



El anarquista de salón. Una lectura sobre la política de Roland Barthes

Bruno Grossi¹

Universidad Nacional del Litoral
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
brunomilan@hotmail.com

Resumen: En cada ensayo de Roland Barthes puede encontrarse la confluencia de dos movimientos: por un lado, la afirmación del potencial crítico del Texto, la Escritura y la Literatura; y por otro, una cierta retracción, una desconfianza, un límite para pensar la política. A diferencia de otros teóricos de Tel Quel, como Kristeva, Ricardou o Sollers, en los que la revuelta, la utopía y la revolución aparecen con una insistencia casi enfática, en Barthes dichos tópicos aparecen denegados o relegados del discurso crítico. Interesa por lo tanto rastrear los matices de la posición barthesiana, interrogar su particular “anarquismo” (tal como él se define en *La lección inaugural*), profundizar el modo en el que estética y política se enlazan en su teoría, y analizar un *ethos* en el que tanto Proust como Brecht parecen convivir en el espacio siempre ambiguo e indeterminado del texto.

Palabras clave: Barthes – Política – Ideología – Tel Quel – Anarquismo

Abstract: In each Roland Barthes' essay we found the confluence of two movements: on the one hand, the affirmation of the critical potential of the Text, Writing and Literature; and on the other hand, a certain retraction, distrust or limit to think politics. Unlike other Tel Quel theoreticians, such as Kristeva, Ricardou or Sollers, in which the revolt, the utopia and the revolution topics appears with emphatic insistence, in Barthes these are denied or relegated from the critical discourse. We are therefore interested in tracing the nuances of the barthesian position, interrogating his particular "anarchism" (as he defines himself in *The Inaugural Lesson*), in deepening the way in which aesthetics and politics are linked in his theory, and analyzing an *ethos* in which Proust and Brecht seem to coexist in the always ambiguous and indeterminate space of the text.

Keywords: Barthes – Politics – Ideology – Tel Quel – Anarchism

¹ **Bruno Grossi** es Profesor en Letras por la Universidad Nacional del Litoral (UNL), doctorando en Literatura y Estudios Críticos por la Universidad Nacional del Rosario (UNR) y becario doctoral por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Su investigación gira en torno al problema del mal en la obra literaria y cinematográfica de Alain Robbe-Grillet. Se desempeña como Profesor adjunto de Teoría Literaria en la Universidad Católica de Santa Fe (UCSF). Integra centros, grupos y proyectos de investigación sobre Estética, Teoría literaria y Literatura francesa.

Este libro está hecho de lo que no conozco: el inconsciente y la ideología.

Roland Barthes, *Roland Barthes por Roland Barthes*

A pesar de los muchos elogios que Eagleton le prodiga a Barthes en *Una introducción a la teoría literaria* (1983), uno intuye que lo que finalmente se le vuelve insoportable no es su excesiva preocupación por el lenguaje o el placer, sino que éste coquetee con el marxismo sin terminar de identificarse plenamente con él. Un problema nominal, un problema de grados, un problema de intensidad, antes que metodológico. Defecto que no es original ni exclusivo: ni siquiera algunos teóricos literarios marxistas son lo suficientemente marxistas para Eagleton. De allí que, si bien el inglés celebre el impulso político e histórico que anima la crítica barthesiana a la ideología burguesa, rechace su “seductor desdén por cuanto pueda ocurrir en el Palacio del Elíseo o en la fábrica Renault” (171). Más allá de lo injusta y absurda de la crítica con la cual cierta ortodoxia marxista leyó a Barthes, es inevitable pensar el momento de verdad reducido en dicha *boutade*. De hecho el comentario del inglés se hace eco de la efectiva indefinición, ambigüedad e incomodidad del propio Barthes cuando escribe o piensa sobre política. No otra cosa parece enunciar en ese breve diario llamado “Deliberación”:

Desde hace uno años, parece que sólo tengo un único proyecto: explorar mi propia estupidez, o mejor dicho, convertirla en objeto de mis libros. Así, ya he explicado mi estupidez “egotista” y mi estupidez amorosa. Me queda una tercera estupidez, que algún día tendré que explicar: mi estupidez política. Lo que pienso políticamente de los sucesos de cada día (y estoy constantemente pensando en ellos) es estúpido. Ésta es la tercera estupidez que tendría que enunciar en el tercer libro de esta pequeña trilogía; una especie de Diario Político. Hace falta armarse de mucho valor, pero quizás ese trabajo exorcizaría la mezcla de aburrimiento, miedo e indignación que constituye, para mí, lo político (o más bien la política) (*Lo obvio* 434-5).

Eso es lo que nos interesa rastrear, explicitar, interpretar; en suma, reconstituir: el “Diario Político” implícito, disperso y extrañamente visible que Barthes dejó a lo largo de su obra. Proyecto ambicioso del que, sin embargo, sólo señalaremos el capítulo más polémico: el de los años setenta. Pero ello no implica resolver, cristalizar o sintetizar las posiciones de Barthes en dichos años en una

fórmula tranquilizadora. Antes bien, lo que nos interesa es señalar las contradicciones irresueltas por él mismo y la confluencia de dos movimientos en permanente tensión: por un lado la afirmación teórica del potencial crítico del Texto, la Escritura y la Literatura; y por otro lado una cierta retracción, una desconfianza, un límite personal para pensar la política. Hiato entre posiciones públicas y privadas que aparecen espectacularizadas en *Roland Barthes por Roland Barthes* (1975).

Sus “ideas” tienen alguna relación con la modernidad, incluso con lo que se llama la vanguardia (el sujeto, la Historia, el sexo, la lengua); pero él se resiste a sus ideas: su “yo”, concreción racional, les opone una resistencia incesante (156-7).

Dialéctica inconfesable, culposa, vagamente burguesa, que sin embargo ya estaba ahí desde el comienzo, cuando todavía su adhesión al progresismo, la izquierda, el socialismo y al marxismo cultural resultaba explícita. De hecho *El grado cero de la escritura* (1953), *Mitologías* (1957) y los *Ensayos críticos* (1967) están escritos confesamente bajo la tutela de los sistemas de Marx, Sartre y Brecht (RB por RB 136), de allí que en esos textos el desbaratamiento de las ideologías burguesas, la lectura histórico-económica de los fenómenos sociales, la simpatía con la causa de los oprimidos y el horizonte de transformación aparezcan con especial énfasis. Inclusive dicho punto de vista teórico-metodológico se magnifica en las cláusulas finales de la mayoría de los textos del período: cierres espectaculares que elíptica y retóricamente conllevan una apelación política utópica-revolucionaria (RB por RB 81-127).

Aún así, las distancias y los reparos no dejan de manifestarse a cada paso. No sólo la crítica convencional-automática al estalinismo o al realismo socialista, sino una cuestión más específica unida al lenguaje que impone la política (y que el marxismo exagera): un tipo de escritura unívoca destinada a mantener un lazo estable, permanente, pragmático, transitivo y valorativo con la naturaleza (*El grado cero* 25). Esta descripción, que en un primer momento es vista como positiva justamente por su capacidad de transformar lo real, deviene luego mitológica, arrogante, violenta en el momento en el que “la revolución” se transforma en “la izquierda”, es decir, en el momento en el que se vuelve para sí misma un

metalenguaje encubierto y litótico que se hace pasar por natural y evidente (*Mitologías* 243). Aquello que en “El mito, en la izquierda” se señalaba como un problema en ciernes, se coagula en los setenta: la Política (la palabra militante) será asociada sin más con la Doxa y convertida en un habla entre otras (a la par de la científica, la religiosa o la psicológica). Son los años en los que su obsesión política muta en un pequeño delirio científico, la moral del compromiso deviene la moral del significante y el fervor vanguardista parece dejarle lugar al repliegue clasicista.

Sin embargo ello no implica, como se ha señalado, un giro apolítico de Barthes, lo cual se vuelve evidente en las entrevistas reunidas en *El grano de la voz* (1981). Interrogado (el verbo es deliberado) sobre su ambigua ideología, no hay queja, tedio o justificación incómoda: Barthes discurre largamente sobre política, sobre la situación francesa, norteamericana, soviética; y lejos de esquivar las preguntas, se toma el tiempo y el trabajo de explicar, describir la propia posición, aún cuando todavía no cuente con un corpus teórico propicio que pueda respaldar ese modo excepcional e idiosincrático de existencia. De hecho, en el transcurso se ensayan, se utilizan y se abandonan muchas variantes: trotskista, materialista, demócrata, hedonista, nihilista, liberal, budista. Pero ninguna de ellas consigue convencer ni remotamente las múltiples exigencias del propio Barthes.

Irónicamente, el aparente “apoliticismo” (con el que tantas veces se lo amonestó) coincide con los años del viaje a China (1974) junto con la delegación de Tel Quel. De allí que se vuelva necesario señalar que, aún cuando en el registro de aquel viaje Barthes no pueda resistir la tentación de realizar anotaciones proto-mitológicas sobre todo lo que ve, lee y oye, los comentarios específicos, generalmente descriptivos, sobre política saturan ostensiblemente el texto. Sin embargo, uno podría pensar que su no-elaboración posterior (se mantiene el esquematismo bocetado y crudo que luego se hizo *trademark* en los seminarios) y su no publicación en vida dice algo acerca de la falta de deseo (*El grano* 228) de Barthes ante lo allí experimentado. Al respecto uno no puede dejar de imaginar una escena un tanto novelesca: durante una visita a una fábrica, Sollers pasado de rosca en primera fila, junto con el traductor, preguntando entusiasmado millones de cosas a los obreros, mientras Barthes retraído, en el fondo, sigue apáticamente

las bondades de la revolución cultural. Es quizá lo que se condensa en la fórmula del “Asentir, no elegir”:

Trato de retomar el término asentimiento para darles a entender a los lectores de *Le monde* –es decir, a su mundo– que no “elegía” China (le faltaban demasiados elementos para dilucidar esa elección), sino que consentía en el silencio (al que llamó insipidez) (...) No lo entendieron muy bien: lo que reclama el público intelectual es una *elección* (RB por RB 72).

Frente a una discreta aceptación que linda con la melancólica resignación (vuelta manifiesta en “La paz cultural”),² uno puede intuir que su distancia es menos con China que con sus propios amigos. En este sentido, no resulta casual que Barthes no haya decidido firmar la breve declaración-editorial-manifiesto (“La révolution ici maintenant”) que todos los miembros de *Tel Quel* habían realizado en el número 34 de la revista (y en el que –dato no menor– Barthes precisamente publicaba un artículo propio) en el “candente” verano de 1968. Hay en ese gesto una clara decisión de despegarse políticamente del grupo, en tanto el texto por ellos firmado no deja lugar a dudas en cuanto a la posición partidaria. La utopía, que en Barthes se mantenía en un aspecto puramente formal (recién comenzará a teorizar sobre ella más adelante), para los telquelianos tiene una forma y un nombre definido: marxismo-leninismo. Es decir, en Kristeva, Ricardou y Sollers el extremismo teórico-formal iba inextricablemente unido a un extremismo político; y de allí quizás el rechazo de Barthes: por un lado porque la idea misma de revolución,³ la violencia que ella implica⁴ y las consecuencias políticas que trae aparejado⁵ lo llevan cuanto menos a desconfiar de ese optimismo irreflexivo.

En este sentido, las críticas de Barthes no implican una aceptación (ni mucho menos una reivindicación) de las condiciones de vida bajo el capitalismo, sino una crítica de las razones políticas habitualmente utilizadas en los discursos

² “¿Podemos confiar en que el socialismo disuelva esta contradicción? (...) Tenemos que hacerlo, ¿qué otra esperanza nos queda?” (*El grano* 138).

³ “Es curioso: la revolución es para todo el mundo una imagen agradable y sin embargo es una realidad ciertamente terrible” (*El grano* 233).

⁴ “Un problema agudo se plantea con la violencia cuando se presenta como estando al servicio de una causa, de una idea, [cuando] nos otorgamos el derecho de juzgar los contenidos de la violencia, para salvar algunos y condenar a otros” *El grano* 263).

⁵ “El mundo aparece sin esperanza en el nivel de la organización general: los estados se multiplican y cada Estado multiplica su fuerza de coerción, de poder” (*El grano* 264).

militantes. Es lo que sostiene cuando comienza a pensar un modo diferente de bloqueo o desplazamiento dentro de la propia cultura que no implique necesariamente una lógica de conquista, dominio o conflicto (RB por RB 218). En este punto es donde comienza a vislumbrar el agotamiento de la contracultura, el extremismo ideológico y el arte de vanguardia, no sólo por la capacidad intrínseca de la cultura capitalista de “recuperar” positivamente aún las prácticas que amenazan con destruirla, sino porque

la violencia misma es un código terriblemente gastado, milenario, antropológico incluso: es decir que la violencia en sí no representa una figura de novedad inaudita. De ahí que una actitud de destrucción radical de la cultura me aparece como irreflexiva, relativamente ineficaz, y que no tiene más valor que el expresivo (...) Pienso que no hay más solución que aceptar esta fatalidad de la cultura. Hay que trabajar por su destrucción o su mutación desde el interior. Desde el exterior la actitud no es más que decorativa (*El grano* 132).

No resulta extraño por lo tanto que, a partir de su crítica intransigente a toda forma de poder, autoridad y sentido opresivo, en *La lección inaugural* (1978) se autodenomine finalmente “anarquista” y reemplace el término utopía por el de atopía: un nuevo modo de nombrar un lugar acorde precisamente a quien ya no se siente cómodo en ningún lugar. Ese anacronismo, esa distancia, esa dislocación es la que lo va a llevar a afirmar no la cultura o su destrucción, sino la fisura erótica entre una y otra (*El placer* 15). De este modo, a la tarea sistemática (nunca abandonada) de desnudar la opinión pública, el sentido común y la voz natural de la burguesía, se le suma una intuición crítica en torno de los nuevos consensos y prejuicios existentes al interior del discurso intelectual progresista (y/o marxista). De hecho, si por un lado sostiene que sus amigos de Tel Quel aceptan hablar el lenguaje común de la política sin hablarlos con su propio cuerpo (RB por RB 222), es justamente la imposibilidad de acostumbrarse a la generalidad, a lo social, a lo comunitario, lo que lo llevará a explorar una filosofía individual del cuerpo, los placeres, el confort, la amistad, lo neutro.

Sin embargo, en el límite de dicha búsqueda –y a pesar de estar advertido y riticar el mito que asocia el placer al conservadurismo (*El placer* 33)– la dialéctica culposa reaparece: “el problema es saber cuánto tiempo aceptará el aparato

político esa manera de escapar a la banalidad militante hundiéndose en ella, vivo, pulsional, gozador, a mi propio cuerpo” (RB por RB 222). En este sentido Roland Barthes por Roland Barthes exhibe dolorosamente no sólo al Barthes tardío, sino también una posición de clase no pocas veces asumida por los intelectuales: el doble juego de fascinación y disgusto frente a la cultura burguesa de la que fatídicamente forman parte, el desgarramiento interior de una consciencia que se devanea entre el deseo inevitable de subvertir una sociedad que devino injusta y el difícil reconocimiento del estado de libertad conseguido.

Su sueño (¿confesable?) sería trasladar a una sociedad socialista determinados encantos (no digo valores) del arte de vivir burgués (hay, había algunos), lo que él llama el *contratiempo*. A ese sueño se opone el espectro de la Totalidad, que pretende que el hecho burgués sea condenado en bloque (...) ¿No sería posible gozar de la cultura burguesa (deformada) como de un exotismo? (RB por RB 86).

Empero reconocemos allí el momento ideológico que se posa a espaldas del sujeto: no el elogio a una burguesía progresista temprana (idealización en algún punto no muy distinta a la del convento cristiano de *Cómo vivir juntos*), sino la crítica indirecta a un socialismo que, aún en su simpatía y adhesión, sigue funcionando en el imaginario como aquello que reprime los placeres. En la reiterada resistencia y los límites autoimpuestos con respecto la política –de eso y no de otra cosa tendría que haber hablado ese hipotético libro nunca escrito– Barthes parece desconocer –o no poder asumir del todo– aquello que él mismo había escrito: que lo político es a pesar de todo “un espacio obstinadamente polisémico” (RB por RB 188) y que –tal como aprendió del propio Brecht– el mejor modo de vivir con poca política es paradójicamente haciéndola, consagrándole la vida entera e incluso sacrificarse por ella (RB por RB 88). Exigencia ética y contradicción existencial en la que se sintetizan las potencias y las imposibilidades ya no de Barthes o de la teoría literaria, sino de los propios proyectos emancipadores del siglo.

Bibliografía

Barthes, Roland. *El grado cero de la escritura*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011 [1953].

---. *Mitologías*. Madrid: Siglo XXI, 1999 [1957].

---. *El placer del texto*. Seguido de *La lección inaugural*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011 [1978].

---. *Roland Barthes por Roland Barthes*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2018 [1975].

---. “Fatalidad de la cultura, límites de la contracultura”, “¿Para qué sirve un intelectual?”, “Opiniones sobre la violencia”. *El grano de la voz*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1982 [1981].

---. *Lo obvio y lo obtuso*. Buenos Aires: Paidós, 2015 [1982].

---. “La paz cultural”. *El Susurro del lenguaje*. Buenos Aires: Paidós, 2013 [1984].

Eagleton, Terry. *Una introducción a la teoría literaria*. Madrid: FCE, 1983.