pero nuestro autor no se sitúa entre ellos<sup>48</sup>, sino que se refiere al profesor que no vive de sus libros, que no va a ganar nada al escribir literatura.

Dedicar tiempo a eso es perderlo en términos económicos. Salir de la producción y el consumo: reducirse, podemos decirlo así, al auto-empleo y al auto-consumo. Como un campesino en una aldea remota. En nuestras ciudades: sobrevivir con los ahorros, con la pensión,... Y no tener, casi, ni vida privada... al menos, del modo al uso.

## **CONCLUSIONES: VIDA ÉTICA Y ESPACIO PÚBLICO**

Siguiendo los pasos de Barthes hemos ido viendo cómo se define y teoriza una vida ética, así como las dificultades que encuentra, en la sociedad occidental contemporánea. Esas dificultades podemos resumirlas diciendo que es casi impracticable. Y por lo tanto, y otra conclusión, practicarla es ya un modo, más que de resistir (que también), de esbozar alternativas<sup>49</sup>.

Al final, el ideal de vida del escritor perfilado por Barthes es muy parecido al del filósofo de la Antigüedad, que es también de ahora mismo<sup>50</sup> y que no siempre resulta realizable, aunque únicamente se precisan recursos mínimos. Paradójicamente, ir por este camino es apartarse de la sociedad, no solo en el espacio público, también en la esfera privada. Apartarse sí, pero no renunciar a intervenir. Además, última conclusión, la mayor parte de las veces resulta inevitable, pues desde la óptica del poder (de los poderes y sus mecanismos, diría Barthes) existir es ya ofrecer resistencia<sup>51</sup>.

48 *Ibid.*, p. 384: “Je cite (toujours sans me comparer, mais en m’identifiant au plan pratique) Nietzsche”.

49 ¿Sucumbir o resistir?: PEREIRA, PC (2011). “A configuração de um *rostro-alma* na cultura contemporânea”, in: *Condição humana e condição urbana*. Afrontamento, Porto, pp. 57-77.

50 Hemos defendido, y mantenemos, la analogía con Aristóteles. Mas, atendamos a Barthes y pensemos en Nietzsche.

51 Foucault lo dice más o menos así: que, donde hay poder, hay resistencia. FOUCAULT, M (1976). *Histoire de la sexualité*, vol. 1: *La volonté de savoir*. Gallimard, Paris.



UNIVERSIDAD  
DEL ZULIA

---



Utopía y Praxis  
Latinoamericana

AÑO 20, N° 70

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en  
septiembre de 2015, por el **Fondo Editorial Serbiluz**,  
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)  
[www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)  
[produccioncientifica.luz.edu.ve](http://produccioncientifica.luz.edu.ve)