

ARTÍCULO A PUBLICARSE EN: **Del prudente saber**. *Publicación de Investigadores editada por la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Entre Ríos*. ISSN 1515-3576 Año XVI - Nº 9, 2015 (2016; en edición final)

CUERPOS, LENGUAJES Y POÉTICAS SUBJETIVAS.

Aportes de la translingüística barthesiana para pensar la experiencia biográfica (y las derivas de la identidad) en clave cultural, educativa e histórica

Autora: DRA. JULIANA ENRICO¹

Adscripción institucional: CEA UNC - CONICET (Argentina)

En este texto² expondremos algunas nociones centrales de la semiología barthesiana relacionadas con la constitución (e imposibilidad) de la subjetividad, a partir de una lectura de la inscripción de intensidades simbólicas (biográficas y educativas) sobre el propio cuerpo. Es decir que intentaremos pensar una particular relación epistémica entre semiología, educación, subjetividad, saber y verdad.

Realizamos esta articulación clave desde la perspectiva del Análisis Político del Discurso³ (que retoma la tradición de la lingüística saussureana a partir de los aportes del post-estructuralismo y de la deconstrucción, fundamentalmente), situándonos en sus lineamientos teóricos y metodológicos transdisciplinarios y en la crítica barthesiana al sistema de sentido de la racionalidad occidental.

Creemos importante analizar los principales aportes conceptuales de Barthes (en el contexto del pensamiento semiológico francés post-estructural) sobre el abordaje de diferentes sistemas significantes indagados desde las luces y sombras del paradigma lingüístico, para intentar una cierta interrogación de diversas dimensiones psíquicas y sociales que configuran históricamente los discursos, la identidad y las lógicas simbólicas de la vida cultural y subjetiva (en lo que se ha denominado la “translingüística barthesiana” y su crítica semiológica al “sistema de clausura” logocéntrico).

A tales fines, abordaremos en especial su momento teórico post-estructuralista, para vincular sus nociones “fantasmadas” centrales en la configuración del sentido -tales como cuerpo, experiencia, texto plural, valor, significancia, diferencia, imaginario, *punctum*, semiografías, biografemas, rasgos, entre otras- con nociones centrales de la perspectiva teórica del Análisis Político de Discurso -tales como significante vacío y punto nodal, en Laclau y Mouffe; *point de capiton*, en Lacan y Žižek; *différance* y huella en Derrida-

¹ Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva de la Nación Argentina, con sede en el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba (CEA - UNC). Correo electrónico: julianaenrico@gmail.com

² Una versión preliminar de este texto (en la forma de una ponencia) fue publicada en las Memorias digitales del VI Encuentro del Programa de Análisis Político del Discurso e Investigación, México. Ed. PAPDI - DIE CINVESTAV / FFyL UNAM, México (2011). El texto fue ampliado y revisado para una conferencia realizada en el Auditorio Rodolfo Walsh de la Facultad de Ciencias de la Educación de la UNER (2013).

³ Elaboramos y expusimos un avance de este escrito en el marco del Seminario Anual permanente del Programa de Análisis Político del Discurso e Investigación (DIE Cinvestav; FFyL - UNAM), México, espacio dirigido por la Dra. Rosa Nidia Buenfil Burgos.

Desde esta mirada transdisciplinaria que toma sus elementos analíticos fundamentalmente de la semiología postestructuralista, del psicoanálisis lacaniano y de la teoría política postmarxista -mediante un posicionamiento filosófico post fundacional- intentaremos pensar la constitución de la subjetividad en tanto experiencia educativa (o inscripción biográfica de saberes y des-conocimientos vitales), analizando cómo la propia historia del sujeto puede ser repensada y resignificada en relación con estos conceptos teóricos que no son sólo interpretaciones del mundo, sino, como lo sostiene Barthes, “una historia implicada en el propio mundo vivido”.

“El ser que espero no es real.”

Roland Barthes. Fragmentos de un discurso amoroso

La sutileza semiológica: una lectura (escritura) del mundo como texto infinito

Roland Barthes (semiólogo francés de la segunda mitad de siglo XX) es un analista de la producción social de la realidad en tanto intensidad relacional que implica un cierto *logos* (o racionalidad) y un cierto exceso (o irracionalidad), cuya relación no supone la lógica de un dualismo inteligible sino en todo caso un desplazamiento o una no coincidencia permanentes que toman la forma perturbadora del suplemento derrideano⁴, o de lo imposible. Desde este cruce teoriza el sentido -siguiendo en su analítica discursiva la teoría lacaniana del signo y la lógica del significante- como la articulación de (1) una instancia simbólica, (2) una instancia imaginaria o fantasmal, y (3) un excedente de significaciones que circulan en el espacio infinito de la significancia (Barthes, 1986, 2009a; Kristeva, 1981).

Al indagar sus diferentes momentos teóricos en el contexto del pensamiento francés de la segunda mitad del siglo XX, y sobre todo en relación con el pasaje del estructuralismo al post-estructuralismo en las ciencias sociales, nos interesa puntuar en particular sus principales aportes al campo de los estudios “translingüísticos”, analizando sus diversas *semiografías*⁵ vinculadas con los objetos y mitos de la cultura: la literatura, la fotografía, la pintura, el teatro, el cine, el espacio social, la ciudad, los cuerpos, en tanto *textualidades*; estudio que Barthes despliega no en el sentido de “un

⁴ Agradezco profundamente la generosa y valiosísima lectura de este texto, y las sensibles observaciones sobre este punto, del Dr. Alberto Giordano (CONICET - UNR, Argentina). Giordano menciona a la luz de los aportes barthesianos que, lejos de quedar en el borde de una lógica de la complementariedad, el “exceso” no podría designar ninguna “irracionalidad”, porque no se opone a lo racional sino que justamente “lo excede” desde su interior mismo. En todo caso, reflexiona, manifestaría “lo otro de lo racional”, lo que éste desconoce de sí mismo para poder clausurarse.

⁵ Más que un “método” semiológico, Barthes plantea diferentes *escrituras* sobre diversas materias y sistemas significantes. Su aporte teórico, por tanto, no puede definirse estrictamente como un método, sino como el espacio de ciertas *claves culturales* de lectura y de sentido (en el marco de un posicionamiento filosófico y político que denuncia las formas interpretativas universalizantes e instrumentales consagradas por el pensamiento científico occidental y por la ideología burguesa). De acuerdo con su perspectiva *translingüística*, es necesario reconocer al sentido en tanto *valor* que revela el temblor o la “vibración semántica” de todo objeto cultural (Barthes, 2009a) postulando toda configuración objetiva o subjetiva como necesariamente abierta, plural y “diferencial” (respecto de su contexto y respecto de sí misma), en tanto instancia atravesada de imaginarios, pasiones y utopías, es decir, de una multiplicidad de posibles semantizaciones, desplazamientos, efectos y afectos.

Al especificar y redefinir históricamente los conceptos analíticos fundamentales de la lingüística (como modo de abordaje de todo problema lingüístico y cultural) Barthes afirma en *Elementos de Semiología*, citando una definición de Granger: “Un concepto no es, seguramente, una cosa, pero tampoco es solamente la conciencia de un concepto. Un concepto es un instrumento y una historia, es decir, un haz de posibilidades y de obstáculos implicado en un mundo vivido.” (Barthes, 1990: 20). Así produce las escrituras (o semiografías) de sus diversos momentos teóricos: el de *Mitologías*, su “deslumbramiento” por el lenguaje y por los discursos; el de *Elementos...*, su segundo período “estructural”, “gramatical”, “científico”; y su tercer momento que podríamos llamar “post-estructural” o “textual”, donde se sumerge en la práctica significativa del texto (y de toda práctica social) como siempre infinitamente diferente. Ver este análisis en Barthes, 1990.

método” sino de lo que define como “una cultura” (o *paideia*) que deviene como *diferencia* en el tiempo y en el espacio.

Desde tal perspectiva, realiza una fundamental operación teórico-metodológica al ubicar en el centro de la escena analítica el valor epistemológico de lo diferencial, lo fantasmado, el detalle, lo discontinuo, lo afectivo, lo “punzante”, por sobre todo efecto de naturalización, esencialismo, homogeneidad, instrumentalidad, literalidad, necesidad y neutralidad de las significaciones científicamente y socialmente consagradas como universales (*i.e.* la lógica de la episteme occidental; el espacio estriado o sedimentado; la historia monumental; la “Doxa”; la ideología “burguesa”).⁶

El camino teórico barthesiano (en su lectura del sentido como puntuación, marca, estigma o escritura) se acercaría, en las formulaciones deleuzianas, a la noción de un viaje bajo la figura espacial de una línea abierta a la multiplicidad, la diseminación y el nomadismo, contra todo punto sedimentado como verdad, principio, fin o unidad. Barthes nombra a este camino (o *dis-cursus*) como una *aventura* semiológica, en el sentido de “lo que *adviene* del significante” al configurar todo recorrido interpretativo y vital; escenificando el *desplazamiento* del sujeto como la forma de su verdad, más que su expresión (*cf.* Barthes, 1993: 10-11).

En sus Seminarios del Collège de France⁷, sugiere a sus estudiantes (en este enclave de la intelectualidad parisina contemporánea) el trabajo de análisis de “rasgos” y “nociones fantasmadas” para poner en escena la imaginación o “el sueño en voz alta” de una investigación permanente en torno del sentido⁸. Es decir: de “un arte de vivir” o *esthesis* que lo obsesiona en relación con las transformaciones de su tiempo histórico (en el ambiente del mayo francés) y en relación con el momento post-estructural de sus propias teorizaciones, atravesado por intertextos que lo llevan a cambiar de objeto en una misma trama de problematizaciones epistémicas.

En este camino pasa del estudio de los sistemas de signos y paradigmas literarios “clásicos” (sobre todo de los grandes autores de la cultura francesa) al estudio de los lenguajes de las vanguardias artísticas y estéticas, retornando finalmente a una lectura apasionada (trans-textual y deconstructiva)⁹ de los clásicos, en la que pone en crisis las formas simbólicas canónicas mediante una interrogación profunda de la dimensión fantasmal de todo discurso. Sin dudas está en juego, en su modo de pensar y en su modo de vivir su propia experiencia cultural e intelectual, la transformación política

⁶ El semiólogo tiene la responsabilidad, sostiene Barthes, de demostrar las formas en que se naturalizan lo histórico, los signos, la ideología, denunciando la universal semantización de los usos mediante los cuales las sociedades invisten y legitiman sus sentidos. Es preciso desquiciar al signo mismo y realizar una crítica permanente del orden simbólico (*cf.* Sarlo, 1981).

⁷ Barthes ingresa en 1960 a la École Pratique des Hautes Études como Director de Estudios, mediante el apoyo de Braudel, y en 1962 dicta su primer Seminario sobre “Sociología de los signos, símbolos y representaciones”. En 1976, ya con 62 años, ingresa al Collège de France como catedrático de Semiología Literaria, mediante la invitación de Foucault.

⁸ Seguimos este análisis en Barthes, 2003b (prefacio a la edición en español de A. Pauls).

⁹ Giordano aporta al respecto la siguiente precisión: algo que Barthes dice en *Incidentales* mientras lee las *Memorias de ultratumba*, en referencia a cómo lo aburren los textos vanguardistas que tiene que leer por compromisos editoriales o personales, instalando la siguiente duda (afirmación): ¿no será que los modernos -refiriéndose a los textos de vanguardia- se han equivocado? Recordemos que los últimos textos de Barthes tratan sobre Proust y Stendhal, que el último seminario está dedicado a Proust (y *S/Z* a un texto de Balzac, y los *Nuevos ensayos críticos*, a Flaubert y Loti, entre otros). Lo que hay, indudablemente, es una perspectiva no tradicional de leer a los clásicos, que tiene puntos de contacto con algunos principios de las estéticas de vanguardia.

misma de los signos y valores del mundo en el contexto de emergencia de una nueva subjetividad epocal (post-moderna o contemporánea).

Al dar apertura a su lección inaugural sobre la enseñanza fantasmática, insiste en iniciar las investigaciones de cada año a partir de una figura espectral, y en este caso se sitúa en la relación entre la ciencia y los fantasmas (o entre ciencia e imaginario) de acuerdo con la concepción del siglo XVIII (“pre-científica”, según los criterios de sentido del canon moderno) analizada por Bachelard en *La formación del espíritu científico*. Pero en un primer gesto de reconocimiento y diferenciación, Barthes cuestiona la separación moral bachelardiana que pretende la supresión del orden fantasmático, imaginario o metafórico, al interior del discurso de esta nueva cientificidad. Más que por “decantación” del fantasma -dice- la ciencia funciona por la “sobreimpresión” del fantasma (de la lengua, de la memoria, de la historia) que es el origen mismo de toda cultura y de todo sentido.

Es decir que, contrariamente a analizar lo fantasmal como anverso o negación de un contrario racional o lógico, el fantasma significa una pura positividad (en tanto produce efectos específicos de significación) al poner en escena la intensidad del deseo (o sea: la realización misma que engendra una diferencia, en el sentido nietzscheano de *fuerza o irrupción de lo intempestivo*, introduciendo una alteración en el curso del tiempo, y afirmando por tanto al “ser” como el relato de una permanente transformación).

Barthes piensa de este modo lo imaginario (objeto de una construcción fantasmagórica que no debe, por tanto, confundirse con una abstracción o sombra irrealizable) como la utopía que arraiga siempre en un cierto cotidiano que constituye la propia experiencia (2003: 47). Se acerca fundamentalmente, en tal sentido, a las nociones lacanianas.

Esta construcción mítica es figurada como “la imaginación del detalle” que nos permite el “Vivir-juntos”, dice Barthes en su Seminario. El vivir-juntos es el mito en estado puro de la comunidad armoniosa, ya que muestra esas permanentes, mágicas e irreconciliables ambigüedades del sujeto (que necesita ser reconocido y reconocerse en un espacio social, es decir: que necesita del otro para vivir, al tiempo que desea permanecer en su soledad, imperturbable). Tal situación implica una relación de armonía sin dudas utópica, “novelesca”, ante la cual imaginamos siempre una convivencia comunitaria al estilo de la clásica (supuesta e ideal) escena familiar normal.¹⁰ Pero esta utopía de armonización (*i.e.* la construcción mítica u horizonte de plenitud en Laclau y Mouffe, 1987) aunque ontológicamente es imposible siendo que el conflicto y la diferencia son constitutivos de la identidad, es lo que, dado su soporte suplementario, fantasmal o imaginario, hace posible todo espacio concreto de convivencia (óntico, simbólico, tópico, cultural).

En esta “des-armonía” necesaria que significa el vivir-juntos, aparece evidentemente el problema de la fantasía de la “contemporaneidad” (y no sólo el de la habitabilidad común del espacio); o bien el problema de cómo vivir en un mismo tiempo con otros, que lleva siempre a la aparición de la paradoja del cruce entre lo contemporáneo y lo intempestivo o in-actual (entre lo conviviente y lo “intratable”), e implica la elaboración de una “ética del espaciamiento” como forma vital central.

¹⁰ Una historia sin fisuras, sin faltas, sin excesos, plena: conjuro contra todo horror exterior. Esta es una relación necesaria y a la vez imposible, porque donde hay plenitud ya no hay palabras, ni sentido, al desaparecer toda diferenciación. Por eso Barthes afirma la importancia de sostener el fantasma de la armonía como construcción utópica que hace posible la convivencia, para compensar los abismos entre el vacío subjetivo y el exceso de sentido (inaprehensible) que significa toda exterioridad -relación que permea todo lazo identitario-.

En tal sentido, un fantasma es “un retorno de deseos, imágenes, que merodean, se buscan en nosotros, a veces toda una vida, y a menudo sólo cristalizan gracias a una palabra.”¹¹ (Barthes, 2003: 48). El deseo, por tanto, trama e inscribe la narración de un aprendizaje del cuerpo y de la escritura.

Barthes piensa en tal escenario las relaciones subjetivas a partir de una necesaria distancia ética que permite la convivencia (siendo que todo enfrentamiento con otro es perturbador, y por tanto la sutileza o la delicadeza del distanciamiento, o el espacio en que el sentido tiene lugar en el tiempo, es lo que nos posibilita el vivir-juntos)¹².

Tal enfrentamiento es un “fantasma de vida”, dice, una *idiorritmia* (en tanto movimiento propio o particular, que necesariamente debe tener una trama irregular o inestable para significarse o percibirse como una forma distintiva en su propio fluir; es decir: como forma transformable cuyo “fluimiento” es intersticial, y me separa de los otros al tiempo que me une a mi comunidad; me diferencia al tiempo que me iguala con los otros). Esta ética de las distancias constituye mis propios biografemas, mis relaciones e inscripciones: “la vida como texto”.

El sentido: “espaciamento” y diferenciación. Ética y estética de la experiencia

Veamos un ejemplo de esta ética del espaciamento y de las distancias (que por otro lado constituye toda una conceptualización sobre el sentido en tanto temporalidad). Al analizar en *Barthes por Barthes* (1997) la casa de su infancia en Bayona, al sur de Francia, Barthes menciona una ideografía o semiografía¹³ de tres espacios en los que se dividía el jardín familiar de la casa de provincia de sus abuelos: el ingreso limpio y neutro del frente, límite de cara a la calle o a la exterioridad de la ciudad; una zona central más doméstica, privada y personal; y un fondo más bien oscuro, casi impenetrable, salvaje e invisible. Estas divisiones espaciales simbolizaban consecutivamente: 1) una cierta moral burguesa (valor social o de clase, territorio de contacto y a la vez de separación con la mirada del mundo externo, que representaba la sociabilidad de los adultos: “espacio proustiano”); 2) el propio ambiente familiar (o la extensión de la estética del espacio privado, doméstico, hacia su exterior social inmediato) con sus flores, sus tejidos por la tarde, y una predominancia femenina; 3) y la intimidad, el alma o el sexo (espacialidad de lo íntimo, del descubrimiento, donde circula todo tipo de fantasías sin límites, de pasión, de crueldad, de oscuridad, de amor, de libertad... de futuro). Sarlo (1981) lee en esta clasificación barthesiana de los espacios del jardín una *topología literaria*: social, doméstica, salvaje y carnal.

¹¹ Esta palabra que organiza y concentra el sentido en un contexto discursivo determinado (palabra que tiene la función de un “significante mayor”, también nombrada como “signo vacío” o “grado cero” en Barthes, 1981, 2002), condensa la articulación de las significaciones de la propia existencia. Tal cristalización (*i.e.* el orden simbólico) induce por tanto a la exploración del fantasma (*i.e.* lo imaginario) y de las irrupciones de lo real que le dan forma al sujeto. Aquí sin dudas las conceptualizaciones barthesianas se acercan a las nociones de significante vacío y punto nodal en Laclau y Mouffe (1987); y también al *point de capiton*, la metáfora paterna o el Nombre-del-Padre y el significante fálico en Lacan (1983, 2008).

¹² El arte de vivir se asocia para Barthes (fascinado por la diferencialidad de la cultura oriental, y fundamentalmente por Japón) con “una estética... asiática de la distancia, de la discreción, de un cierto vacío y al mismo tiempo de una sensualidad fina: el principio de delicadeza enunciado por Sade...” (Barthes, 1981: 238)

¹³ Es decir: una escritura o inscripción de determinados valores (que implican una elección y una acentuación), y que por tanto organizan, centralizan y fijan parcialmente el sentido sobre el propio cuerpo y sobre la propia historia.

El sólo análisis de este escenario nos permitiría descifrar toda una ideología de la vida cotidiana (y de la división social del deseo) en sus diferentes dimensiones afectivas. En tal horizonte propone Barthes el estilo intenso de su lectura¹⁴ como método de desciframiento, en el cruce de figuras sociales y pasionales (*cf.* Barthes, 2002: 178).

Este tipo de relaciones que organizan la intersubjetividad son “formas sutiles del género de vida” que producen “una soledad interrumpida” bajo cierto régimen de regularidad, creando un “abismo en suspenso” que significa la paradoja, la contradicción o la aporía de una puesta en común o de un “pathos” de las distancias (*cf.* Barthes, 2003: 49), de acuerdo con la concepción nietzscheana, que afirma a la vez lo semejante de una comunidad humana y lo distinto de cada sujeto en su soledad. La necesaria vinculación con una exterioridad (que marca mi incompletud al tiempo que hace posible mi identidad) es una instancia que me aleja de toda posibilidad de unidad e identidad final y de toda permanencia, estabilidad o plenitud, al tiempo que me permite la existencia y el sentido (originados en el espacio del lenguaje, es decir, en el contexto de determinada simbología necesariamente social).

En esta clave, toda “arquitectura de poder” de las formas de convivencia y habitabilidad (o *schema*, como forma fija o estructural) es “declaradamente hostil a la *idiorritmia*”, al cancelar con su *timing* ritmado, repetitivo e inamovible la libertad o el propio movimiento de todo aquello que no es o no significa el todo (y que implica el principio de su diferencia, es decir: de una necesaria no-coincidencia o transformación del sujeto y de la sociedad en la que convive).

Así, es necesario analizar las regularidades que “imponen” la historia y la comunidad o el sistema social, pero fundamentalmente todo rasgo discursivo propio, irregular y diferencial (de las distancias y de los espacios), no sucumbiendo al mito de la superficie de las cosas y de las relaciones subjetivas y sociales aparentes (como “envolturas lisas” que ocultan la división, la diferencialidad y la inminencia de todo lo nuevo y distinto).

Mediante tales conceptualizaciones, Barthes postula un posicionamiento filosófico que se opone a las formas canónicas (subjetivas e institucionales) del pensamiento científico occidental (predominantemente universalizantes, empíricas, positivas,

¹⁴ Mirar las cosas radicalmente es un suplemento de intensidad que Barthes considera fundamental en la mirada del analista y del artista, y que constituye una ética semiológica. Con motivo de una premiación a Antonioni realizada en Bolonia en 1980, Barthes publica un ensayo denominado “Querido Antonioni...” en *Cahiers du Cinéma*. En este texto sostiene la importancia política de afirmar la centralidad de determinados valores subjetivos y sociales, tales como la exploración y la percepción sensible de lo nuevo que nos presenta la propia historia; el cuidado con el que se retrata o representa la propia época (una “vigilancia amorosa” de quien procura “percibir el mundo nuevo en unos puntos precisos”); la sabiduría, la sutileza y la fragilidad. Es decir: no confundir nunca el sentido con la verdad, sospechar del realismo, abrir el sentido a la incertidumbre, reinstalar la crisis del sentido en el corazón de la identidad de los acontecimientos; realizar una crítica -a la vez dolorosa y exigente- de esa marca del sentido que llamamos destino; insistir en el fenómeno extraño y sutil de la vibración de todo objeto representado, en detrimento de todo dogma; observar los vacíos para captar lo figurable más que lo figurado; practicar el arte de los intersticios y del espaciamento; sutillar el sentido como actividad política, evitando su instrumentalidad; asumir la propia fragilidad en la forma de una duda existencial que avanza en la medida en que avanzan la vida y la obra; afianzar la firmeza, la insistencia y la intensidad de la mirada. Este es un verdadero “manifiesto” barthesiano no sólo sobre la producción artística e intelectual sino sobre toda producción simbólico-cultural e histórica que necesariamente, en mayor o en menor medida, ejerce sus efectos de sentido sobre el mundo. Ver tales afirmaciones en Barthes, 2002, pp. 177 a 182.

racionales, conscientes, cognoscibles)¹⁵ y a sus derivaciones identitarias estructurales (accesibles a la representación) al pensar esta ontología fantasmal y pasional de los objetos culturales y de los objetos de conocimiento que siempre son pensados por un sujeto en un cierto contexto, como “paisajes” que implican una escena, un lugar, y la especificidad de una diferencia que aparece en el contacto con su exterior o con la alteridad y ajenidad, en sus separaciones o en sus márgenes; siendo esta relación abierta, no previsible, inacabada e infinita. Afirma, de este modo, que el lenguaje como forma (lejos de centrarse en la instrumentalidad, la comunicación, la legibilidad y la reiteración) debe sostener su carácter revolucionario, subversivo, transformador y diferencial, abriendo su espacialidad simbólica.

Desde la perspectiva de estas nociones fantasmadas (o imaginarias) pensaremos la concepción del sujeto en Barthes, a partir de sus revisiones del modelo del signo en Saussure. Tal elaboración le permite postular toda identidad como relacional, diferencial y opositiva, postulando a su vez el origen negativo del sentido (que no surge a partir de positividad preexistentes sino a partir de elementos que por sí mismos y en soledad no significan nada y no son siquiera pensables).¹⁶

Al incorporar a sus teorizaciones los aportes de los estudios lingüísticos saussureanos y post-saussureanos (Saussure, Hjelmslev, Jakobson, Greimas) y del psicoanálisis lacaniano (Lacan, Kristeva) Barthes extiende analíticamente tal relacionalidad -forma significativa fundada en la negatividad y en la diferencia- a todo sistema de significación. Piensa el sentido, por tanto, desde el horizonte del paradigma lingüístico, sin agotar la extrañeza de las lógicas de otros sistemas semánticos y simbólicos (intraducibles e inefables -por principio- entre sí, e irreductibles a las relaciones de conceptualización de la lengua).

Dadas estas aproximaciones al estudio de la significación, Barthes sostiene que el sentido está vivo, es decir, abierto a transformaciones y adaptaciones metafóricas, pero no en la forma de la profundidad sino en la forma de un estallido (*cfr.* Barthes, 2003: 183). Por lo cual todo lo que llega a significar algo socialmente puede ser vivido en diferentes instancias subjetivas; por ejemplo, como “Realidad” (*i.e.* red semántica normalizada: en el caso del espacio educativo, la propia memoria pedagógica inscripta simbólica, social e históricamente, en la relación transferencial del maestro con sus alumnos); “Des-realidad” (*i.e.* experiencias de mística y psicosis¹⁷: un delirio mesiánico

¹⁵ “La única respuesta posible no es ni el enfrentamiento ni la destrucción, sino solamente fragmentar el viejo texto de la cultura, de la ciencia, de la literatura, y diseminar sus rasgos según fórmulas difíciles de reconocer” (sostiene derrideanamente en el Prefacio a *Sade, Fourier, Loyola*; Barthes en Sarlo, 1981: 19). Del mismo modo, en *S/Z* afirma que es necesario violentar en cierta forma la empiricidad de los textos (Barthes, 2009a), consolidando su “poética rupturista” frente a todo imperialismo lingüístico y cultural. La erotización o la perversión de la estética son también estrategias de diferenciación, ambas subversivas respecto de la “austeridad” de la Doxa, argumenta... en este plus (o suplemento poético) radica la diferencia del texto de la vida, de la vida como texto (*cfr.* Barthes, 1997; Sarlo, 1981).

¹⁶ De acuerdo con las teorizaciones saussureanas (1976), al relacionarse estos elementos comienza a producirse el momento articulador que genera la significación, mediante la doble articulación al interior y al exterior del signo: entre los componentes sígnicos (*i.e.* significante y significado); y mediante las relaciones exteriores de cada signo con otros elementos del sistema lingüístico -principio necesario de la identidad y del sentido fundado en una arbitrariedad radical; es decir, en relaciones no inmanentes, que no son de orden lógico ni natural-.

¹⁷ Este tipo de des-realidad implica que no es posible ninguna sustitución imaginaria que llegue a compensar las dificultades de un lenguaje que se vuelve total, extraño e incomprensible: es un momento de forclusión del imaginario -instancia de locura- donde ya no opera ninguna sustitución simbólica.

sobre la transformación cultural total de una comunidad o grupo mediante un sacrificio colectivo, en función de una salvación terrenal o espiritual); "Irrealidad" (*i.e.* fantasía, neurosis: el mito de un saber pleno y sin fisuras, "fálico" -el sujeto supuesto saber en Lacan- que hace posible toda relación pedagógica al entregarse a una Imagen que eclipsa y soporta la realidad idealmente). Circula así el sujeto en sus matices entre la normalidad, la locura y el horizonte de la felicidad, en su experiencia del mundo.

Esta forma de vivir la inscripción de la existencia (con sus intensidades, sus énfasis y desplazamientos) es, por supuesto, una construcción semiótica específica. Y como tal intentaremos pensar, a la luz de los aportes barthesianos, determinadas formas de elaboración de la subjetividad en tanto escritura (pedagogía o huella) de la propia historia.

El espacio de la significancia y las articulaciones de la subjetividad

Como lo afirma Barthes (1990), "la identidad de los signos constituye un hecho de lengua", es decir, debe atravesar el espesor del lenguaje e inscribirse simbólicamente o culturalmente de cierto modo (como nombre, objeto, imagen, corpus, estética, estilo de vida). Por tanto, dice, "el lenguaje es en cierta medida lo que *divide* lo real" (*i.e.* lo político), y el sentido es esencialmente división, producto de un recorte de la identidad por diferenciación con todo signo exterior.

Distinguiendo "lo político" de "la política", define a lo político como un orden fundamental de la historia, del pensamiento, de la realidad. Es la dimensión misma de todas las cosas. La política, por el contrario, consiste en el momento en que lo político es convertido en un discurso de la repetición. En tal sentido, Barthes se obsesiona por un modo de presencia de lo político en todo discurso (como constitutivo de toda identidad) que se aleje de las reiteraciones y agresiones del lenguaje, implicando incluso el conflicto y la incomodidad de una "dificultad de hábitat" ante la no-adequación a la violencia de los consensos (*cf.* Barthes, 1981: 226 - 228). Desde esta perspectiva, la teorización barthesiana sobre la significancia y la dimensión de lo político en la configuración de la subjetividad, se acerca a la concepción laclauiana del campo general de la discursividad, y a la ontología de lo político en las prácticas constitutivas de la identidad.

Siendo entonces que el carácter performativo de la nominación (la especificación de un nombre, una forma, un sentido, un concepto, articulados a determinado campo discursivo) es una precondition para toda relación política de hegemonía y para toda configuración de sentido, el lugar vacío constitutivo del *locus* del sujeto (Laclau y Zac, 2002) es igualmente una precondition para la existencia de toda práctica discursiva e identitaria.¹⁸

Laclau (1987) postula que estudiar las condiciones de existencia de una cierta identidad social es equivalente a estudiar las *relaciones* y formas políticas (de inclusión y de exclusión) que la hacen posible. Es decir que no debemos partir del análisis de positivities, sino de la relacionalidad misma entre instancias diferenciales que en su contacto adquieren recién sentido o valor (no siendo significativamente preexistentes a la relación discursiva).

¹⁸ Siendo que a partir de postularse un vacío ontológico -pero no histórico- necesario para la constitución política de toda subjetividad, ningún contenido asociado a una forma significativa puede ocupar un lugar privilegiado en la estructura del sujeto, y esto justamente es lo que hace posible la constitución de su identidad en tanto transformación permanente (al no centrarse en un fundamento o principio único, universal o esencial). Ver estas discusiones en Laclau y Zac (2002).

En toda configuración social encontramos un campo de identidades relacionales provisorias y temporales, en el que diversos elementos “culturales”, “económicos”, “políticos”, “educativos”, “artísticos”, “ideológicos” se vinculan de forma más o menos estable según la capacidad identificatoria y articuladora de estos espacios discursivos en diversos momentos históricos de mayor o menor perdurabilidad y permeabilidad. Cuanto más estables son las identidades asociadas a cierta esfera de valor, mayor es la capacidad hegemónica del discurso que articula tales identificaciones. Pero siempre permanece una fuga posible del sujeto hacia transformaciones y vínculos impensados.

Los principales aportes de la “translingüística” barthesiana: rupturas de la identidad en la crítica semiológica a la racionalidad occidental

Recordemos finalmente, para insistir en sus principales aportes, que Barthes inaugura una serie de problematizaciones epocales (científicas y socio-históricas, transdisciplinarias y transdiscursivas) en las que sus estudios sobre la connotación resultan fundantes al realizar una crítica teórica y social a las lógicas de sentido universalizantes y a los discursos hegemónicos (sedimentados o “naturalizados” culturalmente) impuestos desde lo que denomina “el sistema de clausura” de Occidente sobre el mundo.

Esta nueva analítica de la significación propone deconstruir toda cristalización imaginaria, “hiriendo” la superficie de los textos e identidades mediante el análisis de sus relaciones, formas o procedimientos significantes en las tramas del intertexto social y en el roce entre lenguajes (*cfr.* Barthes, 2002:136), incluyendo la puesta en crisis del suplemento de “verdad” que toda obra y toda imagen intentan capturar y representar.

Desde tal exploración, analiza fundamentalmente sistemas de textos literarios (Sade, Loyola, Fourier, Balzac, Proust, centrándose en los “clásicos” de la cultura francesa mientras profundiza sus lecturas teóricas del psicoanálisis, la lingüística, Marx, Sartre, Blanchot, Bataille, Merleau-Ponty, Derrida; se convierte entonces en un crítico de las vanguardias mediante un retorno a las rupturas del lenguaje de los clásicos) y sistemas de objetos-signos culturales como la imagen visual, la voz y la escritura en su espesor o textura (como *locus* del cuerpo o como *fading* subjetivo), los nombres, el teatro de Brecht y el de Artaud (viviendo la aventura intelectual y artística del *Berliner Ensemble* brechtiano), las configuraciones socio-históricas del campo y de la ciudad, la fotografía, el cine, la pintura, la poesía, la publicidad, los mitos de la cultura, el sistema de la moda, los rituales y ritmos corporales, lo fantasmal o fantasmado, los lugares o tiempos vitales, los territorios y las distancias, la extranjería, el *timing* de la *idiorritmia*, la cultura oriental, los alimentos, la sexualidad, las escuchas eróticas, los silencios del lenguaje, las escenas amorosas, el principio de delicadeza sadiano, los sistemas académicos, la enseñanza fantasmática, los sistemas significantes plurales, el estilo subjetivo (*ductum*) de la escritura, la herida significativa (*punctum*) de las imágenes, los textos de placer (legibles: del orden de la identidad y de la afirmación) y los textos de goce (abismales: del orden de la diferenciación y de la negatividad; textos que perturban y transforman o desquician la identidad), el significante como “piel” en sus diferentes texturas, expresiones y articulaciones en el espacio de la significancia... Todo en relación con la práctica semiótica y social de “sostener un discurso”, es decir: la propia subjetividad en tanto enunciación espaciotemporal, historia de afecciones y de pasiones.

En todo este recorrido aparecen dos aportes epistemológicos fundamentales de Barthes en relación con el campo de los estudios semiológicos. Por un lado, la afirmación de su “translingüística” en términos metadiscursivos o analíticos en

articulación con todas las ciencias y los saberes que pasan necesariamente por el filtro del lenguaje (su continuación -a modo de inversión- del saussurismo, y su radicalización del giro lingüístico). Por otro lado -en esta misma afirmación- el gesto de su crítica ideológica a los mitos de la cultura, los que naturalizan sus sistemas de sentido cerrándose sobre sí mismos en el despliegue de las denotaciones y connotaciones establecidas desde el primer momento del nombre como identidades naturales, universalizantes y necesarias (escena fundamental que es recortada por el valor que emana de los discursos centrales del régimen de sentido -la clausura- que sedimenta en la historia su verdad y su ley).

Desde esta perspectiva, Barthes formula una crítica a la metafísica del origen y de la presencia (*i.e.* la lógica de pensamiento que ha imperado en Occidente) en relación tanto con la escritura como “inmanencia” como con el sentido en tanto “formalización” (evidente, cognoscible, develable) dada o supuesta en la superficie de todo texto y en el acceso directo a su mítica profundidad.

Afirmando su ética semiológica, nos deja la herencia de su propia historiografía en la forma misma de la verdad de su escritura. Contra todo relato “esperado”, cuando menciona entre sus *anamnesis* o recuerdos de infancia (1997) las prácticas escolares más significativas en su historia pedagógica, las mismas se vinculan con momentos no centrados en el orden del contenido o del curriculum sino en cierta transferencia afectiva y en cierta enseñanza sensible (espaciada, abierta, llena de tiempo) de la reflexión sobre el mundo que recibió de algunos de sus maestros y maestras como forma de educación y como forma de vida, incluso ya no en el espacio “provinciano” sino en el espacio “cosmopolita”, de elite, del Lycée de París.

Estas inscripciones sensibles articulan su experiencia vital, vinculando constitutivamente la dimensión educativa con las dimensiones afectiva y estética como espacios centrales de configuración de su subjetividad. Ya en su adultez, reiterará este tipo de relacionalidad (este necesario “desplazamiento” entre la institución, el sexo, el fantasma y la utopía) en la forma misma de enseñanza de sus Seminarios.

Sobre este espacio, sostiene: “De lo que se trata en el seminario es de las relaciones entre el saber y el cuerpo. Así cuando se dice que hay que poner los conocimientos en común, se trata de erigir también un frente común contra la muerte”. (Barthes, 1986: 399)¹⁹

En los biografemas barthesianos vemos inscribirse proustianamente “la tenuidad del recuerdo”, su valor subjetivo de anamnesia (o espaciamiento) que implica una pausa y un cierto olvido para encontrar la intensidad tenue de un gesto en el que podemos situar una densa posibilidad semiológica y una enseñanza cultural profundas. Esta lectura de las intensidades afectivas transforma la linealidad del tiempo, la evidencia de los cuerpos, de la historia, del destino.

De mi pasado, es mi infancia lo que más me fascina: sólo ella, al mirarla, no me hace lamentar el tiempo abolido. Pues no es lo irreversible lo que en ella descubro, sino lo irreductible: todo lo que está todavía en mí, por accesos; en el niño, leo a cuerpo descubierto el reverso negro de mí mismo, el tedio, la vulnerabilidad, la aptitud para las desesperaciones

¹⁹ También afirma que el ámbito de su Seminario, en tanto práctica estética, rompe (a la manera en que las vanguardias desgarran el verosímil de la literatura establecida, canónica o clásica) un cierto verosímil académico (Barthes, 1986)... rompe aquello que se espera (institucionalmente, pedagógicamente, subjetivamente). Por eso tiene una relación utópica, de enamoramiento, con este objeto fantasmado tan insistentemente a lo largo de su vida intelectual.

(afortunadamente plurales), la conmoción interna, cercenada desgraciadamente de toda expresión. (Barthes, 1997: 35)

Barthes piensa que las cosas intelectuales se parecen mucho a las cosas del amor. E imagina y teoriza en un mismo “espacio”, por tanto, lo intelectual y lo amoroso, allí donde se define una “ética” subjetiva. De este modo tematiza e historiza (en la forma de la escritura biográfica) una profunda problematización del control erótico del cuerpo, “piel y lenguaje”, en sus vibraciones ante su exterioridad. Lo poético es, justamente, este “desbordamiento” o suplemento del sentido: una sutileza sensible del sentido, de las relaciones, del lenguaje, del sujeto.

Como lo analiza Laclau (2009), el afecto es una relación constitutiva de los lazos sociales que, lejos de instituir la posibilidad de conceptualización analítica del objeto social como una formación discursiva homogénea e inteligible, nos permite indagar las relaciones y articulaciones mismas entre sus componentes heterogéneos, irreductibles e incluso indecibles, en la exploración de las lógicas de la equivalencia y de la diferencia (Laclau, 2009; Laclau y Mouffe, 2006).

En las teorizaciones de Freud el lazo social es de naturaleza libidinal, y en tal sentido Laclau otorga una centralidad teórica a esta exploración de la dimensión afectiva de las relaciones sociales y políticas, las que no pueden ser finalmente nombradas nunca como algo pleno o final (en tanto constituyen un exceso irreductible a la razón o al pensamiento).

Desde este horizonte introduce la noción de antagonismo como el límite mismo de lo social, o aquello que marca su radical imposibilidad: la falta en la estructura o el rodeo del significante como símbolo de una ausencia ante un real insimbolizable.

Este “exceso peligroso”, este *outside* (Laclau, 2009; Buenfil, 1994, 2000) que cuestiona toda concepción de una sociedad y de un sujeto racionales y en última instancia cognoscibles, que irrumpe desde la contingencia para dislocar el orden simbólico, se afirma al mismo tiempo como instancia constitutiva de todo espacio subjetivo y comunitario; y toda relación social, por tanto, muestra esta inconmensurable apertura que imposibilita su cierre y su plenitud (es decir, cuya identidad constituye una permanente transformación -incidental- frente a la ley, lo instituido, lo esperado socialmente).

En relación con las teorizaciones de Derrida (fundamentalmente con sus nociones de texto, huella y *différance*; 1989, 1995, 1999) algo del orden de lo radicalmente incognoscible debe permanecer inabordable, porque la “verdad” o el secreto, el enigma, lo que la cosa viene a dar (el don) no es del orden fenoménico (una presencia) ni simbólico (un sentido) sino del orden de un ser que al *advenir* (como condición de su estado inminente) nunca “es” en el sentido de un existente definible y total, sino como deriva. En este gesto se afirma una diferencialidad radical del texto, cosa, objeto o sujeto en tanto superficie de inscripción que no termina nunca de inscribirse o de simbolizarse. Es decir que una “verdad” plena o final lo anularía, significando su exterminio (inicio o destino) o el sacrificio de su existencia histórico-significante.

Estas metáforas sacrificiales (o imposibilidad constitutiva) nos permiten pensar la densidad y la materialidad del sentido que recorta, cristaliza y ordena las semejanzas y las diferencias, el propio aprendizaje de la vida en su inteligibilidad y en su desconocimiento, lo posible y lo imposible, lo pensable y lo impensado, asignándoles a las cosas un lugar que las vuelve nombrables -es decir, existentes semióticamente ante el mundo- pero cuyo nombre o imagen es apenas un indicio, una huella... el gesto insistente y apasionado de una identidad que intenta afirmarse frente a su propio abismo, y que en esa afirmación inscribe la discursividad de su propia historia, como un conjuro contra su fragilidad.

Referencias bibliográficas

- BARTHES, Roland (1983). *El grano de la voz. Entrevistas 1962 - 1980*. Siglo XXI Editores, México.
- BARTHES, Roland (1986). *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*. Ed. Paidós, Barcelona.
- BARTHES, Roland (1987). *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y de la escritura*. Ed. Paidós, Barcelona.
- BARTHES, Roland (1990). *La aventura semiológica*. Ed. Paidós, Barcelona.
- BARTHES, Roland (1997). *Barthes por Barthes*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Venezuela.
- BARTHES, Roland (2002). *La torre Eiffel. Textos sobre la imagen*. Ed. Paidós Comunicación, Argentina.
- BARTHES, Roland (2003a). *El grado cero de la escritura seguido de Nuevos ensayos críticos*. Siglo XXI Editores, Argentina.
- BARTHES, Roland (2003b). *Cómo vivir juntos. Simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos*. S. XXI Editores, Argentina.
- BARTHES, Roland (2009a). *S/Z*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- BARTHES, Roland (2009b). *Fragmentos de un discurso amoroso*. Ed. S. XXI, Buenos Aires.
- BENVENISTE, Emile (1980). *Problemas de lingüística general (Tomos I y II)*. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires.
- BUENFIL BURGOS, Rosa Nidia (Coord., 2000). *En los márgenes de la educación. Cuadernos de Construcción Conceptual en Educación N° 1*. SADE - Plaza y Valdés Editores, México.
- BUENFIL BURGOS, Rosa Nidia (Coord., 2002). *Configuraciones discursivas en el campo educativo. Cuadernos de Construcción Conceptual en Educación N° 4*. SADE - Plaza y Valdés Editores, México.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (1994): *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Ed. Pre-textos, Valencia.
- DERRIDA, Jacques (1989). *La escritura y la diferencia*. Ed. Anthropos, Barcelona.
- DERRIDA, Jacques (1999). *Las muertes de Roland Barthes*. Ed. Taurus, México.
- DERRIDA, Jacques (1995). *Dar (el) tiempo*. Ed. Paidós, Barcelona.
- GIORDANO, Alberto (1995). *Roland Barthes. Literatura y poder*. Beatriz Viterbo Editora, Rosario.
- KRISTEVA, Julia (1981). *Semiótica I y II*. Ed. Fundamentos, Madrid.
- LACAN, Jacques (1983). "Introducción al Gran Otro", En *El Seminario de Jacques Lacan Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica. 1954-1955*. Ed. Paidós, Buenos Aires.
- LACAN, Jacques (2008). *Escritos 1*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires.

LACLAU, Ernesto (1996). *Emancipación y diferencia*. Ed. Ariel, Buenos Aires.

LACLAU, Ernesto (2009). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI Editores, Madrid.

LACLAU, Ernesto y ZAC, Lilian (2002). "Qué tan vacío puede estar el vacío" en Buenfil Burgos, Rosa Nidia (Coord.) *Configuraciones discursivas en el campo educativo. Cuadernos de Construcción Conceptual en Educación N° 4*. SADE - Plaza y Valdés Editores, México.

SARLO, Beatriz (1981). *El mundo de Roland Barthes*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.