

¿Quién le teme a la estupidez?¹

Françoise Gaillard

Traducción de Malena Pastoriza y Julieta Novelli

¡Cuán admirable es
aquél que no dice: “La vida es efímera”
al ver un relámpago!²

Lo “admirable” aquí es la retención de la estupidez, la inhibición del lugar común cuando ya está en la punta de la lengua, como un reflujo nauseabundo que no pasa la barrera prohibida gracias a un esfuerzo de tensión corporal para evitar el espasmo. Lo admirable aquí es el arrebato de la voluntad para no ceder a la reproducción del habla convencional, del habla indigerible que ninguna química verbal puede reducir a los elementos simples que la componen, del habla monolítica (estereotípica) que resiste a todos los ácidos corrosivos de la ironía o del sarcasmo. La estupidez es insoluble –no tiene solución: es pesada, inasimilable, aunque siempre se la ingiere porque se la absorbe directamente del lenguaje–. La estupidez se traga en bloque, una papilla de palabras de la que se alimenta la tribu. Los más delicados o los menos adaptados –los intelectuales o los escritores– se sobresaltan, pues la comida dóxica les obstruye su frágil constitución, provocando una náusea que Barthes rechaza como paradigma.

La estupidez no desaparece, sino que estorba y se empasta...

Así, de Flaubert a Roland Barthes, pasamos de la indignación a la repugnancia, de la reacción intelectual al rechazo fisiológico, de lo reactivo en el sentido nietzscheano a la náusea en un sentido casi sartreano.

Pero si, en el gran juego de las fuerzas, lo reactivo solo es la expresión dolorosa, incluso trágica, del sometimiento, entonces las contracturas

¹ Publicación original: “Qui a peur de la bêtise?”. *Prétexte: Roland Barthes*. Colloque de Cerisy. Dir. Antoine Compagnon. Paris: Union Générale d'Éditions, 1978, pp. 273-297.

² Poema japonés de Matsuo Bashō citado por R. Barthes en *L'Empire des signes*, Paris, Skira.

debidas a la ingestión de la ideología podrían leerse como el síntoma de una emancipación. No nos engañemos. Cuando la única expresión de rechazo es la náusea, y cuando el asco ocupa el lugar del combate, lo que se revela no es tanto la independencia del escritor sino su dimisión. El pánico³ a la estupidez solo se despierta en aquellos momentos de violento ateísmo en que los estetas ocupan el lugar de los profetas. No olvidemos que en esos momentos de duda, lo que inventamos como último refugio contra toda moral de la verdad –condenada bajo el nombre de “estupidez”– es aquella pura pasión por la diferencia a la que llamamos gusto.

Pero ni la reacción ética ni el rechazo estético son liberadores. En esos momentos en los que el código, en su forma imperialista, se apodera de todo modo tético de enunciación, y en los que lo serio parece volverse “estupidez”, solo la abstinencia resultaría realmente “admirable”... ya sea que lleve al silencio o que fuerce a la invención de una palabra nueva, nueva por haber aceptado la ingenuidad de creer que todavía no ha sido dicha, nueva por haber aceptado la ingenuidad de asumir su propia estupidez.

Porque el silencio (del ermitaño) o la ingenuidad (del profeta) pueden desbaratar las trampas de la estupidez: el silencio, porque se escapa de la estupidez; la ingenuidad, porque no le tiene miedo. Entre el silencio intolerable y la ingenuidad pasada de moda, quedaría la astucia, si la estupidez no sujetara aún más fuerte al astuto: al no haberlo podido inmovilizar, la estupidez lo moviliza, lo condena a una vigilancia constante que resulta agotadora. Pero puede que Roland Barthes redescubra para nosotros ese otro camino que señalaba la figura heurística del niño nietzscheano.

Contra esta fuerza ciega y totalizante, toda reacción y toda pasividad están condenadas a la absorción: tanto el descontento amargo de un Flaubert (que desemboca en el nihilismo del mono de Zaratustra) como el consentimiento del asno (que, no sabiendo decir más que “I-A”, es el esclavo eterno destinado a soportar, a sufrir). ¿Y qué hay del león, libre y potente figura del superhombre? Pero para ser el león, hace falta haber reconocido que las redes de la estupidez solo existen para quien tiene miedo de quedar atrapado en ellas.

³ “Pán-ico”, es decir, para utilizar el instructivo juego de palabras de M. Blanchot, a la vez miedo *a* todo y miedo *al* todo: *miedo a la estupidez como todo*.

El imaginario barthesiano pareciera estar obsesionado negativamente con el bestiario de aquel apólogo filosófico: ¿cómo no ser ni el mono del rechazo terco (el de la pura negatividad), ni el asno de la aceptación resignada (el de la cándida positividad), sin ser el león, símbolo de una voluntad de poder que toma por la fuerza el lugar del saber?

Atacar el lugar común supondría la existencia de alguna isla de conocimiento preservada, algún relato de verdad contra el que romperían las olas de la doxa. Pero la estupidez, ¿no es justamente esa certeza de positividad con la que la fuerza busca legitimarse, ese sentido común definido por Hegel como la verdad parcial que va unida al sentimiento de lo absoluto?

A esta voluntad (estúpida y tiránica) de totalizar desde el lugar precario que ocupamos, Barthes le opone el juego libre y abierto de la pura combinatoria. A la intransigencia de la evidencia que transforma todo saber en poder, Barthes responde con la indiferencia sutil del agrimensor de lo “conocible”.

¿Cómo situarse en un término medio, no ser ni la bestia ni el superhombre? ¿Cómo ubicarse entre el ángel y el animal para conjurar el peligro de reconocerse finalmente como un sub-hombre, un pequeñoburgués condenado a su pesar a una eterna repetición, a esa rumia sin tregua de la que habla Nietzsche, y cuyos efectos Barthes saborea, con una complacencia casi envidiable, en Ignacio de Loyola? Haría falta la simplicidad del santo, y sobre todo su fe, cosas fuera de alcance hoy en día.

El escéptico está privado de este placer de masticar –no de digerir (es decir, de transformar o cambiar), sino de repetir por repetir en un estado de estupor que roza el éxtasis–. Siempre inquieto, solo experimenta una constante desconfianza frente al lenguaje que se apropia de él para imponerle su ley, y rechaza el derecho al significado por temor a que toda palabra plena comulgue con la doxa en sus principios. Así, deja que el lugar común se desarrolle en la imposible superación de sí mismo y saque toda su fuerza de su “estar ahí”, posición que ninguna especulación filosófica parece querer desafiarle.

El otro de la estupidez, su contrario o su afuera, sería la *inteligencia*. Sin embargo, en la época de la reducción semiótica, cualquier forma de alteridad se recupera como una figura invertida de lo mismo, y la confianza en el poder subversivo de la oposición se revela como una ilusión.

El proceso de homogeneización, bajo la ley hegemónica del código, vuelve caduca la oposición fundamental entre lo verdadero y lo falso (de

la que la antinomia entre la estupidez y la inteligencia es solo un elemento paradigmático). En un universo privado de trascendencia, en un universo donde los dioses han muerto y donde los jeroglíficos han perdido su carácter sagrado para convertirse en meros signos, la pretensión de verdad se vuelve uno de los síntomas más claros de la estupidez. Es decir, la estupidez es aquí menos un asunto de contenido del pensamiento que una forma de producción del sentido...

La mejor expresión de la inteligencia alética es Sócrates: el astuto ingenuo que arremete contra la masa infranqueable de la doxa, valiéndose del arma disolvente de la contradicción; Sócrates, el maestro que reduce los bastiones del consenso amorfo por medio del poder unificador del saber. Pero la ironía socrática supone un lugar exterior a la estupidez, una certeza filosófica desde la cual vemos a la estupidez como una forma bastarda de la verdad, como su contrario accidental, como una manifestación de la ignorancia allí donde debe advenir el conocimiento, como una multiplicidad todavía caótica allí donde debe reinar la unidad cósmica. Ese buen uso de la palabra, esa virtud heurística del logos, requiere que el filósofo tenga fe en el lugar que ocupa y reorganice desde allí el desorden en un orden de significaciones. Hoy esa fe nos falta. A pesar de nuestras fanfarronadas donjuanescas, (casi) todos nosotros somos huérfanos del Sentido y nos vemos sometidos a la Ley del Gran Otro. Porque cuando el Verbo ya no es la palabra de Dios (o cuando ya no tiene la garantía de la unidad del sentido) se convierte en un factor, no ya de liberación, sino de alienación del sistema. Entonces, el lenguaje ya no parece ser un instrumento crítico de la emancipación de los hombres, sino el arma absoluta de su opresión. Roland Barthes nos advirtió sobre esta amenaza sorda que supone toda sumisión a la legislación abstracta del lenguaje: “por su estructura misma, la lengua implica una fatal relación de alienación. (...) No es ni reaccionaria ni progresista, es simplemente fascista, ya que el fascismo no consiste en impedir decir, sino en obligar a decir”.⁴

Debido a este riesgo permanente de totalitarismo, el deseo de dominio por medio de la inteligencia aparece como una astucia de la estupidez: es su otra cara, su versión utópica, aunque igualmente peligrosa. La inteligencia

⁴ R. Barthes, fragmento de la lección inaugural del Collège de France. [*El placer del texto y lección inaugural de la cátedra de Semiología Literaria del Collège de France*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014, pp. 95-96.]

alética está programada por la estupidez y no es casualidad –o simple provocación– que, en la biografía intelectual de Barthes, en el orden de los fragmentos regido por la aparente neutralidad de la ley alfabética, la estupidez se ubique en el lugar lógicamente reservado a la inteligencia, entre “El instrumento sutil” y “En ayunas”.⁵

El miedo a la estupidez testimonia menos una crisis de la inteligencia que el sentimiento de la pérdida del control de los significados. Solo surge en esos momentos de la historia en los que el hombre burgués, hasta entonces la medida de todas las cosas, comienza a dudar de la universalidad de su proyecto; o en aquellos contemporáneos en los que el código, apoderándose del Todo, se convierte en el único principio de inteligibilidad. En una palabra, cuando vivimos, como Flaubert, en la época aún humanista de la vacilación del pensamiento de lo universal; o, como Roland Barthes, en la época estructuralista de la descentralización por medio del pensamiento de lo uniforme. El intelectual incómodo se defiende de la influencia estupidizante del Gran Todo suscitando en su interior pequeñas diferencias, puros efectos de sentido, de los que goza como el único placer que un discurso que recubre todas las contradicciones le permite a la inteligencia (lúdica). A la pasión por la verdad le sigue la pasión por la diferencia que, haciendo fracasar al Todo, anula su voluntad de poder. Lo real ya no es el campo enigmático abocado a la búsqueda de lo verdadero, sino el espacio indiferente que se ofrece al juego de la combinatoria: la inteligencia alética se borra ante la inteligencia contable, y por lo tanto todo pensamiento del sentido se convierte en una forma parasitaria de la estupidez, un pathos (anticuado) de lo absoluto.

No obstante, la resistencia es difícil: la estupidez ofrece muy poco agarre, porque es el Todo sin falla, el pensamiento de la totalidad. Debido a la dimisión (¿política?) de los intelectuales, la estupidez se vuelve totalitaria y extiende a todos lados el dominio universal de su “liberalismo”.

¿Se trataría entonces de aceptar la estupidez para no quedar atrapados dentro de una dialéctica negativa que ratifique con seguridad su triunfo? No es tan fácil. La aceptación de la estupidez coincide con la experiencia

⁵ *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris, Seuil, Collection “Ecrivains de toujours”. [N. de T.: en la edición en español de Eterna Cadencia (2018), entre “El instrumento sutil” (142) y “En ayunas” (146) figuran: “Pausa: anamnesis” (142); “¿Estúpido?” (145) y “La máquina de la escritura” (146).]

mística en que es un deseo de imitación, una necesidad de fusión: es Bouvard y Pécuchet después de la rebelión ingenua, después de la indignación vana, Bouvard y Pécuchet convertidos en monjes-copistas del Libro de los Libros, del gran libro de la estupidez, Bouvard y Pécuchet trabajando por la gran gloria del sentido común.

¿Están conformes? En todo caso, Flaubert sigue indignado y Roland Barthes asqueado.

Pero la estupidez repugna tanto como fascina –la atracción disputa con la repulsión para unirse en una fascinación inquietante–. Así, la estupidez es ese vértigo que produce el sentimiento de un abismo en el que todo se sumerge. Es difícil permanecer al borde del abismo: te absorbe en el mismo momento en que aspiras a la inteligencia –“y de la estupidez, solo tendría derecho a decir, en suma, esto: *que me fascina*”–.⁶ Esta frase de Roland Barthes podría haberla escrito Flaubert, ya que también él era consciente de que la estupidez perturba enormemente porque la doxa se revela allí no como una exterioridad –irritante o incluso amenazante– sino como lo que ocupa el lugar de la interioridad. A falta de la resignación del santo, a falta de la fuerza del león, lo que queda es la trampa. En efecto, es todavía más “admirable” aquel que, actuando astutamente frente al monstruo, se entrega al delicado placer de decir la estupidez para negarla; aquel que se le ofrece para rechazarla mejor, que vuelve inutilizable el lugar común agotando repentinamente su sentido; aquel que puede, como Léon Bloy,⁷ cumplir este sueño de esteta: “obtener por fin el mutismo del burgués”. Dicho de otro modo: aquel que se atreve a asociar “el relámpago y lo efímero” para prohibirnos su formulación y gozar solitariamente.

La estupidez es como la nariz de ese general héroe de la guerra de Crimea, de la que nos habla Courteline: una nariz amputada de la que no se podía hablar, lo que le permitía a un niño travieso disfrutar con total impunidad de la transgresión y exclamar: “Pero no podemos hablar de la nariz del general, ¡porque no tiene!”.

Entonces, de la estupidez solo es posible hablar por preterición o por cita: a la expresión “no, yo no diré...” le sigue la declaración prohibida o

⁶ N.T.: *Roland Barthes por Roland Barthes*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2018, p. 76.

⁷ En *Exégèse des lieux communs*.

negada, así como a la expresión “como dijo...” le sigue la exposición de la tontería denunciada. Tratamos lo “intratable” como esas groserías que se disfrutaban mucho más cuando se las atribuimos a los demás, simulando no ser más que los portavoces de una palabra deportada que viene de un lugar lejano, inaccesible y mítico –¿pero acaso la estupidez no es siempre una palabra citada?–. Uno pretende ser solo el vocero, el “historiador fiel”, como habría dicho Stendhal (maestro en el arte de fingir una pudorosa indiferencia durante sus mayores entregas emotivas). Pero no nos dejemos engañar, el triunfo de la estupidez se distingue a su vez por ese pudor, por el enrojecimiento de la vergüenza que “pasa sobre el texto y su lectura como el rubor en un rostro”. Flaubert también tenía su prurito, su rubor de vergüenza, que disimulaba detrás de la máscara del burgués de comedia. Podía avanzar protegido, al abrigo del “como”, el escudo de todas las cobardías. Ese “como”, signo de esta diferencia ínfima, de esta distancia retórica que separa la adhesión arriesgada de la representación protectora, ese “como” es catártico: exorciza al burgués de sí. Hablar como Monsieur Prudhomme es a lo sumo interpretarlo en la escena social sin dejar de preservar su integridad.

El personaje de H. Monnier (cuyo nombre es sinónimo de todos los “vulgarismos” que lo constituyen, auténtica vulgata hecha hombre por el empeño vigilante de una burguesía en busca de un héroe epónimo) llega en el momento justo como chivo expiatorio para salvar a Flaubert del burguesismo.

La burguesía del siglo XIX engendró este títere a su imagen para estrechar el control de la doxa, para reforzar el consenso, para consolidar la unidad. Pero entre Flaubert y Roland Barthes hay la misma distancia que separa al humanismo del estructuralismo, al reino del hombre del reino del código, y ya nadie puede asumir la estupidez, convertida justamente en aquello por lo que el sujeto se “abolió en el anonimato”.

En la época de Flaubert, hacía falta nombrar y singularizar la “vulgaridad” para que el “vulgarismo” pueda adoptar el (buen) aspecto de lo universal. De allí que el burguesismo, debido a su pretensión de universalidad, solo pudiera producir como su otro su propia caricatura, designar como su negativo solo su positividad excesiva, exhibir como su antónimo solo un testafarro, una copia de sí mismo, más verdadera que el original, un cliché que sirviera de imaginario.

El negativo burgués no es ni oposición ni limitación, sino una burla necesariamente cómplice: es un negativo grotesco, la otra cara de su ideología, su imagen invertida por el espejo ilusorio de la acusación. Roland Barthes supo advertirnos contra la euforia de la inversión crítica, que le asegura siempre al estereotipo “un desarrollo feliz”⁸. La alegría sarcástica de Flaubert al reconocerse en el reflejo del discurso estereotipado, y al obligarnos a prestar atención a ese reconocimiento para enseguida desengañarnos, da cuenta de este placer por la desmitificación en el que se agota su fuerza reactiva. Cree que alcanza con decir: “No soy yo quien dice lo que digo”, para que la evidencia de la cita, convirtiendo el lugar común en ideología, lo aleje para siempre de él. La escritura exorciza así el doble malvado cuya palabra ha impregnado el campo de lo real, y con el que nos topamos en cada giro de la lengua, en cada desvío de la pluma; el genio maligno que parece haber tomado nuestro lugar en el orden del significante para prohibirnos el acceso, mientras ocupa el puesto de vigilancia ideológica del significado. La correspondencia de Flaubert está repleta de estas citas indulgentes: “yo soy como Monsieur Prudhomme que...”; o “para hablar como el comerciante”, etc. Se trata en realidad de reticencias a su propia ideología. Saber que hablamos como un pequeño comerciante implica matar al comerciante que hay en uno, sacarlo de uno mismo para proyectarlo sobre el otro; en fin, es creer que nos hemos deshecho de él por haberlo desenmascarado. Pero este distanciamiento por el “como”, al encerrar el enunciado en un proceso de representación, señala todavía su sumisión a la estupidez.

En estos casos, el discurso se declara siempre segundo, doble de un discurso que se interpone entre la palabra y el referente: una imposible virginidad referencial, pues el discurso estúpido ya ha enterrado siempre la realidad.

Se trata del velo opaco que se teje entre las palabras y las cosas, el velo de Verónica donde ya está inscripta la imagen de la verdad convencional: el sentido común siempre ya ha absorbido el sentido de lo admitido como verosímil. La enunciación está condenada a alienarse en el enunciado: así, el lenguaje se convierte en objeto de un proceso de asfixia que Flaubert, en su conciencia infeliz, vivía como una traición perpetua, para no tener que ver que lo que llegaba a él como un extranjero era su propio pensamiento, que

⁸ Ver sobre este punto su artículo titulado “La mitología hoy”, en *Esprit*, abril de 1971.

esas palabras que atribuía al otro eran las suyas, únicamente amarradas por el frágil “como”; para que la jauría no se lanzara sobre él, para que la bestia no lo devorara. Tentativa irrisoria y trágica, ya que el monstruo estaba en él y el “como” solo señalaba un desdoblamiento imposible. Llamaba estupidez a esa voz del otro en él, él como otro, extranjero a sí mismo por esta desappropriación de su palabra⁹. Alguien más está hablando con mi boca. Lo que desesperaba a Flaubert era la constatación humanista de una alienación vergonzosa que nuestra modernidad estructural formula en términos más radicales que inocentes: “eso habla en mí” –“eso habla donde yo no soy/estoy”–.

A la mala forma de una alienación culpable contra la que Flaubert combatía incesantemente le sigue la buena forma de una alienación constitutiva que aceptamos con serena fatalidad: es la alienación al orden del lenguaje al que todo individuo debe someterse para acceder al estatuto de sujeto.

Cierto pensamiento de la modernidad ha teorizado esta necesaria sumisión al orden simbólico. Por su parte, Roland Barthes puso en evidencia su violencia latente, la voluntad imperialista disimulada bajo la máscara de la neutralidad. Se trata de la ley del lenguaje, detrás de la cual se amparan los nuevos censores (*sens*-ores, pues también su censura se ejerce sobre el sentido),¹⁰ que obliga a cada cual a ocupar el lugar que le ha sido reservado desde siempre en la estructura. Se trata de una fábrica de buenos sujetos para el intercambio simbólico ya organizado, sujetos a medida que sostienen firmemente su rol en la circulación general de los signos y del habla, por supuesto, pero también del sexo y de la mercancía.

Dado que el lenguaje somete todo pensamiento a su ley, “la única respuesta posible –no dice Roland Barthes– no es ni el enfrentamiento ni la destrucción, sino únicamente el vuelo”.¹¹ Se trata de “fragmentar” el discurso convencional en sus elementos y “maquillarlos” luego para volverlos “irreconocibles”. Es decir, una operación de desvío, próxima al bricolage

⁹ Sobre este punto, ver los análisis de Jean Paul Sartre en *El Idiota de la familia*, París, Gallimard, “Bibliothèque des Idées”, Tomo III.

¹⁰ N.T.: Juego de palabras en francés a partir de la proximidad fonética entre el comienzo de la palabra *censeurs* y la palabra *sens* (sentido).

¹¹ En *Sade, Fourier, Loyola*, París, Seuil, colección “Tel Quel”. [*Sade, Fourier, Loyola*, Madrid, Cátedra, 1997, traducción de Alicia Martorell, pp. 16-17. N. de. T.: Barthes utiliza la palabra *vol*, traducida por Martorell como “vuelo”, pero que significa también “robo” o “hurto”.]

(en el sentido de Lévi-Strauss), como la que lleva a cabo el escritor. Seguro de que no hay zona discursiva fuera del alcance de la estupidez, Barthes no se dedica a deconstruir el sentido para luego proponer una reconstrucción inocente, sino que se deja constantemente seducir por la escritura.

El único error de Flaubert fue querer tomar la ofensiva en sentido opuesto. Solo podemos ganarle a la estupidez de manera oblicua, tomando atajos, dando pequeños pasos de costado, produciendo pequeñas divergencias; en resumen, jugando con la imprevisibilidad de la combinatoria para abrir brechas en el imperio de lo simbólico.

Sin embargo, otras construcciones ideológicas se consolidan, otras masas igualmente dóxicas se aglutinan, pues no hay enunciado (pleno) del que la estupidez no se apodere.

Ni bien despegamos los fragmentos del gran texto de la estupidez, se vuelven a unir. Por ello, contra la fuerza reaccionaria del lenguaje, el escritor proyecta la revolución permanente. Así es como trabaja la vanguardia: agitando la superficie del discurso para impedir que se adhiera –temiendo su adherencia como síntoma infalible de su propio desprendimiento del significado, al que conjura con desprecio–.

De Flaubert a Roland Barthes lo que cae es el “como”, el “como” de la *cita*, y desaparecen las comillas de la inocencia. Todos somos culpables e inocentes de la estupidez. Es imposible atribuirla a una fuente emisora, dado que es la forma abstracta que adopta el pensamiento de lo universal cuando se convierte en pensamiento de la uniformidad, es decir, cuando pierde hasta el sentimiento de su poder sobre las cosas, para experimentar el poder de las cosas sobre él.

Roland Barthes es el testigo más lúcido de esta inversión. En nuestra época, la desaparición del sujeto de la enunciación vuelve inoperante la caricatura de Monsieur Prudhomme. La estupidez deviene entonces mito, es decir, un habla sin sujeto, un habla que identificamos pero a la que ya no referimos, un habla cuya emergencia anotamos, pero cuyo origen (social) ya no señalamos.

Así, de *Mitologías* a *S/Z*, la voz “burguesa” de la estupidez pierde su intensidad identificatoria, para convertirse en una simple “voz en off”, una voz que no es de nadie por ser la voz de todos, una voz sobre la que no podemos decir –como se dice del demonio que se exorciza–: “su nombre es legión”.

Toda búsqueda de la firma, toda tentativa de atribución nominativa de la estupidez, es inútil, justamente porque ella se adueña del Todo como consenso. Ya no podemos nombrarla más que como la forma burguesa universal de la “condición humana” –con la que se confunde–. Roland Barthes nos recuerda que la pérdida del nombre, de la “de-nominación” que la universaliza, es para la burguesía la condición de su poder total: “El hecho burgués se absorbe en un universo indistinto, cuyo habitante único es el Hombre Eterno, ni proletario, ni burgués”¹².

Resulta significativo que la palabra “burgués” estuviera ausente en el *Diccionario de los lugares comunes*, como si ese nombre no pudiera agregarse inocentemente a la lista, como si no fuera un nombre como los otros. Incluirlo equivalía a que el autor del diccionario firmara el texto infinito de la estupidez, lo dotara de una exterioridad de clase que circunscribiera su infinitud. Por lo tanto, la estupidez no podía ya ser tomada por una pura expansión de un lugar común; más bien, formaba *sistema* y planteaba al mismo tiempo la cuestión ideológica de su funcionalidad. Al adoptar una clasificación indiferente que se niega a organizar la escena del saber –el diccionario o el catálogo (de opiniones “chic”)–, Flaubert renunciaba a vectorizar los enunciados heterogéneos de la estupidez para encontrar su significación social. Sin embargo, sospechaba que la estupidez tenía el nombre de “burguesismo” y que ese nombre, que la vinculaba a su origen social, suponía utópicamente otro lugar posible de la palabra, del que se sentía exiliado. Para Roland Barthes, la fuerza de la estupidez proviene del hecho de ser sin afuera: no hay espacio utópico de la no-estupidez: solo la evitamos habiendo este “habitáculo a la deriva” que él llama atopía.¹³ Contra la estupidez, el nomadismo es más seguro que el sedentarismo reactivo.

Ya no se plantea más la pregunta, tan éticamente incómoda, de la responsabilidad. En su lugar, aparece ahora la cuestión, tan tranquilizadora, del esteticismo. La moral del compromiso –¿comprometerse contra quién?, ¿en nombre de qué?, y sobre todo ¿desde qué lugar?– se transforma en lo que Roland Barthes llama tan justamente la moral del significante. Esta moral consiste en retardar la coagulación de la doxa por medio de una lucha

¹² *Mythologies*, París, Seuil. Coll. “Pierres Vives”. [*Mitologías*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1980, p. 236]

¹³ N.T.: Ver en *Roland Barthes por Roland Barthes*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2018, fragmento “La atopía”, p. 73.

interior constante: no una declaración (ensordecidora) de guerra, sino la guerrilla feroz librada en el terreno de la escritura.

Dado que la ideología parece no ser ya un hecho de clase sino un discurso (estereotípico), el problema de su *génesis* ya no tiene sentido. Sin embargo, persiste aquel, nietzscheano, de su *genealogía*: la nueva tarea del pensador ya no es la búsqueda de la verdad del sentido, sino de su peso.

La semiología, ese trabajo sobre la estupidez neutralizada –es decir, investida ya no como ideología, sino como signos–, marcaba una etapa feliz, un momento triunfante en el que creíamos vengarnos de ella (¿científicamente?). Pero la estupidez ya se había adueñado del metadiscurso, lo había atrapado en su textura: por ser código de códigos, siempre tiene la última palabra.

De Flaubert a Roland Barthes, lo que cae es el “como” de la denuncia. El autor de *Mitologías* sabe que la estupidez, aprovechando hasta la inteligencia crítica, hace jugar al analista una partida en la que inevitablemente es derrotado. Como nunca podemos aventajarla, más vale “penetrar en [ella] sin comillas”¹⁴, sin esta precaución temerosa del “como”; es el único poder que nos deja. El lugar de la acusación no puede ser ni teórico, ni retórico. Sin duda, debería ser político, pero cuando los contrapoderes hacen uso objetivamente de los poderes, este lugar parece no poder ser más que estético, mientras tanto... una nueva fe. Enfrentar como esteta a la estupidez, a falta de algo mejor, es a pesar de todo jugarle una mala pasada, porque la estupidez tiene cierta intimidad natural con lo serio.

De Flaubert a Roland Barthes, lo que cae también es el sueño de la unidad, el deseo de organización, la obsesión de la forma, la necesidad desesperada de aferrarse a una continuidad narrativa para no perder el control, para no reconocer la desposesión del sentido. Así, pasamos de la angustia de lo diverso (que Flaubert se esforzaba por controlar bajo la categoría de lo mismo) a la euforia de la diversidad; pasamos del miedo a lo múltiple que no se subsume a lo Uno al placer de la multiplicidad que rebasa lo Uno, anulando su antinomia.

Este antisocrático, que ignora voluntariamente la contradicción, separa los hilos del tejido de los discursos para detectar allí diferencias, sin buscar

¹⁴ N.T.: Expresión utilizada por Barthes en *S/Z*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004, p.81.

trascenderlas en una dialéctica que todavía supone una unidad. Así, en todos los lugares del sentido, por el solo placer de investir las a través de la escritura, crea diferencias libres, como las entiende Deleuze, libres en la medida en que no están subordinadas a ningún pensamiento de la identidad. Sin embargo, su propensión desmedida por el binarismo limita el ejercicio de esta libertad a una oposición dual. La ética del polilogismo solo se adquiere lentamente... la antigua lógica de Aristóteles sigue resistiendo.

¿Sensatez? ¿Lección por meditar en un mundo amenazado por totalitarismos de todo tipo? A Barthes solo le gustan los vocablos creados por una sufijación que señala la inconclusión del proceso que designan. Así, prefiere la clasificación a la ordenación, y la estructuración a la estructura. Si la colección caracterizaba la desgracia de Flaubert porque encarnaba el fracaso de la imposible escritura del Todo¹⁵, para Barthes, en cambio, la colección –por definición siempre abierta– es alegre y feliz, justamente porque no pretende rivalizar con el orden del mundo. Pero este donjuanismo del espíritu no es más que un ateísmo piadoso que desaparece a menudo en un contexto de nostalgia por la verdad.

Terminar con el burgués era el tema de la cruzada que dirigía Flaubert; o bien, para repetir los términos de Barbey d'Aureville, “limpiar la tierra del burguesismo y de los burgueses”¹⁶. Pero el monstruo es una hidra renaciente: no podemos terminar con el burguesismo porque es infinito, no podemos acabar con él porque lo tenemos en nosotros, y porque nos arriesgamos a librar contra él ese combate de la leyenda germánica donde un caballero lucha toda la noche contra su doble.

Flaubert sucumbió ante ese monstruo.

Roland Barthes, en cambio, prefiere aceptar al burgués dentro de él –no tanto al burguesismo–, e incluso disfrutarlo –el placer delicado de lo prohibido que se transgrede–. No confronta con la bestia sino que busca domarla, domesticarla desmontando todas las síntesis de las que se alimenta, reduciéndolas a los detalles ínfimos (y sabrosos) que las constituyen. En fin, preparándole una comida de esteta, se esfuerza por disminuir su fuerza salvaje y ciega.

¹⁵ Ver sobre este punto *Bouvard et Pécuchet*, capítulo IV.

¹⁶ N.T.: Reseña de *Bouvard et Pécuchet*, publicada en *Le Constitutionnel* el 10 de mayo de 1881].

Lo que era el drama de Flaubert, esa embriaguez de lo accesorio de la que habla Valéry, se convierte en el goce de Roland Barthes, su moral provisoria. Barthes nos invita con Nietzsche a un “desmigajamiento del universo”, porque lo universal indigerible solo se saborea en las migajas que el amateur refinado recoge amorosamente.

El miedo a la estupidez pone fin al reino del valor y del saber e inicia el interregno del sabor, mientras tanto...

DISCUSIÓN

Marcel Hénaff: Hablaste de la estupidez en términos de alienación, y me pregunto si eso no supone en cierto modo darle una gran oportunidad, una suerte de redención, una suerte de salida dialéctica. Creería, más bien, que la estupidez es impermeable a lo negativo y que lo que hace que siempre se renueve es precisamente que ella es la euforia de la posición, e incluso de la buena posición, que no puede concebir otro lugar o desplazamiento. Justamente, hay más estupideces ahí donde se renuevan los bellos pensamientos y las buenas formas. Por eso, pienso que es muy difícil atacarla desde lo negativo, suponer que habría una contradicción que la describa, y que quizás la única forma, o al menos una de las formas, de atraparla sea rebajándola, disforizando la posición.

Françoise Gaillard: Estoy completamente de acuerdo con lo que decís, sobre todo porque creo haber mostrado que todo negativo se debilita contra la estupidez, y que lo único que podemos intentar contra ella, al interior de ella misma, es operar disociaciones minúsculas, suscitar pequeñas diferencias que hagan fracasar ese Todo del que ella es agente y representante. No es la estupidez la que es alienante o alienada –lo que, en efecto, supondría que es posible superarla por medio de un “buen” uso de la dialéctica–; más bien, es el temor a la estupidez, ese sentimiento moderno que se apodera de los intelectuales cuando les parece que la contradicción ya no ocurre.

Roland Barthes: Es decir: la única prueba que tenemos de que no somos estúpidos es temerle a la estupidez. Es la única prueba que tenemos a disposición, aunque no es suficiente.

F. G.: Creo que este miedo a la estupidez solo se padece verdaderamente cuando pareciera ya no haber certeza de la verdad.

Jean-Michel Ribettes: Al escucharte, pensaba que la estupidez es verdaderamente escandalosa. El escándalo, en griego, es la trampa, el obstáculo. Entonces, podemos preguntarnos: ¿qué obstaculiza? Ciertamente, no es un obstáculo para decir la verdad, porque evidentemente es lo que otorga derecho al delirio, como bien dijiste. Tampoco es obstáculo para la inteligencia, ya que la estupidez se mantiene firmemente adherida a ella. Yo señalaría que, contra la estupidez, no habría más solución que la discreción, es decir, una astucia, una astucia un poco fina, o discreta en el sentido matemático. Puede que sea esta discreción la que impulsa a Barthes a una escritura fragmentaria, para jugar con ese obstáculo, que es simplemente obstáculo para decir, para decir a secas. Y soy muy sensible al hecho de que no exista término positivo para la estupidez; verdaderamente, es un obstáculo sin positivo.

F. G.: Esto no es una pregunta, pero yo quería agregar a estas observaciones –a las que adhiero totalmente–, que debemos interrogarnos sobre la razón por la que hoy la positividad se ha convertido en una suerte de sinónimo de la estupidez.

Alain Lenoir: Me surge una pregunta muy simple, me pregunto si la lucha contra la estupidez no sería simplemente la lucha contra el estereotipo.

F.G.: Eso es cierto, pero no agota el problema, porque el estereotipo –o *topos*– ha sido mucho tiempo uno de los “requisitos” del género literario. Su rechazo, reciente, marca un distanciamiento de los escritores respecto de la ideología de su propio estrato social, distanciamiento que Roland Barthes, en *El grado cero de la escritura*, sitúa alrededor de 1850.

Alain Robbe-Grillet: ¿Acaso podemos hablar prescindiendo de los estereotipos o, al contrario, solo podemos hablar con estereotipos? Cuando Roland Barthes hablaba hace un rato del miedo que había sentido esta mañana, esa especie de angustia ante la idea de que había que hablar, que decir algo, y que de cualquier modo no sería posible decir nada, que nuevamente solo habría estereotipos... Entonces, sí, efectivamente, es la situación misma de aquel que tiene que hablar, que debe hablar, en una sociedad donde ya no se puede decir nada. Pero no se trata de algo necesariamente trágico, de hecho hasta puede que resulte muy agradable, todo depende de su idiosincrasia.

R.B.: Hay una versión histórica del problema. Precisamente, Françoise Gaillard ha apelado a un tratamiento histórico del problema de la estupidez, dialogando con nuestros amigos. Digamos que, en resumidas cuentas, a

partir del siglo XVIII, vivimos en una civilización de lo nuevo, vivimos lo que Valéry llamaba la neomanía, la manía de lo nuevo. Es decir que, desde el siglo XVIII, desde el romanticismo en todo caso, la originalidad es un valor. En consecuencia, todo lo que produce una conformidad, un conformismo, una estereotipia, se inscribe contra este valor y entonces luchamos sin cesar para alcanzarlo. En una dimensión macrohistórica, podemos decir que esto no depende de nosotros como individuos. En una especie de acto de santidad final, podríamos decidir ser continuamente estereotipados, un sujeto podría decidirlo, tal vez, pero en ese momento nadie lo reconocería: sería el último estadio de la santidad. Por definición, nadie conocería esta santidad, pero finalmente podríamos convertirla en el tema de una ficción, imaginar una novela cuyo héroe se las ingeniaría para ser completamente estereotipado, por fuera de toda originalidad y por lo tanto completamente estúpido.

A.R.G.: ¿A qué llamas la santidad? Hay un texto muy interesante de Ricardou en *Pohétique* sobre este tema de la estereotipia y de la originalidad. Ricardou señala que la originalidad es un estereotipo, que es incluso el principal estereotipo del que somos víctimas...

R.B.: Es bastante así; vivimos en un estado de civilización donde proliferan las marginalidades y por eso mismo se vuelven estereotipadas. Hay una estereotipia de las marginalidades. A partir de ahora, estamos obligados a huir hacia cualquier cosa que sea la marginalidad de la marginalidad y que puede volver a convertirse en una especie de zona de centralidad. Esto se vuelve extremadamente complicado y yo no podría jurar que no participo en ese juego. Quizás recupero ciertas zonas más clásicas de la escritura para escapar de la marginalidad de la marginalidad, por ejemplo, o de la estereotipia de la marginalidad.

A.L.: Se me viene a la cabeza una frase de Lacan que dice: para criticar a la burguesía la convertimos en norma.

R.B.: Es decir que hay un momento, efectivamente, en que “la burguesía” se vuelve una palabra que ya no podemos tragar. Simplemente porque, por un exceso de usura (la usura de las palabras, paradójicamente, las infla), las palabras nos atragantan de tanto utilizarlas.

F.G.: Desde mi punto de vista, no se trata simplemente de que el nombre de “burguesía” no se pueda ya tolerar porque fue repetido demasiadas veces. Se trata más bien de que nombrarla perdió todo sentido desde el momento

en que parecía no haber un afuera del pensamiento burgués, ese es todo el problema del estereotipo y de la estupidez. En ese momento, efectivamente, la acusación, como dice Lacan, le hace el juego a lo que denunciamos –ella “norma”–.

Edith Heurgon: Quizás haría falta enunciar el problema en términos políticos, es lo que falta desde el comienzo...

Léon S. Roudiez: A esta comparación entre el siglo XIX y el XX, habría que agregar que Flaubert se encuentra en una posición de transición. Antes que él, los escritores se sentían superiores a la burguesía: se identificaban con la aristocracia. Mientras que nosotros la sentimos como una potencia dominante, y Flaubert está ahí, sufriendo entre ambos.

A.R.G.: Cuando usted habla de Flaubert, hace falta precisar que nosotros ya no experimentamos ese sufrimiento como un sufrimiento. Flaubert sufría por sentirse a la vez en el interior de la ideología y deseoso de estar en el exterior. Sin embargo, nosotros sabemos bien que estamos necesariamente en su interior; y este saber, casi feliz, nos impide experimentar la ideología de la misma forma e imaginar que luchamos contra ella del mismo modo. Sabemos que solo podemos luchar contra la ideología desde su interior; de hecho, hoy hay un término para decirlo, el de *margen*. Es decir que estamos en el cuerpo de la ideología, pero este cuerpo contiene márgenes. Estamos en la página, pero en un costado donde creemos que no hay nada y donde podemos agregar muchas cosas.

J.M.R.: Es extremadamente curiosa la observación que hiciste recién, Françoise. No había escuchado en tu texto esta referencia a un lugar que finalmente parecerá más bien mítico, un lugar político que vendría a romper este núcleo irreductible de la estupidez. Hasta ahora, la política en general no ha sido particularmente “extra-estúpida” o “no-estúpida”.

F.G.: Efectivamente, la política no es ni estúpida, ni no-estúpida. La evocaba como uno de esos lugares míticos de fe, legitimadores de toda palabra verdadera. Como tales, no hacen desaparecer la estupidez como estupidez, sino el problema de la estupidez como problema.

Antoine Compagnon: Mientras hablaba Françoise Gaillard, tuve de pronto la impresión de ver quién era Roland Barthes para mí, para retomar los términos de Miller. Entre esas dos soluciones ante la estupidez, que usted ha evocado: el silencio o la ingenuidad, entre ambas, usted ubica la astucia, y yo pensaba en Ulises el astuto, como esa forma de inteligencia que es

precisamente la inteligencia técnica o la astucia, esa inteligencia artesanal. Yo me preguntaba quién sería el astuto hoy en día, quién sería Ulises sino usted, Roland Barthes, y pensaba esencialmente en el torero, es decir, en la bestia negra...¹⁷ Pensaba en la estupidez como el toro que llega a la arena y en la bestia, viviente, imponente, y en el movimiento que hace el torero en torno de la bestia, en el deslizamiento, en la coreografía, en una escritura del deslizamiento alrededor de la bestia y en la astucia que emplea el torero frente a esta bestia siempre renovada como un fetiche en la arena. Hay muchas cosas ligadas a esto, y puede ser un comienzo de respuesta a la pregunta por la violencia que se formuló esta mañana.

F.G.: Solo quisiera detallar que para mí Roland Barthes no sería Ulises el astuto, sino más bien aquel que ha sabido rechazar la violencia de la astucia al darse cuenta de que no era otra cosa que la astucia de la estupidez.

A.C.: Más bien el torero...

R.B.: En todo caso un torero que moriría de miedo cada vez. Quizás sea el caso de los toreros...

¹⁷ N.T.: En francés, la expresión *bête noire* significa “pesadilla”, en el sentido de “némesis”. No obstante, elegimos traducir literalmente por “bestia negra”, para marcar la relación etimológica entre bestia (*bête*) y estupidez (*bêtise*).