



## **Roland Barthes, semiólogo de los matices**

Gabriela Simón<sup>1</sup>

Recibido: 15/01/2016

Aceptado: 05/02/2016

### **Resumen**

Nos proponemos pensar, junto con Roland Barthes, la semiología como “diaforología”, ciencia de los matices. Lo hacemos a partir del horizonte que abre lo Neutro barthesiano: se trata de una experiencia que nos interpela en su contemporaneidad y necesidad. Con este propósito, abordamos la experiencia de lo Neutro a través de algunas de sus figuras, que también entendemos como experiencias: la no-arrogancia, la delicadeza, el matiz, entre otras. Para distinguir lo Neutro, Barthes toma la figura de la *arrogancia*. Así, lo Neutro será una experiencia de la no-arrogancia. Es desde este horizonte que Barthes construye el lugar de las llamadas ciencias humanas, específicamente el de la semiología, a la que piensa como ciencia de los matices. Recuperamos además la lectura de Roberto Espósito sobre lo Neutro, lectura insoslayable en tanto señala que “es tarea también de la filosofía la de pensar *en neutro*”, sintagma que podríamos extender a las ciencias sociales y humanas en general y a la semiología en particular.

### **Palabras clave**

Roland Barthes – Semiología – lo Neutro – matiz – no arrogancia.

### **Abstract**

We intend to think, together with Barthes, semiology as a “diaphorologie”, the science of shades, from the horizon opened by the Barthesian neuter. It is an experience that questions us in its contemporaneity and necessity. With this aim we approach the experience of the neuter by means of its figures, that we also understand as experiences: non-arrogance, delicacy, shade among others. Barthes distinguishes arrogance from the neuter, and from the neuter he thinks the place of human sciences and specifically semiology as the science of shades. The neuter would be an experience of the non-arrogance. We also recover Roberto Esposito's unavoidable reading about the neuter which points out that “it is also the task of philosophy to think neutral”, these words could be expanded to include all social and human sciences in general, and semiology in particular.

### **Keywords**

Roland Barthes – Semiology – the Neuter – shade – non arrogance.

---

<sup>1</sup> Profesora y Licenciada en Letras por la Universidad Nacional de San Juan. Doctora en Semiótica por la Universidad Nacional de Córdoba. Profesora Titular de “Teoría Literaria” y de “Semiótica” en Departamento de Letras, Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan. Contacto: [gsimon27@gmail.com](mailto:gsimon27@gmail.com)

La felicidad de Barthes está en la humildad de aquello provisorio que no abandona el campo de la mirada sino que, protegiéndonos del deslumbramiento, nos otorga del don de ver con toda lucidez. ¿Quién sabe si, en estos tiempos oscuros, este aparente minimalismo del *placer de pensar* no es, por el contrario, la única visibilidad iluminada (en las antípodas de las alucinaciones espectaculares) y el goce más sereno (en contrapunto con las transgresiones ruidosas) que nos queda por compartir?

Julia Kristeva. *Seis formas de amar a Barthes*

## I. La experiencia de lo Neutro

En este apartado nos proponemos pensar lo Neutro barthesiano, la experiencia de lo neutro, en su contemporaneidad y necesidad.<sup>2</sup> Recurrimos a Roberto Espósito para introducir nuestras primeras reflexiones. Lo primero para destacar es que para Espósito, lo neutro “está constituido por el vértigo” (2009: 183), pues la referencia a lo neutro

abre un campo semántico absolutamente inédito. Ello explica la hostilidad, o al menos la incompreensión, que la íntegra tradición filosófica le demostró, a tal punto que “*se podría interpretar toda la historia de la filosofía por un esfuerzo por aclimatar y atemperar lo Neutro sustituyéndolo por la ley de lo impersonal y el reino de lo universal o bien rechazar lo Neutro afirmando el principio ético del Yo-Sujeto, la aspiración mística de lo Único Singular*” (2009: 185).<sup>3</sup>

Por esto mismo, para Espósito “es tarea también de la filosofía, si no la de pensar lo neutro –no objetivable en cuanto tal–, la de pensar *en* neutro, esto es, fuera de las consabidas dicotomías sujeto/objeto, ser/nada, trascendencia/inmanencia” (2009: 190).

Este es el tono que queremos darle a nuestro texto, que abrimos con Espósito y que abrigamos al amparo de lo Neutro barthesiano.

Lo neutro es un vértigo, una experiencia que abriga figuras que de allí se diseminan. Se trata de figuras que a su vez pueden ser entendidas como experiencias: la experiencia de la *no arrogancia*, la experiencia del *silencio*, la experiencia de la *delicadeza*.

Consideramos necesario explicitar qué entendemos por *experiencia*. Para esto recurrimos a Foucault. En sus textos encontramos, al menos, dos alcances de la noción de experiencia, que a nuestro entender se conjugan para pensar lo Neutro. Por una parte, a partir de la lectura de Bataille, Blanchot y Nietzsche, Foucault plantea la experiencia como forma de de-subjetivación:

Para Bataille, Blanchot y Nietzsche la experiencia es tratar de alcanzar cierto punto de vista que esté lo más cerca posible de lo no vivible, lo que requiere el

---

<sup>2</sup> Hemos desarrollado ampliamente este tema en nuestra tesis de doctorado publicada como libro bajo el título *Las semiologías de Roland Barthes* (Simón 2010) y en *Coreografías de lo Neutro* (Simón 2015).

<sup>3</sup> La cursiva corresponde al texto de Maurice Blanchot, *El diálogo inconcluso* (1970), citado por Espósito.

máximo de intensidad y al mismo tiempo de imposibilidad [...]. La experiencia en Nietzsche, Blanchot, Bataille tiene por función arrancar el sujeto de sí mismo, hacer de modo que no sea más él mismo o que sea llevado a su aniquilación o a su disolución. Es una empresa de desubjetivación. La idea de una experiencia límite, que arranca al sujeto de sí mismo, era lo importante para mí en la lectura de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot; lo que hizo que por aburridos y eruditos que sean mis libros, los concibiera siempre como experiencias directas que tendían a arrancarme de mí mismo, a impedirme ser el mismo (Castro 2004: 128).

Por otra parte, la experiencia es entendida como forma histórica de subjetivación (*subjetivación* y *experiencia* no son sinónimos, aclaración ésta que le debo a la lectura de la Dra. Susana Paponi). En *Historia de la sexualidad II*, Foucault señala qué entiende por experiencia (histórica): “la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad” (1996: 8). A lo que agregamos citando a Susana Paponi:

Pensar-Problematización-Experiencia no pueden desgajarse unas de otras, en tanto y en cuanto en toda experiencia incide una forma de problematización, hay experiencia donde hay problematización y es a través del pensar –en tanto búsqueda de condiciones de posibilidad histórica– que se articula la experiencia. En ese horizonte, la tarea es definir las condiciones en las que el ser humano “problematiza” lo que es, lo que hace, y el mundo en que vive (2009: 5).

Así, para pensar la experiencia de lo Neutro con Foucault, nos resulta fecunda esta tensión, entre, por un lado, la idea de “desubjetivación” (“no persona” en Espósito) y el máximo de “intensidad” que esta empresa conlleva, y, por el otro, las formas de subjetividad que las arrogancias (*ciencia, poder, doxa, lengua*, para decirlo con Barthes) generan en nuestra cultura.

Una de las operaciones favoritas de Barthes es la búsqueda o invención del tercer término. Es al interior de esta operación como pensamos lo Neutro.

Lo Neutro –el deseo de lo Neutro, dirá repetidas veces– es definido por Barthes como aquello (todo aquello) que desbarata el paradigma: “Lo Neutro es lo que desbarata el paradigma: el paradigma es la ley contra la cual se rebela lo Neutro” (2004: 92).

Ahora bien, ¿qué es el paradigma?:

Es la oposición de dos términos virtuales de los cuales actualizo uno al hablar, para producir sentido [...]. Ejemplos en japonés no hay oposición entre *l* y *r*, simplemente una indecisión de pronunciación, entonces no hay paradigma. En cambio en francés *l / r, je lis* se opone a *je ris* [leo / río]. [...] Esto es fonológico pero hay oposiciones semánticas: *blanco* versus *negro*. Dicho de otro modo, según la perspectiva saussureana, que sigo en este punto, el paradigma es el motor del sentido; allí donde hay sentido hay paradigma, y allí donde hay paradigma (oposición) hay sentido, dicho elípticamente: el sentido se basa en el conflicto (la elección de un término contra otro) y todo conflicto es generador de sentido: elegir *uno* y rechazar *otro* es siempre sacrificar algo al sentido, producir sentido, darlo para consumir (Barthes 2004: 51).

A propósito de lo Neutro, ya señalaba Barthes en *Sade, Fourier, Loyola*, texto de 1971: “lo Neutro es lo que despista al sentido, a la norma, a la normalidad” (1997a: 129). Lo Neutro: despistar / desviar la norma.

Barthes diferencia esto que él entiende por Neutro de lo que propone la *doxa* (el sentido común, la opinión corriente), pues advierte que en toda la *doxa*, lo neutro tiene mala prensa: las imágenes de lo neutro son despectivas. Y cada una de esas imágenes está encerrada en un “mal” adjetivo: ingrato, huidizo, afelpado, flácido, indiferente, vil.

Para hablar de lo Neutro, Barthes reúne un conjunto de figuras que abriga bajo el nombre de lo Neutro y propone como modalidad operativa “pasear” la palabra “neutro” a lo largo de cierto número de lecturas, modalidad que Barthes llama “el procedimiento de la tópica: grilla en cuya superficie se pasea un ‘tema’” (2004: 53). Se trata de “pasear” lo Neutro “no a lo largo de una grilla de palabras sino a través de una red de lecturas, es decir, de una biblioteca” (2004: 54).

Barthes lo presenta como una serie (sucesión) de fragmentos y define lo relevante de lo Neutro como toda inflexión que esquivo o desbarata la estructura paradigmática, oposicional, del sentido y apunta a la suspensión de los datos conflictivos del discurso. Lee esas inflexiones a través de un corpus que no es (no puede ser) exhaustivo. Esas inflexiones (o esas referencias, o esos fragmentos) de lo Neutro son agrupadas en *figuras*, cada una bajo un nombre. Estas figuras pueden ser reunidas en dos grandes grupos: unas reenvían a modos conflictivos del discurso (*la afirmación, la cólera, la arrogancia*); otras, a estados o experiencias que suspenden el conflicto (*la benevolencia, el silencio, la delicadeza, la oscilación, el retiro*).

¿Por qué figura? Se trata de un fragmento, detectable, “pues puede recibir un título”. Señala Barthes:

La figura es un fragmento del discurso recortado en función del hecho de que el sujeto-lector (o escuchador) reconoce en el flujo discursivo algo que *ya* ha visto, leído, escuchado, sentido, vivido (o que cree haber visto, leído, escuchado, vivido). La figura procede de un acto de lectura (2011: 56).<sup>4</sup>

Se trata de fragmentos no sobre lo Neutro, sino en el cual, al decir de Barthes, “hay Neutro” o “desvío de lo Neutro”. Un ejemplo de “desvío” es la figura de la *arrogancia*, lo Neutro es la no-arrogancia.

Las figuras de lo Neutro pueden ser pensadas como “variaciones”. Barthes toma la noción de “variación” de la música contemporánea: “la serie de fragmentos: sería poner ‘algo’ (¿el tema, lo Neutro?) en estado de variación continua (y ya no articular en vista de un sentido final): relación con la música contemporánea donde el ‘contenido’ de las formas importa menos que su traslación” (2004: 55). Señala que esta idea de variación tiene que ver con las indagaciones de Deleuze, remitiendo especialmente al texto de Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*. Así la “variación” barthesiana puede relacionarse con la noción de *rizoma*. El rizoma está hecho de direcciones móviles, no tiene comienzo ni fin, constituye multiplicidades. Esta lógica de funcionamiento sirve a Barthes para pensar lo Neutro.

<sup>4</sup> “Las figuras se recortan según pueda reconocerse, en el discurso que fluye, algo que ha sido leído, escuchado, experimentado. La figura está circunscrita (como un signo) y es memorable (como una imagen o un cuento)” (Barthes 1999a: 14).

El trabajo de Barthes a través de las figuras conforma toda una paideia que, en su actualidad y potencia, interpela nuestras prácticas. Como señala Giordano:

Fue en la lectura de la obra barthesiana [...] que aprendimos la conveniencia de argumentar a través de figuras, para remediar la distancia que los conceptos abren con la experiencia, distancia que hay que medir según el grado de violencia que ejercen las *doxas* intelectuales y el espíritu gregario (las morales de la reproducción académica) sobre lo intransferible del deseo de pensar y escribir, cuando le imponen identificarse con valores del pragmatismo y la eficacia demostrable (2015: 47).

Una de las condiciones de lo Neutro es ser plural. Posibilita el estremecimiento del sentido, “agita”, “desbarata” el reino de lo natural para que éste empiece a significar, a volver a ser relativo, histórico, idiomático. Así lo Neutro desbarata la ilusión (aborrecida) del *se da por sentado*.

Escribe Barthes: “No fabrico el concepto de Neutro; expongo los Neutros” (2004: 56). Pues decir “lo que es” correspondería a un “dogmatismo definicional”. Se trata más bien de descubrir una región, un horizonte, una dirección. Y es que resulta difícil hablar de lo Neutro definicionalmente; Barthes sólo encuentra posible y admisible hablarlo metafóricamente y metonímicamente.

Lo Neutro es para Barthes un *hallazgo del tercer término*, se trata de una travesía –no un objetivo o un blanco– como modo de marcha para poder pensar. Se caracteriza por el “no querer asir” y en este punto está pensando sobre todo en el “querer asir de los dogmatismos”. Vale recordar acá lo que plantea en *Barthes por Barthes*: lo Neutro no es el tercer término, en tanto que “grado cero” de una oposición semántica sino que “es, en un eslabón distinto de la cadena infinita del lenguaje, el segundo término de un nuevo paradigma, del cual la violencia (el combate, la victoria, el teatro, la arrogancia) es el término pleno” (1997b: 143). Traemos aquí una puntuación de Giordano respecto de lo Neutro barthesiano: “[lo Neutro es] deseo de lo que desbarata las oposiciones, la consistencia semántica de una diferencia relativa, de la que no se puede hablar sin fijar al mismo tiempo una contra-imagen: la arrogancia” (2015: 51).

Y por último, lo Neutro es una asunción ética: se trata de un estilo que tiende a disminuir la superficie de contacto del sujeto con la arrogancia del mundo.

## II. Ser extranjeros en la arrogancia<sup>5</sup>

¿Cómo entiende Barthes la arrogancia? En primer lugar es necesario recordar que para distinguir lo Neutro, toma la figura de la *arrogancia*. Lo Neutro es la no-arrogancia. Dice Barthes:

---

<sup>5</sup> La *extranjeridad*, la *extrañeza*, la *atopía* constituyen recurrencias barthesianas, sobre todo del llamado “último Barthes”. Escribe Kristeva: “[en Barthes] los términos de “extranjero” o de “extrañeza” [...] se convirtieron [...] en un medio privilegiado para designarse a sí mismo, directamente como en *Roland Barthes por Roland Barthes* (1975) e indirectamente en *El placer del texto* (1973)” (2015: 18). No olvidar las palabras de Barthes: “ser extranjeros es inevitable, necesario, deseable” (2003: 181).

Reúno bajo el nombre de arrogancia todos los “gestos” (de habla) que constituyen discursos de intimidación, sujeción, dominación, aserción, soberbia: que se ubican bajo la autoridad, la garantía de una verdad dogmática, o de una demanda que no piensa, no concibe el deseo del otro (2004: 211).

La arrogancia se vincula con las obligaciones “positivas”, a diferencia de “las prohibiciones, de las que siempre se habla: obligar a comer, a hablar, a pensar, a responder, etc.” (2004: 213). Releva los “discursos arrogantes” es una tarea infinita: se trata del discurso político, del discurso publicitario, del discurso de la ciencia, del discurso de la *doxa*, entre otros.

Y en este punto Barthes vuelve, desde otro lugar, a uno de los temas centrales que ya ocupaba al semiólogo de *Mitologías: la doxa*. Recordemos qué es la *doxa* para él: “es la Opinión pública, el Espíritu mayoritario, el Consenso pequeñoburgués, la Voz de lo Natural, la Violencia del Prejuicio” (1997b: 59). En *Barthes por Barthes*, advertía, dentro de las arrogancias, la de la *ciencia* y la de la *doxa*.

La arrogancia es una posición de la *doxa*: “me parece que el mundo ‘corriente’, la manera de hablar de ‘todo el mundo’, se hunde en una forma menor de la arrogancia, de la seguridad del lenguaje: la ausencia de timidez: me parece que hay una recesión de la timidez: radio, discusiones inesperadas, conversaciones” (Barthes 2004: 213-214).

Si nos detenemos en el sintagma de Espósito, “pensar *en neutro*”, una figura central para interrogarnos justamente sobre eso que la *doxa* occidental ha llamado *pensar*, es la *arrogancia* en tanto figura que podemos situar y problematizar en el centro de las ciencias humanas y sociales.

Decimos “pensar” en sus alcances foucaultianos. Dice Foucault:

Por “pensamiento” entiendo lo que instaura, en sus diferentes formas posibles, el juego de lo verdadero y lo falso, y que, en consecuencia, constituye al ser humano como sujeto de conocimiento; lo que funda la aceptación o el rechazo de la regla, y constituye al ser humano como sujeto social y jurídico; lo que instaura la relación consigo mismo y con los otros, y constituye al ser humano como sujeto ético (Castro 2004: 426).

Proponemos la *arrogancia* como figura que permite ser problematizada para buscar, en su contracara, una posibilidad de lo que se torna deseable para/desde Barthes, esto es, la no-arrogancia como lógica de funcionamiento de algunos saberes que practicamos como la teoría y la crítica literaria, la filosofía, la semiología, entre otros, y, yendo más lejos aún, de eso que llamamos *pensar*.

Una de las mayores críticas que Barthes realiza a esa discursividad llamada “ciencia” (sobre todo a las ciencias humanas) es la forma en que ésta asume el lenguaje (al que no pocas veces los imaginarios cientificistas llaman “metalenguaje”). Señala Barthes: “El lenguaje, para la ciencia, no es más que un instrumento que interesa que se vuelva lo más transparente, lo más neutro posible, al servicio de la materia científica (operaciones, hipótesis, resultados) que se supone que existe fuera de él y que le precede” (1999b: 14). Así, la transparencia, la objetividad, la instrumentalidad serían máscaras que asume la arrogancia, las cuales, a fuerza de haber sido naturalizadas, se invisibilizan y hasta parecen inocuas.

En el diagnóstico barthesiano, Occidente, su paradigma positivista, ha privilegiado la arrogancia como lugar de enunciación de la ciencia. Entonces, Barthes plantea para lo que de manera general se entiende por “ciencia”, sobre todo las humanas (por ejemplo, la filosofía, la semiología, etc.), el lugar de la no-arrogancia, o mejor, el discurso de la no-arrogancia.

Dicho de otro modo, es en este umbral donde ingresamos a la relación arrogancia-poder, en tensión con las ciencias humanas como las entiende Barthes.

Si la arrogancia es el discurso de la *doxa* y del poder, Barthes propone pensar las ciencias humanas como discurso de la no-arrogancia. Se sitúa principalmente, como es de suponer, en la semiología. Así, la semiología no es ciencia, porque la ciencia es una de las arrogancias denunciadas por él. O para pensarlo dentro de un horizonte genealógico con Foucault –en sintonía con el semiólogo francés–, la ciencia (saber) y el poder guardan una alianza *denegada*:

Con Platón se inicia un gran mito occidental: lo que de antinómico tiene la relación entre el poder y el saber, si se posee el saber, es preciso renunciar al poder; allí donde están el saber y la ciencia en su pura verdad jamás puede haber poder político. ¡Hay que acabar con este gran mito! Un mito que Nietzsche comenzó a demoler al mostrar que por detrás de todo saber o conocimiento lo que está en juego es una lucha de poder. El poder político no está ausente del saber, por el contrario, está tramado con éste (Foucault 1995: 59).

De esta alianza no sólo denegada sino también *naturalizada* –“mito occidental”, dice Foucault–, Barthes corre, desplaza la semiología al lugar de la no-arrogancia.

No queremos dejar de precisar que cuando aquí nos referimos a la semiología entendemos que lo que decimos resulta también válido para pensar otros saberes. Valga entonces esta aclaración: más allá de las especificidades de cada campo del saber, hay una lógica barthesiana mediante la cual pueden ser pensadas, o sería deseable pensar, las ciencias humanas y sociales.

En primer término, Barthes propone la semiología como una *teoría*, entendiendo ésta como *reflexión*. Lo *teórico* es lo *reflexivo* en tanto es lo que “que se vuelve sobre sí mismo” para no petrificarse, y es, “por eso mismo, un discurso teórico”. Lo teórico-reflexivo vuelve sobre sí para mirarse y para mirar –revisar– los modos de mirar.<sup>6</sup> Para pensar esta dimensión reflexiva de la teoría, Barthes, inspirado en Blanchot, recurre a un personaje mitológico: Orfeo. Éste será el “héroe mítico de la teoría” porque es precisamente Orfeo quien “se vuelve sobre lo que ama, aun con riesgo de destruir; al volverse hacia Eurídice, la hace desaparecer, la mata por segunda vez” (2005a: 124). De allí que Barthes imagina para la teoría (del texto) esta misma tarea: “*Hay que hacer esa vuelta, aun a riesgo de destruir*” (2005a: 124). Hablar sin volver al lenguaje sobre sí mismo, escribir/leer sin volver al texto, será no reflexionar sobre el lenguaje.

---

<sup>6</sup> Vale la pena en este punto recordar la etimología de “reflexivo”: del verbo latino *reflectere*, volver hacia atrás (la cabeza, los ojos) // inclinar.

En segundo término, Barthes desplaza a la semiología, a las ciencias humanas, del lugar de los discursos “encráticos”.<sup>7</sup> Ubica entonces esta discursividad llamada ciencia en la experiencia de la no-arrogancia y es éste un punto de articulación con lo Neutro, en tanto, “ningún Neutro es posible en el campo del poder” (2004: 170).

La experiencia de lo Neutro es, por sobre todo, una práctica problematizadora y problematizante en la cual Barthes se posa para interrogar ineludiblemente los riesgos y estereotipos de las ciencias humanas: el poder, la arrogancia, el metalenguaje, para marchar en desplazamiento constante hacia un horizonte otro: el de la no-arrogancia, el del fragmento, el del matiz.

Y es aquí que podemos ver algunas de las consecuencias de la experiencia de lo Neutro. Lo Neutro punza e incomoda allí donde cierto paradigma occidental reposa apaciblemente, pues como señala Espósito:

Lo que resulta inasible de lo Neutro no es una característica específica, sino paradójicamente el hecho de que no la tiene, su fundamental sustracción respecto de las dicotomías tradicionales que marcaron la historia del pensamiento occidental, como las de ser y nada, presencia y ausencia, interior y exterior (2009: 186).

### III. ...un instinto de matiz...

Podemos decir con Barthes que la experiencia de lo Neutro es una experiencia de/desde la “fuerza activa”. De hecho, en su curso *Lo Neutro*, Barthes alude a *fuerza reactiva* y a *fuerza activa* convocando la lectura que de Nietzsche hace Deleuze.

En esa lectura, lo activo –“la fuerza activa”– hace de su diferencia un objeto, va hasta el final de lo que puede. Señala Deleuze: “Nietzsche llama fuerza activa a aquella que llega hasta el límite de sus consecuencias” (1998: 95). Lo activo está relacionado en Nietzsche con los modos en que interpreta el genealogista; ¿cómo interpreta el genealogista?: con un “arte de la filigrana”, con un “instinto del matiz”, con una “psicología del desvío” (Deleuze 1998: 97).

Traemos esta lectura de Deleuze porque justamente un operador que Barthes propone para pensar *en neutro* es el *matiz*. Recurre al uso nietzscheano del sustantivo griego *diaphorá* que significa “diferencia”, y que Barthes traduce como “matiz”.

En el apartado “Nietzsche y la ciencia”, Deleuze ubica el pensamiento de Nietzsche no como un “pensamiento de lo idéntico” sino como “un pensamiento de lo

---

<sup>7</sup> Barthes distingue entre el *discurso o lenguaje encrático* y el *discurso o lenguaje acrático*. En “La división de los lenguajes” Barthes (1999b) establece esta distinción a partir de una evaluación política de los lenguajes sociales. Se trata de diferenciar entre los discursos *de dentro del poder* (a la sombra del poder) y los discursos *de fuera del poder* (o sin poder, o incluso dentro del no-poder), –fuera del poder, aun cuando no se sitúen de manera declarada *contra* el poder–; “recurriendo a unos neologismos pedantes (¿cómo hacerlo, si no?), llamaremos discursos encráticos a los primeros y discursos acráticos a los segundos” (128). El discurso encrático “está en todas partes”, es un discurso difuso, expandido, y “por decirlo así, osmótico, que impregna los intercambios, los ritos sociales, los ocios, el campo sociosimbólico”. No se da de manera sistemática, sino que se constituye siempre como “una oposición al sistema: las excusas de la naturaleza, de la universalidad, del sentido común, de la claridad, las resistencias antiintelectualistas, se convierten en las figuras tácitas del sistema encrático. Además, se trata de un discurso repleto: no hay en él lugar para el otro (de ahí la sensación de asfixia, de envasamiento, que puede provocar en los que no participan de él)” (129-130).



absolutamente diferente que reclama un principio nuevo fuera de la ciencia”. Se trata del “principio de la reproducción de lo diverso como tal, el de la repetición de la diferencia: lo contrario de la ‘*adiaphoria*’”. La ciencia que Nietzsche critica –y con él, Barthes– es la de la “permanencia de lo mismo”, la del “estado de equilibrio”, la de “la morada de lo idéntico” (Deleuze 1998: 69). Desde Deleuze podemos leer entonces lo planteado en *Barthes por Barthes*: “Sospechaba de la ciencia y le reprochaba su *adiaforía* (término nietzscheano), su in-diferencia; los sabios hacen de esta indiferencia una Ley y se constituyen en sus procuradores” (1997b: 171). Una vez más Barthes vuelve a Nietzsche: “Siempre pensar en Nietzsche: somos científicos por falta de sutileza”.

Es entonces a propósito del matiz que Barthes plantea la semiología como “diaforología”, ciencia de los matices; como “escucha o visión de los matices” (2004: 57). Barthes construye el neologismo *diaforología*, del griego *diaphorá* (“lo que distingue una cosa de otra”) y del sufijo *-logía* (teoría-discurso) para designar esa “ciencia de los matices” (2005b: 87).<sup>8</sup>

Nicolás Rosa cifra como gesto central en *Lo Neutro* el rechazo de la definición, que constituye el núcleo de la cultura occidental, y el recurso a los “matices”, que implica, sobre todo, el rechazo del dogmatismo. Escribe Rosa:

Pero el pensamiento abrasivo de Barthes no deja de preguntarse ¿ese rechazo del dogmatismo no será otra forma de dogmatismo? La propiedad de lo Neutro no implica una demostración sino una puntuación, un señalamiento. El orden paradójico barthesiano se desentiende del sentido tradicional de la paradoja como contrario al lugar común, comprometiendo al orden paradójico en la “maravilla”, aquello que se opone a lo común, que puede asombrar y que produce expectativa, el sentido expectante, el sentido en espera... de sentido, en contra de aquello que puede apaciguar, tranquilizar (2006: 86).

En un movimiento de resignificación que desbarata esta *doxa*, el matiz es para Barthes tanto una práctica escrita como una política de la escritura. Y también el deseo de una práctica social y educativa: “necesidad cívica de enseñar los matices” (2004: 186). Pues el matiz es un aprendizaje de la sutileza, en tanto la sutileza no conlleva ni una debilidad teórica ni una debilidad ideológica. El matiz es la diferencia (*diaphorá*) y como tal es lo que “desagrada tanto a los espíritus positivos” (Barthes 2005b: 88). Pero es sobre todo una práctica general, pues compromete la vida misma.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Siguiendo el camino de la etimología, encontramos que el adjetivo *diáforos* depara un matiz, valga la palabra: significa “diferente”, “desemejante” y también “importante”. “*Diaphorá*, palabra nietzscheana”, dice Barthes.

<sup>9</sup> Barthes sostiene que la civilización gregaria de hoy censura y reprime el matiz neuróticamente. Observa que la civilización de los medios se define por el rechazo agresivo del matiz. Por esto mismo, le otorga al matiz el estatuto de “práctica fundamental de comunicación” (2005b). Aparecen los ecos de Benjamin, evocado explícitamente por Barthes: “las cosas están, como sabemos, tecnificadas, racionalizadas, y lo particular sólo se encuentra hoy en los matices” (2005b: 87). En una nota a pie de página aparece la siguiente aclaración de Nathalie Léger sobre la cita anterior: “Este fragmento probablemente extraído de *La obra de arte en la era de la reproducción técnica*, está citado de memoria por Barthes. A pesar de nuestra búsqueda en diferentes ediciones de las obras de Benjamin, nos ha sido imposible identificar la fuente” (Barthes 2005b: 187).

Pensado desde este lugar, el matiz, entonces, es una elección teórica y es, a su vez, la necesidad de situar nuestras prácticas “intelectuales” escogiendo una *lingua* autónoma, una lengua libre del decir de la *doxa*, siempre en trance y en tránsito con relación al poder.

Barthes, en sus últimos cursos, seguirá insistiendo en una “consigna tentadora” como él da en llamarla: luchar contra las alienaciones políticas del lenguaje, la influencia del estereotipo, la tiranía de las normas. Lo que lo vuelve más creíble no es esta consigna que quizá muchos podrían denunciar de imposible y utópica, sino el lúcido análisis de su contemporaneidad. En este punto traemos un interrogante-duda: ¿de todas maneras, la imposibilidad y la utopía no son saludables horizontes desde donde pensar?

Una vez más Barthes escribe sobre un esfuerzo, sobre un deseo: el de desplazarse de la esfera de la ciencia, si la ciencia es entendida como metalenguaje, como arrogancia, como poder. En definitiva, Barthes se interroga cómo hablar-escribir sin ejercer la función-poder que pone en marcha todo lenguaje. Y nos regala, como deseo, una experiencia: la de lo *Neutro* recuperando un cristal: el del *matiz*.

Para terminar, traemos algo que nos parece tan esclarecedor como conmovedor: la célebre discusión entre Calicles (el sofista) y Sócrates (el dialéctico), discusión que Deleuze, relejendo a Nietzsche, nos recuerda:

Nietzsche nos aparece cercano a Calicles, y Calicles inmediatamente completado por Nietzsche. Calicles se esfuerza en distinguir la naturaleza y la ley. Llama ley a todo lo que separa una fuerza de lo que ésta puede; la ley, en este sentido, expresa el triunfo de los débiles sobre los fuertes. Nietzsche añade: triunfo de la reacción sobre la acción; en efecto todo lo que separa una fuerza es reactivo; también es reactivo el estado de una fuerza separado de lo que ésta pueda. Contrariamente cualquier fuerza que vaya hasta el final de su poder es activa. Si una fuerza va hasta el final, es que no es una ley, es incluso lo contrario a una ley. Sócrates responde a Calicles: no hay lugar para separar la naturaleza de la ley, ya que si prevalecen los débiles es porque, todos juntos, forman una fuerza más fuerte que la del fuerte; la ley triunfa desde el punto de vista de la propia naturaleza. Calicles no se queja de no haber sido comprendido, vuelve a empezar: el esclavo no deja de ser un esclavo porque triunfe; cuando los débiles triunfan no es formando una fuerza mayor, sino separando la fuerza de lo que ésta puede. Las fuerzas no deben compararse en abstracto; la fuerza concreta, desde el punto de vista de la naturaleza, es la que va hasta las últimas consecuencias, hasta el límite del poder o del deseo. Sócrates objeta una segunda vez: Calicles, para ti lo que cuenta es el placer... Lo defines todo por el placer... (1998: 85-86).

Dice Deleuze: Sócrates la primera vez no ha comprendido y la segunda, no ha escuchado a Calicles... ¿La arrogancia de la ciencia no se lo permite? Allí en el linaje de Calicles está Nietzsche, está Deleuze, está Barthes. Allí en ese linaje (¡no olvidar a Blanchot!) situamos la experiencia de lo Neutro.

Este es el Barthes que hoy deseamos traer acá. Su legado –el experimentador del matiz, el semiólogo de los matices– abre un camino de intemperie humana, vital, irrenunciable. Lejos del poder, extranjeros en la arrogancia, contaminados por la experiencia de lo Neutro es posible practicar la semiología.

## Referencias bibliográficas

- Barthes, R. (1997a), *Sade, Fourier, Loyola*. Madrid: Cátedra.
- (1997b), *Roland Barthes por Roland Barthes*. Venezuela: Monte Ávila.
- (1999a), *Fragmentos de un discurso amoroso*. México: Siglo XXI.
- (1999b), *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós.
- (2003), *Cómo vivir juntos. Notas de cursos y seminarios en el Collège de France 1976-1977*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2004), *Lo Neutro. (Notas de Cursos y Seminarios en el Collège de France, 1977-1978)*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2005a), *El grano de la voz. Entrevistas 1962-1980*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2005b), *La preparación de la novela. (Notas de Cursos y Seminarios en el Collège de France, 1978-1979 y 1979-1980)*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2011), *El discurso amoroso. Seminario en la École des hautes études en sciences sociales 1974-1976. Seguido de Fragmentos de un discurso amoroso (Textos inéditos)*. Madrid: Paidós.
- Blanchot, M. (1970), *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Ávila editores.
- Castro, E. (2004), *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Deleuze, G. (1998), *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Espósito, R. (2009), *Tercera Persona. Política de la vida y la filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. (1995), *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- (1996), *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI.
- Giordano, A. (2015), “Roland Barthes y la ética del crítico-ensayista”. En Julia Kristeva et al., *Seis formas de amar a Barthes*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Kristeva, J. (2015), “De la escritura como extrañeza y como goce”. En Julia Kristeva et al., *Seis formas de amar a Barthes*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Paponi, M. (2009), “Experiencia Límite/Políticas de la Experiencia”. En *Diálogos sobre Filosofía de la Cultura*. Neuquén: Universidad Nacional del Comahue, Facultad de Humanidades, Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura. (Formato CD).
- Rosa, N. (2006), “Monopolizar la muerte”. En Nicolás Rosa, *Relatos críticos. Cosas, animales, discursos*. Buenos Aires: Santiago Arcos, 77-107.
- Simón, G. (2010), *Las semiologías de Roland Barthes*. Córdoba: Alción.
- (coord.) (2015), *Coreografías de lo Neutro. Escritos sobre literatura argentina*. Córdoba: Portaculturas.