

Nietzsche, Barthes y la ética de los signos

Darío González

Universidad de Copenhague

El campo de complicidad

Las huellas del pensamiento nietzscheano son visibles en la obra del último Barthes. No son, sin embargo, marcas de una lectura orientada a la reconstrucción de un conjunto de enseñanzas. Las ideas de Nietzsche suelen estar allí como los términos de una suerte de léxico del que Barthes puede servirse no solo para aclarar las implicaciones (filosóficas, epistemológicas) de ciertos conceptos, sino, ante todo, para destacar la potencialidad crítica de ellos. El estatuto que Barthes acuerda a esas ideas puede precisarse a partir de lo que él mismo observa, en general, acerca del “intertexto” de sus propios escritos: “Ni una fuente (verticalidad de la influencia), ni una referencia legal (la autoridad sistemática que se invoca), sino un cierto campo de circulación de las palabras, un campo de *complicidad*: es el campo de la media palabra (a media palabra)” (*Discours 70*).¹ El cómplice de una acción no es su autor ni su coautor, sino el que la permite o la facilita. El término debería poder aplicarse igualmente a quien posibilita un acto de enunciación. Pero, entonces, el discurso cómplice no es tampoco aquel que “influye” a un escritor. Antes bien, “yo me influencio a mí mismo *con su permiso*” (*Barthes 110*).

No resulta extraño que esta relación de complicidad sea mencionada en un seminario sobre el discurso amoroso. Barthes considera que ese tipo de discurso requiere particularmente de la asistencia de otro: “El intertexto es, de alguna manera, *un compañero de lenguaje* (para hablar, se necesita de alguien que esté en frente, pero también de alguien que esté al lado, sobre todo para hablar del amor; así hace Werther con Homero y Ossian” (*Discours 70*). Ese acompañamiento no se produciría si insistiéramos en remitir el discurso del otro a un determinado “contexto”. “La noción de inter-texto tiene ante todo

¹ Aquí y en lo sucesivo, cito según mis propias traducciones.

un alcance polémico: sirve para combatir la Ley del contexto” (“Réponses” 101). Mientras que el contexto dicta el sentido de las palabras, estas, en el intertexto, se liberan de su peso contextual para dirigirse al lector. Barthes tiende, de hecho, a relacionarse con el otro a partir de una palabra aislada, de un término solitario:

...reproduce mal los pensamientos, sigue las palabras; hace visita, es decir, rinde homenaje a los vocabularios, *invoca* las nociones, las repite bajo un nombre; utiliza ese nombre como un emblema (...) y este emblema lo exime de profundizar el sistema del cual es el significante (...). (*Barthes* 78)

Valor, evaluación, adiaforía, ficción, tipo, transmutación, ligereza: estas son algunas de las nociones “nietzscheanas” que Barthes invoca. En algún momento considerará que todas ellas corresponden a un cierto género de pensamiento: la *moralidad*. Esta es también una palabra que “leyó en Nietzsche” y que debe entenderse como opuesta a “moral” (68). Por eso asocia el nombre del filósofo a la fase final de su propia carrera, aquella en la que él mismo reflexiona en términos éticos sobre la práctica de la escritura. Sin duda, Barthes había leído a Nietzsche desde el comienzo, pero fueron otros los autores que lo secundaron en las fases restantes de su desarrollo: Gide en la inicial; Sartre, Marx y Brecht, en la segunda; Saussure, en la tercera; Sollers, Kristeva, Derrida y Lacan, en la cuarta y penúltima (147).

Lo que nos llega de los autores que leemos, sostiene Barthes, es “una especie de música, una sonoridad pensativa”. Así caracteriza también su recepción de las ideas nietzscheanas: “Yo tenía la cabeza llena de Nietzsche, que acababa de leer; pero lo que deseaba, lo que quería captar, era un canto de ideas-frases: la influencia era puramente prosódica” (110). Hay, desde luego, diferentes tipos de lectura: algunas son “sistemáticas”; otras, “ocasionales”; otras, “insistentes” (*Discours* 753). Los textos de Nietzsche pertenecerían a este último grupo. “Insistentes”, leemos más adelante, son aquellos libros cuyos “materiales”, “de modo espontáneo, me persiguen” (830). Pero el reiterado encuentro con los materiales nietzscheanos no implica necesariamente la adhesión a un sistema:

“Nietzscheano’ es el adjetivo de ‘Nietzsche’, no el de “nietzscheanismo”; no hay nietzscheanismo, no hay filosofía de Nietzsche, solo hay Nietzsche y la filosofía. No soy nietzscheano; simplemente, leo a Nietzsche, él viene a mi intertexto” (563).

El acto evaluativo

Evaluación es una de esas palabras nietzscheanas que “persiguen” a Barthes. El problema que se suscita en torno a ella es el que concierne al papel que el acto evaluativo desempeña en el trabajo científico. En *S/Z* –libro situado en la penúltima “fase”– el término no se atribuye aún de manera directa a Nietzsche.

¿Cómo plantear el valor de un texto? ¿Cómo fundar una primera tipología de los textos? La evaluación fundadora de todos los textos no puede venir de la ciencia, pues la ciencia no evalúa, ni de la ideología, pues el valor ideológico de un texto (moral, estético, político, *alético*) es un valor de representación, no de producción (...). Nuestra evaluación solo puede estar ligada a una práctica, y esta práctica es la de la escritura. (...) Lo que la evaluación encuentra es precisamente este valor: lo que hoy puede ser escrito (re-escrito): lo *escribible*. (*S/Z* 10)

La referencia al filósofo alemán, sin embargo, es explícita en el momento en que Barthes caracteriza la operación que sigue a la evaluación: “la *interpretación*, en el sentido que Nietzsche daba a esa palabra”. La interpretación así entendida no consistiría en dilucidar el sentido de un texto, sino en “apreciar de qué plural está hecho” (11). Veremos que ese “plural”, en términos nietzscheanos, deberá explicarse más precisamente como un conjunto de fuerzas.

El enlace que Barthes reconoce entre la evaluación y la *escritura* nos hace pensar en otros de sus cómplices. *S/Z* es todavía el producto de su interés por los problemas de la “textualidad”, en una fase vinculada a los nombres de Sollers, Kristeva, Derrida, Lacan (*Barthes* 147). La observación según la cual la evaluación fundadora no puede provenir de una *ciencia* en el sentido tradicional del término lo acerca, en todo caso, a las preocupaciones de un cierto post-estructuralismo. Pero, de allí en adelante, será Nietzsche quien le permita expresar la importancia de la evaluación presente en toda indagación supuestamente científica. Una investigación que abordara el campo de los “sociolectos”, por ejemplo, no podría comenzar, según Barthes, “sin un acto inicial, fundador, de *evaluación* (querriamos que se entienda esta palabra en el sentido crítico que le supo dar Nietzsche). ...aquí tenemos que rechazar la *adiaforía* de la ciencia tradicional (*Bruissement* 121).

Barthes podría haber dicho “indiferencia”, pero opta por “adiaforía”, palabra con la que Nietzsche designa algo así como un rasgo psicológico de

los filósofos y de los hombres de ciencia: es la indiferencia de estos frente a “los grandes impulsos” la que les permite postular un saber pretendidamente universal y “objetivo” (*Werke XIII* 263). La misma indiferencia se reflejaría en los conceptos de la física cuando estos se basan en el desconocimiento de las diferencias de fuerza (257). Barthes volverá a usar el término “adiaforía” en una conferencia sobre Bataille (*Bruissement* 282). Pero lo había empleado ya al explorar, a partir de Kristeva, la posibilidad de una “ciencia” alternativa, no a-diafórica, no in-diferente, ciencia “dialógica” que se pensaría a sí misma, “a la vez y de manera contradictoria, como ciencia y como escritura”. Así, “la ciencia de los lenguajes nunca puede ser olímpica, positiva (mucho menos positivista). In-diferente, adiafórica, como dice Nietzsche” (198).

Tengamos en cuenta que, en muchos de estos escritos, Barthes busca dar forma a una cierta idea de la crítica y de su metodología. La prioridad acordada al gesto evaluativo implica que la crítica se auto-instituye como tal en el señalamiento de una diferencia de *valor*. La aplicación barthesiana de este último concepto nos conduce de vuelta a Nietzsche y a su crítica del nihilismo, la denuncia de una época en la que “todos los valores han perdido su valor”. En Michelet y en Bataille, Barthes encuentra ese mismo tipo de crítica: “En todos, el mismo descorazonamiento suscitado por el achatamiento burgués: el burgués no destruye el valor, lo *achata*”. Este es un fenómeno “a la vez histórico y ético” (272). Pero Barthes no deja de relacionar la constatación de ese fenómeno con la práctica de la escritura. Lo importante es mostrar cómo se escribe la historia en Michelet, cómo se escribe el saber acerca de lo humano en Bataille. Michelet “no expone primero para juzgar a continuación: opera una confusión inmediata (...) entre lo *anotable* y lo condenable (o alabable)”. Lo que le permite hacer tal cosa es la “verticalidad” de su estilo, la estructura “errática” de sus frases, etc. (226). En Bataille hay un “roce entre códigos de diverso origen, de diversos estilos”, “un saber burlesco, heteróclito” que “es ya una operación de escritura” y que, mediante la mezcla de los saberes, “pone en jaque las ‘arrogancias científicas’” (273).

Barthes conoce los presupuestos filosóficos de esta estrategia. Si la crítica comienza por la evaluación, es porque “el sentido precede y predetermina al hecho”, o porque “el valor precede y predetermina al saber” (275). Estas últimas formulaciones se basan en un par de fragmentos de Nietzsche que Barthes copia de manera conjunta tanto en el ensayo sobre Michelet (164) como en la conferencia sobre Bataille (275). La primera frase nietzscheana

aparece del modo siguiente en la edición de los fragmentos póstumos: “No hay ningún acontecimiento en sí. Lo sucedido es un grupo de fenómenos *escogidos* y reunidos por un ser que interpreta” (*Werke XII* 38). La otra, que volveremos a comentar más adelante, dice: “No hay ningún ‘hecho en sí’, *sino que siempre hay que introducir primero un sentido para que pueda haber un hecho*” (140). Barthes cita reiteradamente esta segunda frase, agregando en uno de los casos su propio desarrollo: “A partir del momento en que interviene el lenguaje (¿y cuándo no intervendría?) el hecho no puede ser definido sino de manera tautológica (...)” (*Bruissement* 164). La relativización del “en-sí” de los hechos constituye un desafío para la historia como práctica científica. Pero es justamente allí, en el discurso de la historia, donde se muestra que es *el lenguaje* el que “*precede al hecho hasta el infinito*” (227).

En la lectura barthesiana de Bataille, como hemos adelantado, el problema no es solo el de un “hecho” precedido por un *sentido*, sino también el de un “saber” precedido y determinado por un *valor*. Es cierto que “sentido” y “valor” son a veces términos intercambiables. Pero lo que queda claro en esa conferencia de Barthes es que los valores son siempre de orden “diferencial”, que se trata de crearlos a partir de una diferencia. Es esta la que atenta contra la “adiaforía”, contra la organización indiferente del saber. Al permitir la irrupción del valor según la diferencia entre “lo noble y lo innoble”, o entre “lo seductor y lo vulgar”, Bataille “asegura el trucaje del saber mediante un desmenuzamiento de los códigos” (276). Émettre (“desmenuzar”, “desmigajar”) es un término que Barthes utiliza varias veces. Lo toma probablemente de la traducción francesa de un fragmento de Nietzsche: “Hay que hacer añicos (*zersplittern*) el todo, perderle el respeto al todo” (*Werke XII* 317). Entre sus contemporáneos, Deleuze (*Nietzsche* 26) y Blanchot (*Entretien* 229) habían reivindicado ya ese principio que Barthes mismo repite en varias de sus intervenciones (*Bruissement* 130-131, 317-318; *Neutre* 97; *Préparation* 343).

Del *en-sí* al *para-mí*

En Bataille, la afirmación del valor no se limita al establecimiento de diferencias entre textos, sino que opera ya a nivel de los “vocablos”, “*palabras-numen*”, “palabras-signos” o “palabras-avisos” que “hacen irrupción en el

discurso de saber: el vocablo sería esa marca que discriminaría a la escritura de la ‘escribiduría’”. Este es, para Barthes, otro indicio de la complicidad de Bataille (y, obviamente, de su propia complicidad) con Nietzsche, pues observa que también en este filósofo “las palabras en bastardilla son muy numerosas” (*Bruissement* 281). Ahora bien, ¿cuál es la función de esas palabras? El papel de la palabra “puede ser el de cortar la frase, por su brillo, por su diferencia, por su potencia de fisura, de separación, por su situación de fetiche” (282). Las referencias a Nietzsche en la conferencia sobre Bataille aparecen siempre vinculadas a esta idea. Las palabras-valores no son solo palabras que se emplean, sino, ante todo, palabras de las que se goza. Allí mismo agrega Barthes, recurriendo a una expresión que será preciso explicar: “se trata del *para-mí* nietzscheano de la palabra”; y, más adelante, en la frase con la que culmina la conferencia:

Las palabras-valores (los vocablos) ponen el deseo en el texto (en el tejido de la enunciación) y lo hacen salir de él; el deseo no está en el texto por las palabras que lo “representan”, que lo relatan, sino por palabras lo bastante destacadas, lo bastante brillantes, triunfantes, para hacerse amar, a la manera de los fetiches. (283)

Convendrá localizar la noción atribuida a Nietzsche: el *para-mí*. La expresión aparece en el mismo escrito póstumo en el que este afirma la precedencia del “sentido” con respecto al “hecho”. Barthes cita un extracto más extenso en otra parte (*Lexique* 46). Aquí bastará releer las primeras líneas del fragmento de Nietzsche.

Una “cosa en sí”: algo tan absurdo como un “sentido en sí”, una “significación en sí”. No hay ningún “hecho en sí”, *sino que siempre hay que introducir primero un sentido para que pueda haber un hecho.*

El “¿qué es esto?” es una posición de sentido vista desde algo otro. La “esencia”, la “entidad” es del orden de la perspectiva y supone ya una multiplicidad. En el fondo hay siempre un “¿qué es esto para mí?” (para nosotros, para todo lo que vive, etc.). (*Werke XII* 140)

Tal como se la presenta en este texto, la pregunta “¿qué es esto para mí?” es la fórmula del “perspectivismo” de Nietzsche, posición que implica el rechazo de toda forma de esencialismo. En la conferencia sobre Bataille, Barthes le brinda una dimensión adicional, puesto que pone “el *para-mí* nietzscheano” en relación con la cuestión del deseo. Poco después de la

conferencia, será específicamente el campo del *placer* el que se determine en esa relación. Así sucede en *El placer del texto*, la primera de las obras situadas en la fase nietzscheana: cuando juzgo un texto según el placer, observa Barthes, lo único que ese texto puede arrancarme es un “¡es eso! Y todavía más: ¡es esto para mí! Este *para-mí* no es subjetivo ni existencial, sino nietzscheano” (“... en el fondo es siempre la misma pregunta: ¿Qué es esto *para mí*...?”) (*Plaisir* 22).

La utilización barthesiana de estos conceptos tiene su historia. Los primeros desarrollos acerca del “placer del texto” aparecen en un escrito anterior. También allí habla Barthes de textos que lo afectan a partir de “fragmentos de inteligible”, de “la fuerza de irrupción de un término sorprendido, de una verdad de lenguaje” (*Sade* 20). Pero más tarde confiesa que la cuestión del placer le llega de otra parte: “sobre el punto del placer del texto, cuento con un garante de prestigio: Brecht” (*Grain* 238). “El placer del texto es en mí un valor muy antiguo: Brecht fue el primero en concederme el derecho teórico al placer” (256). Incluso cuando Barthes afirma que la “puesta en crisis” debe ser precedida por una “evaluación” en sentido nietzscheano, el problema así caracterizado nos remite a Brecht: “las grandes tareas críticas (liquidación, teorización, puesta en crisis) no excluyen el placer” (*Bruissement* 252). La necesidad misma de una destitución del “en-sí” del texto puede comprenderse en ese punto:

Brecht recomienda *repetir despacio* el escrito, el ejercicio. La crítica se produce primero en una especie de clandestinidad: lo que es leído es el texto *para-sí*, no *en-sí*; la voz baja es *la que me concierne*: voz reflexiva (y a veces erótica), productora de inteligible, voz original de la lectura. (246)

Pero ese *para-sí* –término que podría indicar todavía la reflexividad de una “conciencia” dialécticamente enfrentada al *en-sí*– se corrige o se descarta para dar lugar a un *para-mí* que, además, puede ser un “para nosotros, para todo lo que vive”. Aquí, el criterio no es la conciencia, sino la vida, la multiplicidad de las fuerzas que recorren lo viviente. El *para-mí* no se presta a una interpretación subjetivista, sino que reivindica más bien “la subjetividad del no-sujeto opuesta al mismo tiempo a la subjetividad del sujeto (impresionismo) y a la no-subjetividad del sujeto (objetivismo)” (280). En la medida en que se propone “retirar la ‘subjetividad’ del paradigma subjetividad/objetividad”, el *para-mí* no designa la posición de “un ‘sujeto’ metafísico, de una

persona, de un alma”, sino un “campo textual” que, pensado en términos psicoanalíticos, correspondería a un “sujeto dividido, plural, en incesante trabajo de desplazamiento...” (*Lexique* 46). Barthes suele citar en estos casos otro fragmento de Nietzsche: “El ego es una pluralidad de fuerzas personificadas, de las que a veces una, a veces otra, pasa al primer plano como ego (...)” (Nietzsche *Werke IX* 211-212; Barthes *Lexique* 45; *Préparation* 105).

Puesto que el *para-mí* actúa siempre sobre el fondo de una multiplicidad de fuerzas, la pregunta ¿qué es esto para mí? conduce a otra pregunta: ¿quién? ¿Quién valora, desea, goza, quiere? Deleuze (*Nietzsche* 87) había desarrollado a su manera la distinción entre el ¿qué? y el ¿quién?, sugerida solo fugazmente en Nietzsche (*Werke XII* 178). En un primer momento, Barthes evoca esa distinción para aclarar, también a partir de Nietzsche, que la pregunta por el *quién* no remite a un sujeto, sino a la interpretación misma como “forma de la voluntad de poder”: “no un sujeto, sino una actividad, una invención creadora” (*Bruissement* 281; *Werke XII* 141 y 312). Más tarde sugiere que esa manera de preguntar es condición de una determinada forma de discurso, el discurso amoroso: el “pasaje del ¿qué es (el Amor)? al ¿quién quiere (el Amor)?” constituiría una “trasmutación” en sentido nietzscheano (*Discours* 563). En cuanto *desconoce la esencia* (el *qué* platónicamente entendido), ese discurso introduce una diferencia, afirma un valor. Como dirá Barthes en otro seminario: “Lo dis-cursivo, entonces, no es de orden demostrativo, persuasivo (...), sino, a la manera nietzscheana, de orden ‘dramático’: *quién* más bien que *qué*” (*Comment* 51). De ahí que parezca necesario recurrir a un “método” especial, un “*método de dramatización*, que es el método nietzscheano” (*Discours* 563).

Hallamos también esta última expresión en Deleuze, particularmente en relación con su reconstrucción del procedimiento nietzscheano que consiste en la diferenciación de *tipos* (el artista, el acusador, el culpable, el asceta, etc.). Cada uno de ellos “está constituido por una cualidad de la voluntad de potencia, por el matiz de esta cualidad y por la relación de fuerzas correspondientes” (*Nietzsche* 89, 166). Del mismo modo se propone Barthes analizar “el tipo del enamorado” a partir de una evaluación de las fuerzas (*activas* o *reactivas*) que lo constituyen. Si para ello necesita “hablar ‘dramáticamente’”, es porque su posición “forma parte de una puesta en escena (de enunciación)” (*Discours* 812). La “pluralidad de fuerzas” de la que hablaba Nietzsche es aquí una pluralidad de lugares de enunciación.

La “moralidad del signo”: hacia una filología activa

La cuestión del “método de dramatización” surge, entonces, en el punto de encuentro con un discurso en el que no basta identificar un *qué*, puesto que se presenta más bien como un conjunto diferencial de fuerzas “personificadas”. Algunas de las figuras de ese discurso se resisten decididamente a un tratamiento “filológico”. Barthes lo dice a propósito de la expresión “te amo”: “Palabra *sin contexto*, (...) cortada, errática, palabra *clara*, palabra sin isotopía, ajena a la filología (es decir, a la ciencia del contexto, del sentido impuesto por el contexto)” (101). Esa expresión introduce “una diferencia de afirmación, en sentido nietzscheano”. La pregunta es: “¿cómo está tomado el *te amo* en el *activo/reactivo*? ¿Cuál es su *evaluación*?” (499). Si hubiese una “ciencia” capaz de responder a tales desafíos, esta debería ser “una ciencia dramática y sutil (...) que osara pensar, al menos en un destello: *sólo hay ciencia de la diferencia*” (Barthes 164).

En un orden más general, el problema del “método” vuelve a plantearse en términos nietzscheanos –y esto significa que se plantea justamente *como problema*– cada vez que Barthes recapacita sobre sus propios hábitos de lectura. Se trata, en otras palabras, de pensar la dimensión ética de la relación con los textos. La reflexión sobre el “método” se transforma en una reflexión ética cuando se advierte que lo que está en juego en la lectura es una relación de coexistencia diferencialmente determinada, un “vivir-con” lo leído tanto como con aquellos junto (o frente) a quienes se lee. El desplazamiento es especialmente perceptible en este último terreno: el de la así llamada educación. Guiado por la reelaboración deleuziana de una noción tomada de Nietzsche (*Werke I* 358-365), Barthes concluirá que el problema no es el del método, sino el de la *cultura*. Así como la *paideia* griega tendía a la formación del artista y del filósofo, la cultura consistiría en un “adiestramiento”, en la ejercitación de una “escucha de fuerzas” (*Comment* 34), un reconocimiento “de las fuerzas que se apoderan del pensamiento para hacer de él algo activo, afirmativo” (Barthes *Discours* 670; Deleuze *Nietzsche* 123-125).

Es también este “devenir activo” del pensar el que pone fuera de juego a la perspectiva “adiafórica”, denunciándola como una formación reactiva. En el mismo sentido puede Barthes plantear aún la posibilidad de una cierta “filología”, “la filología activa que quería Nietzsche: filología de las fuerzas, de las diferencias, de las intensidades”, teoría y práctica de una lectura que

es “relación con la palabra (en singular) en tanto diferenciada por el afecto, el deseo, el disgusto, etc.” (Barthes *Comment* 149). La distinción entre la filología en sentido tradicional y una filología “activa” puede compararse con aquella que Derrida señalaba entre “dos interpretaciones de la interpretación”, una de la cuales correspondería a “la afirmación nietzscheana, la afirmación gozosa del juego del mundo y de la inocencia del devenir, la afirmación de un mundo de signos sin falta, sin verdad, sin origen, que se ofrece a una interpretación activa” (Derrida *Écriture* 427). Pero es Deleuze quien enfatiza su función evaluativa cuando sostiene que el principio de “la filología activa de Nietzsche” consiste en “tratar el habla como una actividad real”, y que la ciencia activa es aquella que, al describir las fuerzas activas, permite “conocer las fuerzas reactivas por lo que son, es decir, como fuerzas” (Deleuze *Nietzsche* 84-85).

El *para-mí* sigue siendo una de las claves de la filología de las fuerzas o diferencias. Pero estas “diferencias” no son solo las que la lectura descubre, sino también las que esta, como relación erótica, provoca:

Para que la obra del otro pase a mí, es preciso que yo la defina en mí como escrita *para mí* y que al mismo tiempo la deforme, que la vuelva *Otra* a fuerza de amor (y que ella sea finalmente, entonces, un desafío para la verdad filológica). La tarea, la ideología filológica consistiría en buscar lo mismo de la obra, la verdad de la obra, es decir, lo mismo, la identidad, mientras que la contra-filología en la que yo pienso consiste en volverla *Otra* por amor. (Barthes *Préparation* 246)

“Contra-filología” es un término preciso. La filología activa es la deconstrucción de aquella práctica de la interpretación que intentaría reponer la identidad (de un “hecho”, de un “sujeto”, de una “obra”) más allá de las fuerzas que se juegan en el encuentro con la escritura del otro.

Dada su capacidad de “crear” o permitir la irrupción de las diferencias, la filología activa correspondería también a un “tipo”: el tipo *artista* que Barthes opone, en términos nietzscheanos, al tipo *sacerdote*. Tal como aparece en la presentación deleuziana de la tipología de Nietzsche, “el artista” sería una de las variedades del “tipo activo” (“el amo”). Entre las variedades del “tipo reactivo” (“el esclavo”) estaría “el asceta” (*Nietzsche* 166). “Sacerdotes” son, para Barthes, los intelectuales que elaboran y administran aquellos sistemas discursivos que Nietzsche llamaría “ficciones” (*Bruissement* 129). En eso piensa cuando dice que “el discurso de Brecht nunca es un discurso de

sacerdote” (244), o cuando, a propósito del discurso psicoanalítico, señala el entrecruzamiento de los tipos “sacerdote” y “artista” (*Discours* 836-237). Más tarde admitirá su propia afinidad con uno de esos tipos: “Mi propósito: no ser ni maestro ni discípulo, sino, en sentido nietzscheano (por tanto, ningún comunicado de aprobación), ‘artista’” (*Neutre* 97-98); “los problemas de ‘contenido’, de ‘tema’, están del lado del sacerdote; pero nosotros, que estamos del lado del hacer (‘hacer la obra’, y no ilustrar una idea, una fe), estamos del lado del artista” (*Préparation* 320).

No olvidemos que la tipología nietzscheana se basa en la distinción entre el principio reactivo y el principio activo. Si esta posibilita la deconstrucción de la ideología filológica en términos de una filología activa, es porque implica paralelamente la crítica de una moral servil (la del resentimiento, la mala conciencia y el ascetismo) en nombre de una moral noble. La deconstrucción de la filología y la crítica de la moral vuelven a coincidir en Barthes, justamente cuando este busca pasar “de una moral del compromiso a una moralidad del significante” (*Barthes* 110), a una “moralidad del signo” (101), a la moralidad como “pensamiento del cuerpo en estado de lenguaje” (148). El análisis del término *moralité* y de su reinscripción en Barthes nos llevaría demasiado lejos. Un tal análisis supondría, tal vez, en un plano filosófico, el examen de las reflexiones de Nietzsche sobre la *Sittlichkeit der Sitte*, la “moralidad de la costumbre”: moralidad que, de algún modo, acabaría superándose a sí misma al producir un “individuo soberano” capaz de liberarse de ella, un “individuo supramoral [*übersittlich*], autónomo” (*Werke V* 293). Pero entonces no habría una simple “oposición” entre la moralidad y la moral, a menos que la explicáramos como oposición entre un proceso y un sistema, entre una dinámica y un orden estático (un orden moral que obstruiría el trabajo de la moralidad). La contraposición que Barthes ve entre esos términos es probablemente análoga a otras que él mismo plantea: en este caso podríamos hablar de una *moralidad sin la moral*, tanto como él habla de “la poesía sin el poema”, del “ensayo sin la disertación”, de “la estructuración sin la estructura”, etc. (*SZ* 11).

Retengamos aquí, solamente, la vinculación barthesiana del término “moralidad” con la problemática del *significante*. Más preciso sería emplear la expresión “ligereza del significante”, recordando lo que Barthes dice al respecto: “*ligero* puede ser una palabra nietzscheana” (*Bruissement* 90). Nietzsche opondría la ligereza al “espíritu de pesantez” (*Werke IV* 242-243);

en el marco de una ética de los signos, se contrapone al esfuerzo de profundización, a la búsqueda de una verdad, a la relación de compromiso con un sistema discursivo. La moralidad (la ética) del significante estaría del lado de aquella “escucha de fuerzas” que Barthes asocia a la noción nietzscheana de “cultura”. De ese lado está también el artista. En un texto sobre Cy Twombly, Barthes escribe: “El artista no tiene moral, pero tiene una *moralidad*. [...] Al enunciar cada vez una ‘visión sutil del mundo’ [...], el artista *compone* lo que es alegado (o rechazado) de su cultura y lo que insiste en su propio cuerpo... (*L’obvie* 225).

El énfasis que Barthes coloca en la “tipología”, su reivindicación del “tipo artista”, lo dispensa de la necesidad de avanzar hacia otros de los contenidos del pensamiento de Nietzsche. Es sugestivo que, al referirse al “tipo del enamorado”, deba aclarar que “un tipo, en sentido nietzscheano”, es “un ser humano, no un superhombre [*un homme (≠ surhomme)*]”. Lo mismo podría decirse de los tipos sacerdote, artista, etc. (*Discours* 669). La relación de Barthes con la filosofía nietzscheana se comprende a partir de este límite que cabe reconocer también en la *Lección inaugural*, cuando se refiere a *la lengua* como un espacio cerrado en el que “servilismo y poder se confunden ineluctablemente”. Solo la “singularidad mística” descrita por Kierkegaard (la inefabilidad de la fe de Abraham) o “el amén nietzscheano” parecerían poder sustraerse a aquella confusión. Pero lo que esas osadías nos enseñan es otra cosa: “a nosotros, que no somos ni caballeros de la fe ni superhombres, solo nos queda, si puedo decirlo así, hacer trampas con la lengua, hacerle trampas a la lengua. A esta fullería saludable [...] yo, por mi parte, la llamo: *literatura*” (*Leçon* 16). Es la práctica de la literatura la que vive las *aporías* de la lengua, incluso allí donde “tal vez lo activo aparecería junto a lo reactivo”. En ese punto, la pregunta estrictamente ética sería la siguiente: “¿Cómo vivir las aporías como creación, es decir, por la práctica de un texto-discurso que no rompe la aporía...?” (*Neutre* 102).

Bibliografía

- Barthes, Roland. *S/Z*. París: Seuil, 1970.
- “Réponses”, en *Tel quel*, 47. París: Seuil, 1971.
 - *Le plaisir du texte*. París: Seuil, 1973.
 - *Roland Barthes par Roland Barthes*. París: Seuil, 1975.
 - *Leçon inaugurale*. París: Seuil, 1978.
 - *Le grain de la voix. Entretiens 1962-1980*. París: Seuil, 1981.
 - *L’obvie et l’obtus*. París Seuil, 1982.
 - *Le bruissement de la langue*. París: Seuil, 1984.
 - *Comment vivre ensemble. Cours et séminaires au Collège de France 1976-1977*. París: Seuil, 2002.
 - *Le neutre. Notes de cours au Collège de France 1977-1978*. París: Seuil, 2002.
 - *Sade, Loyola, Fourier*. París: Seuil, 2002.
 - *Le discours amoureux. Séminaire à l’École pratique des hautes études 1974-1976, suivi de Fragments*. París: Seuil, 2007.
 - *Le lexique de l’auteur. Séminaire à l’École pratique des hautes études 1973-1974, suivi de Fragments inédits de Roland Barthes par Roland Barthes*. París: Seuil, 2009.
 - *La préparation du roman. Cours au Collège de France 1978-1979 et 1979-1980*. París: Seuil, 2015.
- Blanchot, Maurice. *L’entretien infini*. París: Gallimard, 1969.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. París: Presses Universitaires de France, 1962.
- Derrida, Jacques. *L’écriture et la différence*. París: Seuil, 1967.
- Nietzsche, Friedrich. *Werke*, vols. 1, 4, 5, 9, 12, 13, *Kritische Studienausgabe*. Berlin: de Gruyter, 1999.